

Helmut Martens

Unter dem Brennglas

Zeitdiagnosen, Analysen, Denkanstöße im Epochenbruch

Zu diesem Manuskript

In Zeiten tiefgreifender Umbrüche erweisen sich alte Traditionen, aber auch manche früheren Utopien als verbraucht. So entstehen neue Orientierungsbefarfe und –angebote: Im Gewande „großer Theorie“, als neue utopische Entwürfe, im suchenden Nachdenken angesichts der neuen Herausforderungen und im Streit darüber, wie sie zu bewerten sind und in der rücksichtslosen Auseinandersetzung mit den vormals als richtig und richtungsweisend erachteten Antworten und Utopien. Wir leben in solchen Zeiten. Dass die Zahl der Aussteiger aus den alten Eliten wächst, die selbstkritisch neu nachdenken, ist ein untrügliches Zeichen dafür, dass große Fragen sich neu auftürmen. Und den Antworten der herrschenden Politik und ihrer wissenschaftlichen Berater begegnen die Menschen mit wachsendem Misstrauen.

Ich bin kein Aussteiger, eher einer, der in der persönlichen Umbruchssituation, die das Ende der Erwerbstätigkeit bedeutet, als Gesellschaftswissenschaftler weitermacht. Aber ich tue dies mit einem veränderten Zugriff. In der Form von Essays überschreite ich bewusst den engen Zugriff meiner Spezialdisziplin. Und ich wähle diese Form, weil ich Fragen vertiefen und zuspitzen möchte.- Es geht mir nicht um vermeintlich ausgereifte Antworten, sondern um Anregungen zum Mitdenken – und Mitmachen beim Zusammenhandeln der Vielen. Denn darauf, das glaube ich sicher sagen zu können, wird es ankommen, wenn gegen eine drohende „Postdemokratie“ ein Fortschreiten des demokratischen Projekts der Moderne gelingen soll, das mit den großen bürgerlichen Revolutionen in unsere Welt gekommen ist.

Der neu gewählte essayistische Zugriff hat andererseits auch Probleme bereitet. Ein Verlag, der das im April 2011 abgeschlossene Manuskript veröffentlichte hätte, war so z. B. nicht so leicht zu finden wir erhofft. Das Manuskript „ruhte“ also auf meiner Festplatte, während ich daran anknüpfend das nächste, streng wissenschaftliche Buchmanuskript begann und im Januar 2012 abschloss. Darin gibt es nun die einen oder anderen Rückverweise. Ich habe mich deshalb entschlossen, das komplette Manuskript vom Frühjahr 2011 auf meiner Homepage zugänglich zu machen.

Gliederung

Vorwort.....	7
1. Einleitung	11
2. Zeitdiagnosen	23
2.1. Unter dem Brennglas – Auf dem Riemker Markt, Januar 2008	23
2.2. „Es ist etwas nicht im Lot“: Der Fall Robert Enke als Seismograph für den Zustand unserer Gesellschaft	33
2.3. Schwarzes Land. Abstand der Zeit – Möglichkeit des Verstehens	42
3. Orientierungssuche: Große Entwürfe als Sackgassen und vorsichtige Schritte in schwierigem Gelände.....	55
3.1. „Anschlusshandeln oder „weiter so!“ als Programm – die soziologische Systemtheorie und ihr Traum von der endlos verstetigten Ordnung.....	55
3.2. „Kurzweils Traum“ – Technikutopien und der Traum von der Ewigkeit.....	75
3.3. Evolutionär bedingt: Wer sind wir und (wie) können wir (anders) Handeln? Richard David Prechts Überlegungen zu Mensch und Gesellschaft.....	86
3.4. Conditio humana und menschliche Freiheit: Christas Wolfs Reflexionen nach dem Ende der alten sozialistischen Utopie	98
4. Orientierungsbemühungen: „Aus Stecken und Plane“ – drei Essays über Poesie,.....	113
4.1. Einleitung.....	113
4.2. Gedichte, Rätsel, „immer bewegt in sich“ – Versuch über Poesie	115
4.3. „Dass ein jeder ist und sich nicht hat“ – über philosophisches Denken	128
4.4. Raum der Freiheit – Raum des Streites - Nachdenken über Politik.....	149
4.5. Zusammenfassung	172
5. Unsere riskante Freiheit in Anspruch nehmen.....	177
5.1. Ideologie und Ideologiekritik	177
5.1.1 Ideologisch verzerrte Blicke auf die soziale Wirklichkeit.....	177
5.1.2 Zum Stellenwert des Ideologiebegriffs.....	182
5.1.3 Das „Schlüsselwort“ der Marx'schen Kritik: In der marxistischen Debatte der 1970er Jahre und aus der Sicht „radikaler Philosophie“.....	186
5.1.4 Schlussbemerkung.....	195
5.2. Demokratisierung der Demokratie durch Demokratisierung der Wirtschaft	196
5.3. Ausweichen unmöglich: Sinnfragen im Epochenbruch.....	217
Anmerkungen	225

Vorwort

Der vorliegende Essay-Band ist ein Buch im Blick zurück nach vorn. Ausgehend von zentralen Themen meiner langjähriger beruflichen Arbeit als Forscher und Berater im Feld sozialwissenschaftlicher Arbeitsforschung ist es der Versuch einer Selbstverständigung im Blick auf „das große Ganze“. Mehr als nur rasch hingeworfene Reflexionen sind die in dieser Arbeit enthaltenen Essays so etwas wie ein Zwischenschritt auf dem Weg zu einer Bilanz meiner wissenschaftlichen Arbeit im Blick nach vorne. Zugleich ist sie ein Schritt über die fachlichen Grenzen meiner bisherigen wissenschaftlichen Arbeit hinaus. Denn unausweichlich, trotz aller Bemühungen um Interdisziplinarität als Bedingung der Anwendungsnähe von Forschung und Beratung, gab es in meiner langjährigen beruflichen Arbeit spezialdisziplinäre Verengungen. Und selbstverständlich ist auch, dass ich den Blick über diesen professionell gesetzten Rahmen hinaus nur über Zugänge versuchen kann, die auf die eine oder andere Weise selektiv sind.

Die relative Entspannung meiner persönlichen Lage im Übergang in den „Unruhestand“ hat mir die Arbeit an dem Buch sehr erleichtert. Der Blick auf Zeiträume, der das Bild einer zunehmenden Anhäufung von Krisenentwicklungen vor Augen führt, hat aber zugleich ein anderes Spannungsverhältnis sichtbar gemacht: Es geht darum, ob und wie man bei zumeist eher bedrückenden Gegenwartsanalysen mit der erforderlichen Gelassenheit tragfähige orientierende Vorschläge entwickeln, oder nach einem Wort Antonio Gramscis „den Pessimismus des Gedankens und den Optimismus der Tat“ weiter zusammenbringen kann. Ich meine, dies ist mir gelungen; aber während ich an der Endredaktion des Manuskripts sitze, ereignet sich der Gau in Fukushima, der Um den Frühlingsanfang 2011 herum immer mehr zum Super Gau zu werden droht. Wir alle werden Augenzeugen des Scheiterns einer Großtechnologie, mit der sich einmal Technikutopien verbanden Schon wieder also eine dramatische Unterbrechung des „Weiter so“ der herrschenden Politik. Beeindruckend dabei die Disziplin und vordergründige Gefasstheit der Bevölkerung in Japan - Ausdruck einer immer noch fremden Kultur. Zwiespältig die Reaktionen hier: das Wiederaufleben von technikkritischen Kommentaren, die wahlaktischen Schwenks und die Hilflosigkeit der Mehrheitspolitik, Irritation und Verunsicherung ihrer Wähler, schwankende Stimmungslagen, wenn man den ersten Umfragen folgt. Erfreulich die alles in allem engagiert aufklärende Arbeit eines wichtigen Teils der Medien.

Auch in dem vorliegenden Buch geht es u. a. um Technikutopien, wenn auch nicht die vom „Atom im Dienste des Friedens“, und dieses Vorwort ist sicherlich nicht der Ort, um nun im Bezug auf das einmal mehr offenkundige Ende dieser Technikutopie der 1950er Jahre einen

zusätzlichen Aktualitätsbezug herzustellen. Das wäre ja auch nur unzulänglich möglich. Aber diese neuerliche krisenhafte Unterbrechung des „Weiter so“ wirft einmal mehr ein erhellen- des Licht auf das, was in diesem Buch zu Krise und Zukunft der Demokratie gesagt wird; und dies gibt Anlass zu einigen zusätzlichen Vorbemerkungen.

Die Krise der Demokratie und die Frage nach denkbaren Antworten darauf, die eine bewusste Neuanknüpfung und Vertiefung des demokratischen Projekts der Moderne bieten könnten, ist übergreifend das zentrale Thema der vorliegenden Essays. Ich nähere mich entsprechenden Fragen von verschiedenen Seiten. So bringe ich in dem Essay „Anschlusshandeln oder „weiter so“ als Programm“ (3.1) Hannah Arendts radikaldemokratische Überlegungen zum „Wunder der Demokratie“ gegen die systemtheoretischen Deutungen von Niklas Luhmann in Stellung, der die Zukunft der Demokratie vor dem Hintergrund eines von ihm sehr grundsätzlich bestrittenen Primats der Politik allein darin erblicken kann, dass in der parlamentarischen Demokratie eine Temporalisierung von Macht, und deshalb ein anderer Umgang mit ihr, festgeschrieben sind. Ich diskutiere in meinem Essay über Politik (4.4) u.a. Hoffnungen und Enttäuschungen, die sich für verschiedenste Politiker und Schriftsteller mit dem demokratischen Projekt der Moderne verbunden haben, und ich komme im Licht der aktuellen Krisenentwicklungen schließlich dazu, neu über Perspektiven einer Demokratisierung der Demokratie nachzudenken (5.2), insbesondere im Hinblick auf Prozesse der Demokratisierung in der Sphäre der Wirtschaft.

Kritisch ist mein Blick insbesondere auf die systemtheoretische Deutung unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit gerichtet (vgl. Kapitel 3.1) Betrachtet man nun aus deren Perspektive die aktuellen politischen Auseinandersetzungen um das Projekt der friedlichen Nutzung der Kernenergie – hierzulande nicht mehr als Zukunftsvision wie 1953 sondern als Auslaufmodell oder vermeintliches „Brückenprojekt“, so kann man auf den Gedanken kommen, dass Niklas Luhmanns Gedankenmodell doch vieles für sich hat. Er schreibt etwa: „Die Politik kann nicht wissen, mit welcher Gesellschaft sie es zu tun hat. Das liegt an vielen einzelnen Gründen. Es liegt an der Eigendynamik der Funktionssysteme. Es liegt am Fehlen einer Oberschicht alten Stils, in der man „die Gesellschaft“ aufgrund der Interaktionserfahrungen und einer Bekanntschaft mit etwa 1000 Personen (Männern, mit Einschluss ihrer jeweiligen Lebensverhältnisse) kennen konnte. Es liegt am Buchdruck und an der Massenkommunikation und daran, dass die Politik die Umwelt jeden Tag verändert – und sei es nur dadurch, dass der Umwelt mitgeteilt wird, wie die Politik sich zu verändern gedenkt. Die Folge ist, unter anderem, ein extremes Schrumpfen des Zeithorizontes – verglichen etwa mit den Perspektiven eines frühmodernen Herrschers, der mittels Staatsräson sich selbst und sein Haus

in der Herrschaftsposition zu halten versuchte. Die Gegenwart wird kürzer, die Differenz zwischen Vergangenheit und Zukunft nimmt zu, man hat für wichtigere Entscheidungen weniger Zeit und alle Langfristperspektiven werden ausgefiltert, soweit sie nicht an technologischen Großprojekten (prototypisch heute: SDI) festgehalten werden können“ (136).

Verfolgt man die aktuellen Debatten, gewinnt man in der Tat den Eindruck:

- Es geht in den neu auflebenden Debatten vor allem um die Auseinandersetzung um die temporalisierte Macht.
- Die Eigenlogik des ökonomischen Systems (abgeschriebene Kraftwerke als „Geldmaschinen“), aber auch eine spezifische Verschränkung von Wissenschaft, Wirtschaft und Politik – in der sich zumindest mittelfristig gemeinsame Interessen von Herstellern einer Techniklinie, ihren Anwendern und der ihr Projekt gesellschaftlich durchsetzenden Politik verschränken – prägt das Denken und setzt die obersten Handlungsimperative.ⁱⁱ
- Man erlebt in den während der akuten Krise sich häufenden Talkshows sowohl Wissenschaftler und Lobbyisten wie auch Politiker, angesichts derer Stellungnahmen sich in der Tat der Gedanke aufdrängt, dass sie dem Zuschauer Problemsichten, besser –verdrängungen, anbieten, die in Parallelwelten kommuniziert werden mögen, die in der Tat den Kontakt zur gesellschaftlichen Wirklichkeit verloren haben. Man beobachtet hier also Handeln als Anschlusshandeln, das allein aus Systemlogiken heraus zu erfolgen scheint. Und bei allem Wandel, den Luhmann betont, geht es noch immer um die Aufrechterhaltung der Herrschaft von Eliten.
- Und die Realität, in die angesichts eines zuvor als ausgeschlossen erklärt und nun als fast apokalyptisch erlebten Ereignisses, deutlich verändernde Eingriffe gefordert werden, scheint sich letztlich solchen Eingriffen doch zu entziehen. Mit Luhmann bliebe nur die Hoffnung in eine sich steigernde Vernunft der gesellschaftlichen Teilsysteme.

Diese Hoffnung nun wird von mir in diesem Buch nicht geteilt. Ich habe eher die immer wieder verheerenden Wirkungen von durch menschliches Handeln losgelassenen Prozessen vor Augen. Mein Misstrauen gegen deren vermeintlich systemisch gewordene Verselbständigung ist groß. Aus meiner Sicht geht es dagegen um institutionell neu befestigte und zuvor besser durchdachte Ordnungen, und meine Hoffnung richtet sich dann auf die Vernunft, die Erkenntnis- und Einsichtsfähigkeit von uns Menschen ebenso wie auf unsere Fähigkeit zum Zusammenhandeln im Raum der Politik als einem Raum der Freiheit und des Streites. Wir bedürfen dazu sicherlich auch der Professionalisierung von Politik, also der Berufspolitiker. Und ebenso benötigen wir andere Eliten. Aber die Berufspolitiker, sofern Politik in einer demokratischen Gesellschaft wissen soll, was in der Gesellschaft geschieht, bedürfen der aktiven Teilhabe der Menge der Vielen. Es ist kein Zufall, dass die oben zitierten Formulierun-

gen Luhmanns aus dem Jahr 1987 im Hinblick auf die Öffentlichkeit beim Buchdruck und den Massenmedien enden – und für letztere sind die einzelnen Vielen ja letztlich nur die Adressaten einer Kommunikation top down, ist das Volk, der Demos, wenn es sich direkt artikuliert vor allem eine Bedrohung von Ordnung . Die neuen Kommunikations- und Informations-technologien ermöglichen in Zeiten des Internet hingegen ganz andere - und erweiterte, denn es gab sie auch schon zuvor – Formen der aktiven Teilhabe aller am politischen Prozess der Gesellschaft. Solche Teilhabe ist von den Begründern des demokratischen Projekts der Moderne, wie etwa von Thomas Jefferson – vor dem Hintergrund sehr viel weniger komplexer Gesellschaften – immer als eine unverzichtbare Voraussetzung demokratischer Politik gedacht worden. Gegen eine technokratische und am Ende hilflose Verwaltung des Selbstlaufs immer komplexer gewordener moderner Gesellschaften ist daran festzuhalten. Die Befähigung zu entsprechendem vernunftbegabten Handeln ist uns allen eigen.

1. Einleitung

Hier in Mitteleuropa leben wir seit dem Ende des, aus europäischer Perspektive, zweiten dreißigjährigen Krieges, zweifellos noch immer in ziemlich ruhigen Zeiten. Es ist eine Weltgegend, in der man sich - gerade in Deutschland - als Beobachter sehr gut einrichten konnte. Man hat von hier aus freilich den Blick auf eine Welt, die sich seit der Implosion des Realsozialismus und dem damit angeblich erreichten Ende der Geschichte und nicht nur eines mehr oder minder geschlossenen geschichts metaphysischen Weltbildes alles andere als wohlgeordnet entwickelt hat. Wie auch immer die täglichen Nachrichten sich bemühen mögen, uns den Eindruck zu vermitteln, unsere Politiker hätten die Sache schon im Griff, deren TINA-Politik - „there is no alternative“, Margaret Thatcher - befindet sich auf neoliberalen Katastrophenkurs. Sogar noch nach der jüngsten Erfahrung der Weltfinanzkrise versucht uns diese Politik von ihrem Ordnungsversprechen zu überzeugen, dass allein freie Märkte, Marktbürger und unternehmerische Freiheiten für alle, uns auch alle in eine bessere Zukunft führen werden. Ein unvoreingenommener Blick auf „das Elend der Welt“, von dem der große Soziologe Pierre Bourdieu schon vor über siebzehn Jahren zutreffend geschrieben hat – und damals ging es um unseren Alltag lange vor den dramatisch zuspitzenden Krisenentwicklungen heute -, zeigt uns täglich das Gegenteil: Wir erleben, inzwischen einander wechselseitig überlagernd, krisenhafte Prozesse und Umbrüche in Ökologie, Ökonomie und auch Politik. Die von der Realwirtschaft abgekoppelten, deregulierten Finanzmärkte haben sich zu Spekulationsblasen aufgebläht. Die ersten von ihnen sind geplatzt. Bislang angesehene Investmentbanker stehen plötzlich als skrupellose Spekulanten da. Sie haben nur die Chancen nutzen wollen, die die politisch deregulierten Märkte geboten haben – und sie haben unser Geld verspekuliert. Wirtschaftsexperten halten die Folgen der aufbrechenden Finanzkrise für die Realwirtschaft noch immer für unabsehbar. Der Aufschwung in der Bundesrepublik, ermöglicht auf Kosten unserer westeuropäischen Nachbarn, steht auf sehr wackeligen Füßen. Im Blick auf Instabilitäten der Währung stehen wir in Europa aus Sicht ernst zu nehmender Beobachter eher am Anfang der Krise, und die nächsten Spekulationsblasen sind für viele Beobachter schon absehbar. Die Politik sieht sich neuen Regulations- und Legitimationsproblemen gegenüber.

Aber Spaltungsprozesse sind in den westlichen Gesellschaften schon lange im Gange. Und sie haben sich gerade in den letzten Jahren verstärkt – und sie werden sich in der Bundesrepublik trotz kurzfristigen ökonomischen Aufschwungs absehbar weiter verschärfen. Die vorgeblich alternativlose Nutzung der Kernenergie als angeblicher „Brückentechnologie“ dürfte mit der Katastrophe von Fukushima in Staaten mit halbwegs funktionierender demo-

kratischer Öffentlichkeit neu zur Disposition stehen. Man darf zumindest hoffen, dass die „Brücke“ kürzer wird. Auch wenn das die Gewinne großer Konzerne auf verachteten Märkten schmälern wird – deren Lobbyarbeit wird auf neue große Widerstände stoßen. Aber die Weltklimakrise kündigt sich mit Jahr für Jahr größeren Naturkatastrophen an – und die Weltklimagipfel von offizieller Politik und NGOs schaffen es bestenfalls, noch letzte Optionen für neue Regelungen offenzuhalten, die die Erderwärmung bis zum Ende des Jahrhunderts doch noch auf zwei Grad begrenzen sollen. Alle diese Entwicklungen, allererst aber die sozialen Verwerfungen, unter denen die Menschen leiden, sind Teil von jenem fortgesetzten „Bürgerkrieg, der die Völker und die Staaten teilt“ schreibt der Philosoph und Leibnizpreisträger Gorgio Agamben. Wir sind wieder einmal Zeugen der „losgelassenen, rücksichtslosen „Privatinitiative“ des kapitalistischen Systems, das, wo immer es wirklich geherrscht hat, erst einmal ein Massenelend von furchtbaren Ausmaßen im Gefolge gehabt hat“, könnte man die Politikwissenschaftlerin Hannah Arendt zitieren, die jeder Nähe zum Marxismus unverdächtig istⁱⁱⁱ.

Nach der Implosion des Realsozialismus und dem vermeintlichen „Ende der Geschichte“ hat sich die NATO zu einem Bündnis verändert, das unsere Freiheit vom Hindukusch bis zum Horn von Afrika auf vorgeschenken Posten verteidigt, ohne deshalb völkermordende Bürgerkriege in Afrika und Asien verhindern zu können. Die Außenpolitik der „fortgeschrittenen“ westlichen Staaten ist zunehmend deutlicher eine an geopolitischen Interessen orientierte schlechte Realpolitik. Im Zweifel stützt sie allemal autokratische und diktatorische Regimes, wenn das die Stabilität in den jeweiligen Weltregionen verspricht, die für stetig fließende Rohstoffimporte (Erdöl) und Warenexporte (Deutschland ist der Welt drittgrößter Rüstungsexporteur)^{iv} und somit hohe Renditen erforderlich ist. Die Externalisierung ökologisch folgenreicher Kosten versteht sich im Rahmen dieses Denkens immer noch geradezu von selbst. Ja selbst in Europa gelingt dort, wo die großen Verheerungen des 20.Jahrhunderts einmal ihren Anlass fanden, heute noch immer kaum eine neue ordnungsstiftende Politik. Im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts wurde uns das (erneut) auf dem Balkan drastisch vor Augen geführt. Wer den Ordnungsversprechen der täglichen Nachrichten nicht mehr traut und genauer hinzuschauen versucht, der wird hinter ihnen die wachsenden Spannungen erkennen, die die alte institutionelle Politik trotz wachsendem Aufwand immer weniger gut zu bändigen vermag. Es hat gerade mal zehn Jahre gebraucht, um in der Bundesrepublik Deutschland nahezu ein Viertel der abhängig Beschäftigten in zutiefst unsichere, prekäre Arbeitsverhältnisse zu zwingen. Sie können von ihrer Arbeit nicht leben. Eine individuelle Lebensplanung ist heute vielen jungen Menschen trotz abgeschlossener Berufsausbildung kaum mehr möglich. Aber die Politik wird nicht müde uns mit Statistiken zu belegen, wie sie die Arbeitslosig-

keit immer besser in den Griff bekommt. „Trau keiner Statistik, die Du nicht selbst gefälscht hast.“ Winston Churchill, dem dies Zitat zugeschrieben wird, wird wohl gewusst haben, wo von der da gesprochen hat. Wer also genau hinsieht, wird das anwachsende Chaos sehen, das die herrschende Politik selbst ins Werk setzt. Wir sehen uns mit tiefgreifenden Umbrüchen konfrontiert. Unruhe wäre heute erste Bürgerpflicht. Wir können uns glücklich schätzen, dass sie inzwischen sogar im so ordnungsliebenden Deutschland hie und da zu beobachten ist.

Sozial und politisch wird uns allerdings zur Zeit eher in anderen Weltregionen vor Augen geführt, dass die eine Welt, in der wir leben, und die wir alle in den Zeiten des Internet auch immer mehr als diese eine gemeinsame Welt erleben, sich in einer Phase tiefer, ja epochaler Umbrüche befindet. Uns alle – und natürlich auch wieder die Experten - haben die demokratischen Aufbrüche im Maghreb und in weiteren großen Teilen der arabischen Welt überrascht. Das war ja zu Zeiten der Studentenbewegung und des Wiederauflebens von Klassenkämpfen in Westeuropa und Nordamerika zum Ende der 1960er Jahre nicht anders. Und auch die Implosion des Realsozialismus ist von keinem der Osteuropaforscher vorausgesehen worden. „Das Wunder der Politik“, um für diese demokratischen Bewegungen der jüngeren Vergangenheit einen alte Formulierung von Hannah Arendt zu benutzen, überrascht uns, und zumal die jeweils herrschende Realpolitik, offenkundig immer wieder. Und doch, nur von solchem „Wunder der Politik“ sind wirkliche Veränderungen zum Besseren zu erhoffen. Aber begründete Hoffnungen – von denen man weiß, dass sie auch immer enttäuscht werden können, weil die Gefahr des Scheiterns eben auch in den gleichen Realprozessen angelegt ist, auf denen sie gründen – setzen einen historischen Blick voraus.

Die demokratische Revolution in Ägypten wurde in den medialen Kommentaren der ersten Tage vor allem unter zwei Aspekten betrachtet, die ihren professionellen Beobachtern offenbar ganz selbstverständlich waren: Da war zum einen immer die Frage, „was bedeutet das für den Westen?“ hinter der sich der realpolitische Blickwinkel atlantischer Realpolitik recht unverhohlen zur Sprache brachte. Und da war zum anderen „die Angst vor dem Chaos“, um den Titel eines leider weithin vergessenen Buches des Bloch-Freundes Joachim Schumacher zu zitieren: sei es in Gestalt des drohenden islamistischen Fundamentalismus oder auch nur in der Vorstellung, dass nun der Mob auf der Straße losgelassen werde. Wer ist in unserer medialen Öffentlichkeit schon auf den Vergleich zu den großen europäischen Revolutionen gekommen, denen wir unser demokratisches Projekt der Moderne verdanken? Wer hätte schon seinem Erstaunen darüber Ausdruck gegeben, dass da in Ägypten – nahe bei Kreta, wo die europäische Kulturgeschichte beginnt, in einem Land, in dem eine der ältesten

Kulturen unserer Weltregion ihre Wurzeln hat - eine Revolution stattfindet, die von einer jungen in erheblichen Teilen bemerkenswert gebildeten Bevölkerung getragen wird. Die Traditionen der europäischen Aufklärung, die das Abendland im Übrigen den Überlieferungen der Antiken Philosophie und Wissenschaft durch den Islam verdankt, mögen in der islamischen Welt ja fehlen, aber eine Bevölkerung, die ungleich gebildeter ist, als es die französischen Bürger und Bauern am Ende des 18. Jahrhunderts sein konnten, findet offenbar ganz gut zu eigenen Vorstellungen der demokratischen Teilhabe aller und der sozial gerechteren Ausgestaltung ihrer Gesellschaft. So darf man nur hoffen, dass diese neuerlichen Impulse einer demokratischen Revolution auch die Bestrebungen um eine Demokratisierung der Demokratie bei uns verstärken werden, sodass Demokratisierungsprozesse in Gesellschaft und Wirtschaft dem neoliberalen Zug zu einer „Postdemokratie“ ein Ende setzen können. Und dies wäre ja wohl auch eine der Voraussetzungen dafür, dass die demokratischen Bewegungen im nahen Osten dauerhaft stabile ökonomische Perspektiven gewinnen können. Dass es zwischen Tunesien und Ägypten auch andere arabische Staaten gibt, in denen ein zivilgesellschaftliches Fundament immer noch weitgehend fehlt, stattdessen noch Stammeszugehörigkeiten gesellschaftliche Machtverhältnisse prägen und Diktatoren bedenkenloser und brutaler ihre Macht gegen Bewegungen aus ihrem Volk zu verteidigen suchen, beeinträchtigt diese Argumentation nicht. Es verweist vielmehr noch bitterer auf das über Jahrzehnte hinweg bedenkenlose ökonomische Interessenkalkül der herrschenden Politik in den westlichen Demokratien im Umgang mit solchen Diktaturen.

Ich beginne so mit weit ausholenden Überlegungen. Aber „die elenden Scribenten“, von denen der Schriftsteller Wolfgang Koeppen, auf sich selbst gemünzt, in einem seiner Essays spricht, sind nicht politisch handelnde. In den hier vorliegenden Texten verhalte auch ich mich als Essayist kontemplativ zu der mich umgebenden Wirklichkeit. Ich beschreibe und analysiere sie nicht als der Wissenschaftler, der sich knapp vierzig Jahre lang auf seinem engen Spezialgebiet mit der Entwicklung von Arbeit und von Arbeitspolitik in der Bundesrepublik und in den westlichen Staaten beschäftigt hat, und der dabei immer wieder auch als politisch Handelnder in dialogischen Prozessen zwischen Wissenschaft und außerwissenschaftlicher Praxis darum bemüht gewesen ist, nicht in einer am Ende nur noch selbstbezüglichen akademischen Welt befangen zu bleiben. Vielmehr ziele ich hier auf eine etwas breitere Öffentlichkeit als die, die man im einzeldisziplinären Diskurs mit Büchern und Aufsätzen erreichen kann - wenn es gut geht mit Auflagen von vielleicht 500 verkauften Exemplaren -; oder die über Forschungsprojekte und strategische Wissensallianzen mit außerwissenschaftlichen Praktikern vielleicht Eingang in praktische Veränderungsprozesse finden. Da darf man dann hoffen, dass so erzeugtes und verbreitetes Wissen diffundiert und einige Wirkungen

erzeugen mag. Aber an den, gegenwärtig augenscheinlich wachsenden, gesellschaftlichen Orientierungsbedarfen arbeitet und schreibt man als Essayist möglicherweise auch leicht vorbei. Der Preis, den man jedenfalls gleich zu Beginn seiner Bemühungen entrichten muss, ist, dass es hier nicht um den gezielten Versuch gehen kann, strategische Wissensallianzen mit politisch Handelnden in Feldern außerwissenschaftlicher Praxis aufzubauen. Adressat ist eine diffuse Öffentlichkeit. Es mag also auch sein, dass die Texte im öffentlichen Diskurs versickern. Doch am Ende meiner Berufsbiographie, also in so etwas wie einer persönlichen Umbruchssituation, in der sich zugleich andere, lange zurückgestellte persönliche Interessen neu Geltung verschaffen wollen – in meinem Fall sind das literarische Interessen –, überlege ich eben nicht unabhängig von persönlichen Dispositionen, ob und wie ich noch einmal anders dazu ansetzen kann, mich aktiv mit jenen gesellschaftlichen Prozessen auseinanderzusetzen, denen meine professionelle Aufmerksamkeit seit vierzig Jahren gegolten hat. Die Rolle des „elenden Scribenten“ ist da vielleicht auch Ausdruck der „Ausweglosigkeit, in die unsere Welt geraten ist“ (Hannah Arendt)^v, in der wir uns alle befinden – aber sie ist zugleich Ausdruck einer kleinen Hoffnung, dass nämlich diejenigen, die in der Tradition der Aufklärung Denken und Handeln die größere Kontinuität aufweisen als diejenigen, die demgegenüber immer wieder wenig skrupulös von Neuem zu schlechter Realpolitik angesetzt haben.

Ich habe für die folgenden Überlegungen also die Form des Essays gewählt. Ich reflektiere über das „Elend der Welt“, wie es sich in den Konflikten, die ein nur als freier Markt von Wirtschaftsbürgern gedachtes Europa unweigerlich produzieren muss, als Elend der Politik darstellt, präsentiere einige Zeitdiagnosen, sichte Analysen, selbstkritische Reflexionen und Lösungsvorschläge einiger Zeitgenossen, bemühe mich, Grundlegungen meiner eigenen Analysen und Denkanstöße sorgfältig zu sortieren und komme am Schluss dazu, einige konkretere und allgemeinere Denkanstöße zu unterbreiten.

Im Ersten Teil meiner Essays geht es um Zeitdiagnosen. „Unter dem Brennglas“ handelt von den Konflikten in der Arbeitswelt in unseren fortgeschrittenen westlichen Ländern. Exemplarisch, eben wie unter einem Brennglas, zeigt schon vor Ausbruch der Weltfinanzkrise ein solcher einzelner Konflikt wachsende Spannungen und Legitimationsprobleme. Die immer noch vorherrschende neoliberale Politik wird keine nachhaltigen Lösungen bieten können. Wachsende Konfliktpotentiale im Bereich von Produktions- und Dienstleistungsarbeit und die offenkundigen Grenzen alter institutioneller Lösungsmuster werden exemplarisch sichtbar. Und wir werden absehbar mit weiteren Konflikten zu rechnen haben.^{vi} Im Zeichen der „neuen Weltwirtschaftskrise“, von der der Nobelpreisträger Paul Krugman zu Recht spricht, stehen die mittelfristigen Perspektiven von Leitbranchen wie der Automobilindustrie infrage, geht es

um neue Mobilitätskonzepte und eine neue Energiepolitik. Was wir beobachten müssen ist hingegen der Jubel der Politik über ein kurzfristiges erfolgreiches „weiter so“, über einen Aufschwung XXL, der in der Bundesrepublik derzeit gut erkennbar nur auf wenig gefestigtem Boden und nur auf Kosten der europäischen Nachbarn erreicht werden kann

Auch an anderen überraschenden Ereignissen können wir merken: „Es ist etwas nicht im Lot“. Da erschüttert die Selbstdötung eines prominenten Fußballers die Öffentlichkeit, macht professionelle Berichterstatter weithin sprach- und hilflos, löst Stellungnahmen von Politikern aus – und mündet nach wenigen Tagen in „business as usual“. Hier lohnt es sich, gut fünfzig Jahre nach einem Aufsatz des großen Philosophen und Soziologen Helmuth Plessner über die gesellschaftliche Funktion des Sports in unserer offenen Klassengesellschaft zu Zeiten von Postdemokratie und neoliberaler Vermarktlichung von neuem nachzudenken. Der Sport als funktionaler Teil unserer sogenannten Leistungsgesellschaft und zugleich als deren ideologische Spiegelung und Verhüllung gerät so in den Blick. Und ebenso springen die gewaltigen Veränderungen ins Auge, die unsere Gesellschaft seither erfahren hat. Mit ein wenig Nachdenken können wir uns so verständlich machen, weshalb die professionellen Kommentatoren des Sportgeschehens angesichts eines plötzlichen Risses in dem Spiegel, den Sport als Ideologie für unsere Gesellschaft eben auch darstellt, in Sprachlosigkeit verfallen sind.

Und dann bin ich zwanzig Jahre nach der Implosion des Realsozialismus, die durch demokratische Aufbrüche der Menschen forciert wurde und danach in manche Enttäuschungen geführt hat, plötzlich mit neuen demokratischen Aufbrüchen in Teilen dieser einen Welt konfrontiert, in denen auch ich die nun überhaupt nicht erwartet hätte. Bei der Durchsicht eigener Erinnerungen an eine Ägyptenreise, exakt in den Wochen zu Beginn des Afghanistankrieges im Oktober 2001, sehe ich mich da zu einer neuerlichen kritischen Reflexion einer seinerzeit immer noch zu unkritischen touristischen Reise in das „schwarze Land“ an den Ufern des Nils veranlasst. Damals habe ich versucht, während einer Nilfahrt die ersten Nachrichten über den begonnenen „Krieg gegen den Terror“ reflektierend, mit dem Philosophen Hans Georg Gadamer „den Abstand der Zeit als eine produktive Möglichkeit des Verstehens zu erkennen“ - und zuletzt, nach meinem Urlaub, Afrika als den „verlorenen Kontinent“ im Flieger hinter mir gelassen. Heute erleben wir Teile dieses Kontinents in einem Aufbruch, der uns nicht unberührt lassen wird. Seine ökonomische und soziale Entwicklung setzt ja nicht nur voraus, dass die bisherigen autokratischen Regimes sich nicht länger hemmungslos bereichern können. Sie hat vielmehr grundlegende Veränderungen eines seitens der großen global Player nach neoliberalen Maximen betriebenen Globalisierungsprozesses zur Bedingung.

Das sind die Zeitdiagnosen. Die folgenden Essays sind Auseinandersetzungen mit zeitgenössischen Antwortversuchen, die ich sämtlich sehr ernst nehme, aber höchst unterschiedlich bewerte. Es geht um große Entwürfe, die sich als Sackgassen erweisen und um tastende, vorsichtige Schritte auf schwierigem, Gelände, deren Befürwortern sehr bewusst ist, dass wir die großen Erzählungen oder die großen Utopien hinter uns gelassen haben.

Als Politikwissenschaftler und Soziologe beginne ich gewissermaßen auf dem eigenen Terrain, auf dem sich immer noch und immer wieder die Repräsentanten von Großtheorien ihre Gefechte liefern. Der letzte große Siegeszug war hier der der Systemtheorie. Das ist ein Theoriemodell, das bedingungslos auf die Verstetigung, im Sinne der weiteren Ausdifferenzierung, unseres westlichen Zivilisationsmodells setzt, dabei dessen Strukturen und innere Logiken ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt und dazu von der Biologie den Begriff der Selbststeuerung biologischer Systeme, ihrer Autopoiesis, analog für die Analyse sozialer Systeme zu nutzen sucht. Die einzelnen Menschen werden bei dieser Analyseperspektive konsequent zu einer „unbeschriebenen Unbestimmtheitsstelle“, so Dirk Baecker, einer der prominentesten Schüler des Vordenkers der Systemtheorie, Niklas Luhmann. Sie sind Gegenstand der Psychologie, aber nicht mehr der Soziologie. Wenn nun aber das „weiter so“ immer zweifelhafter wird, dann ist zu fragen, ob uns diese soziologische Großtheorie nicht in eine Sackgasse führt und woran das liegen mag.

Ray Kurzweil steht für eine zweite Sackgasse, die der technikfundierten Utopie. Sie ist für die Wissenschaftsgläubigkeit und den Technikoptimismus der Neuzeit^{vii}, dem seit der Mitte des 20. Jahrhunderts ja auch konservative Skeptiker zunehmend erlegen sind, durchaus charakteristisch, und sie kommt uns hier in der Gestalt eines auf den ersten Blick sehr sympathischen und erfolgreichen Unternehmers mit augenscheinlich auch geisteswissenschaftlichen Interessen entgegen. Wie Dirk Baecker treibt auch ihn die Sorge vor dem Ende unserer menschlichen Lebenswelt angesichts der allen sozialen, aber auch biologischen und physikalischen Systemen drohenden Entropie, also ihres Zerfalls. Dabei ist es hier aber vor allem die Unabweisbarkeit der Endlichkeit aller biologischen Existenz, die unseren Autor umtreibt. Seine Utopie dreht sich im Zeichen der weiteren Entwicklung von Informations- und Nanotechnologie um dereinst „ausschließlich softwareresidente Menschen“. Sie sind mit dem dann in der Technologie repräsentierten Wissen allseitig verknüpft, können es jederzeit herunterladen, sie sind aber auch in der Lage, sich aus dieser stetigen Teilhabe an einem allgemeinen Wissen heraus in unterschiedlichen Verkörperungen gewissermaßen zu individuieren. Ich bin kein Experte für den Realitätsgehalt dieser Technikutopie – und neben technischem Wissen wäre hier jedenfalls auch neurologisches Wissen gefragt -, aber ich kann

doch zeigen, dass vor der Frage, was im Zeichen eines weiteren technischen Fortschritts vom Menschen bleibt, wohl erst einmal genauer reflektiert werden müsste, was denn dieser Mensch überhaupt ist. Diese Frage wird mich im dritten Teil dieses Bandes – im Sinne eines ersten, problemaufschließenden Schrittes - zur „Philosophischen Anthropologie“ führen.^{viii} Zunächst aber führt sie mich zu einem aktuell überaus erfolgreichen Autor.

Einen nüchternen Antwortversuch auf diese Frage nach dem Menschen hat in den letzten Jahren Richard David Precht unternommen. Nach dem Ende der für unsere Elterngeneration zumeist noch selbstverständlichen Traditionen und auch nach dem Verlust der „großen Erzählungen“ und utopischen Entwürfe – seine eigene Kindheit war noch vom Nachhall der alten sozialistischen Utopie geprägt – liefert er, wie die hohen Auflagen seiner Bücher belegen, Antworten auf Fragen nach neuer Orientierung, die große Resonanz erzeugt haben. Precht hat deshalb Vielen etwas zu diesen Orientierungssuchen der Zeit zu sagen, weil er letztlich nicht als Philosoph daherkommt und erfreulicher Weise denkbar weit von der Haltung entfernt ist, er sei derjenige, der auf die großen Fragen die neuen großen Antworten anzubieten habe. Er begegnet seinen Lesern als jemand, der einen breiten Strauß von Einzeldisziplinen elegant und kenntnisreich verknüpft und so Angebote macht, Angebote zum selbst Weiterdenken. Gleichwohl bleiben aus meiner Sicht wichtige Fragen offen: das betrifft in Teilen die philosophische Fundierung seiner Argumentation, dann aber auch erhebliche gesellschaftstheoretische Leerstellen dort, wo er von seiner Verknüpfung von Philosophie, Verhaltensforschung und Psychologie her in seinem jüngsten Buch zu Vorschlägen im Hinblick auf die gesellschaftspolitische Bewältigung konkreter und aktueller Herausforderungen zu sprechen kommt. Im weiteren Gang meiner Essays komme ich darauf zurück.

Ehe ich dazu aber den Versuch unternehme, meine eigene – selbstredend auch biographisch vermittelte – Selbstverständigung über die Herausforderungen der Zeit und mögliche Vorschläge, ihnen besser gerecht zu werden, systematisch und grundsätzlich anzugehen, möchte ich noch auf zwei Arbeiten einer großen Schriftstellerin zu sprechen kommen – womit ich dann wiederum das Feld meiner eigenen langjährigen professionellen Arbeit deutlich überschreite. Christa Wolf hat wie kaum jemand sonst das Scheitern der alten sozialistischen Utopie reflektiert, mit der ihr eigenes schriftstellerisches Leben bis zum Ende der DDR in einer zugleich immer schärferen Kritik unauflöslich verbunden ist. In ihrem letzten Roman „Stadt der Engel. Oder der Overcoat des Dr. Freud“ hat sie sich eben damit schreibend auseinandergesetzt, wie sie sagt durch ein „Sich-Heranarbeiten an jene Grenzlinie, die das innerste Geheimnis um sich zieht und die zu verletzen Selbstzerstörung bedeuten würde“. Sie endet u. a. bei der Unabschließbarkeit aller philosophischen Theoriegebäude und der prinzi-

piellen Offenheit zukünftiger realer Entwicklungsmöglichkeiten – und bei einigen Hinweisen auf die matriarchal geprägten Anfänge unserer Geschichte, deren mögliches Ende sie gut ein Vierteljahrhundert zuvor in ihrem Kassandra-Projekt so scharf seziert und in der entsprechenden Erzählung zugleich künstlerisch gestaltet hat. Gerade weil die zwingend gebotene Kritik an unserer männlich geprägten über dreitausendjährigen Kulturgeschichte in meinen weiteren Essays nicht den gebührenden Platz gefunden hat, ist mir dieser kritische Rückblick vor meinen eigenen Bemühungen um Grundlegungen für orientierende Angebote und Wegmarken auf den Trampelpfaden aus der Gefahr besonders wichtig.

Im dritten Teil geht es dann um die Frage, von welchen Zugängen her ich mir eigentlich meinen Blick auf die Wirklichkeit unserer menschlichen Lebenswelt erschließe. Neben meinen professionellen wissenschaftlichen sind mir da – wie meine Auseinandersetzung mit Christa Wolf ja schon gezeigt hat - auch literarische Zugänge wichtig. Ich denke davon ausgehend nach über Poesie als Ausdruck eines „unglücklichen Bewusstseins“. Von dem der Literaturwissenschaftler Hans Mayer im Blick auf die deutsche Literaturgeschichte der Neuzeit geschrieben hat, und einer Form der Bewältigung von Wirklichkeit, in der „das Schöne das mögliche Ende der Schrecken“ sein mag, so die Schlusszeile aus einem Gedicht von Heiner Müller, vielleicht aber auch „nur das Atemholen vor dessen Fortgang“, wie es in einem Gedicht von Rainer Maria Rilke heißt. Dabei geht es gleichermaßen um die öffentlichen wie privaten Räume unseres Lebens. Ich denke nach über die Philosophie und die Politik als Formen intellektueller und praktischer Bewältigung der Wirklichkeit, die sie immer waren, und die doch immer wieder nur dazu führten, dass wir in ehrlichen Analysen über die „Ausweglosigkeit, in die unsere Welt geraten ist“ lesen können, oder, im Anschluss an eine scharfsichtige Analyse des gegenwärtigen Verschwindens der Politik in einer postdemokratischen Konsensgesellschaft davon, dass es „keine Wissenschaft von der Politik (gibt), die fähig wäre, ihre Zukunft zu bestimmen“, wie der französische Philosoph Jacques Rancière, der aus einer struktural-marxistischen Theorietradition kommt, formuliert hat.

Beim Nachdenken über die bodenlose Abgründigkeit unseres Handelns versuche ich, mich so dennoch des Bodens unter meinen Füßen zu vergewissern Im Blick auf die allgemeine Lage treffen wir auch heute auf bitter-nüchterne Analysen einer wohlbekannten negativen Dialektik: „Die Räume, die Freiheiten, die Rechte, welche die Individuen in ihren Konflikten mit den zentralen Mächten erlangen, bahnen jedes Mal zugleich eine stille, aber wachsende Einschreibung ihres Lebens in die staatliche Ordnung an und liefern so der souveränen Macht, von der sie sich eigentlich frei zu machen dachten, ein neues und noch furchterregenderes Fundament“, schreibt Gorgio Agamben im Homo Sacer, und das Lager – bzw.

Auschwitz als die undenkbare und doch vollzogene Realisation dieses Prinzips – scheint dahinter als das heimliche und schreckliche Paradigma der Moderne auf. Aber es gibt in unserer Geschichte, in der wir uns auf die „Bodenlosigkeit des Wirklichen“ einlassen und die „aufwühlende“ Erkenntnis der „Unergründlichkeit“ des Menschen akzeptieren müssen (Helmut Plessner) doch immer wieder neu den Eigensinn der lebendigen Arbeit. Und auch nach den Enttäuschungen der siebziger Jahre, die (tatsächlich?) „widerstandslos sich selber verschlucht“ haben, im Großen und Ganzen, wie Hans Magnus Enzensberger das in einem seiner Gedichte geschrieben hat, frage ich doch wieder nach dem verändernden „lebendigen Feuer der Arbeit“ (Karl Marx). Alle diese Reflexionen sind für mich auf das engste verknüpft. Es geht hier um den Versuch einer zusammenhängenden Präsentation von Selbstverständigungsprozessen, die mich insbesondere in den letzten 15 Jahren bei und neben meiner beruflichen Tätigkeit immer wieder auf das intensivste beschäftigt haben. Die drei Essays dieses dritten Abschnittes sind deshalb durch eine zusätzliche Einleitung und Zusammenfassung eingerahmt.

Vielleicht bedarf es dieser Rahmung gerade auch deshalb, weil am Ende aller dieser Anstrengungen doch nicht viel mehr bleibt, als sich zur Not eben doch nur „mit Stecken und Plane“ auf die offene See zu wagen, oder sich auf Trampelpfaden in unübersichtlichem Gelände voran zuarbeiten. In diesem Sinne leite ich jedenfalls den abschließenden Teil dieses Buches ein. Und wenn ich danach gewissermaßen meine Überlegungen zur Politik in dem Sinne wieder aufgreife und fortführe, dass ich nachdenke über eine Demokratisierung der Demokratie insbesondere durch neue Ansätze einer wirtschaftsdemokratischen Entwicklung – gegen die heute in Europa zu beobachtenden Entwicklungen zu postdemokratischen Verhältnissen, in denen zunehmend verselbständigte Eliten sich über eine vorgeblich alternativlose Weiterentwicklung unserer Welt verstündigen – dann tue ich das selbstverständlich in dem Bewusstsein, damit bestenfalls einige Impulse zu einem neuen Nachdenken über alte Handlungsansätze geben zu können. Diese Handlungsansätze sind so alt wie unser demokratisches Projekt der Moderne selbst, das mit den großen bürgerlichen Revolutionen in Amerika und Frankreich begonnen hat. Und diese Handlungsansätze können nur realistisch werden, wenn Viele neu beginnen, an ihnen zu arbeiten. Dazu kann ich vielleicht einige Anstöße geben. Mehr beanspruche ich mit diesem Buch nicht. Es endet deshalb mit einigen allgemeineren Reflexionen zu jenen Sinnfragen, die heute für immer mehr Menschen wichtig werden. Wir alle sehen uns als Einzelne immer wieder damit konfrontiert, dass wir unser eigenes Leben praktisch führen müssen. Noch in der angenehmsten kontemplativen Haltung zu der Welt um uns herum, also mit Privilegien, über die nur wenige verfügen, können wir uns zu unserem eigenen Leben doch nicht kontemplativ verhalten. Im Blick auf die

außer uns liegenden Resultate unseres praktischen Handelns mögen wir kleine Erfolge haben, oder still oder grandios scheitern. Im Blick auf unser gelebtes Leben, wird die Frage, die wir uns selbst stellen, stets lauten, ob wir es immer neu ergreifen und welchen Sinn wir ihm durch unser Handeln gegeben haben und weiterhin geben. Nach gründlich ernüchterndem Nachdenken empfehle ich hier immer noch gelassene Zuversicht in unserem stetig neu ansetzenden gesellschaftlichen Handeln.

2. Zeitdiagnosen

2.1. Unter dem Brennglas – Auf dem Riemker Markt, Januar 2008

Du kommst dem Elend nur noch literarisch bei – vielleicht! Dem Elend der Verhältnisse, die in ihrem Selbstlauf immer weniger geordnet sich verwirren zu einem immer explosiveren Gemisch; dem des Handelns konkreter Menschen, die deine Wissenschaft so gerne in ihren theoretischen Modellen aussparen will. Autopoiesis lautet ihr Zauberwort. Metaphysik von Prozessen und Strukturen, die sich und uns bewegen, wie geführt von unsichtbarer Hand. Deinem eigenen Elend: du hast einst gemeint, dass deine Analysen hilfreich sind, die wirklich Handelnden verweisen können auf die Bedingungen von ihrem Tun. Dem Elend derer, die dir nahe sind, die du, allzu oft, auch nur beobachtest und denen du kaum helfen kannst. „Beneidenswert, wer noch deine Illusionen haben konnte, als er antrat diese Welt ein wenig zu verbessern“, sagt dein Sohn dir heute, der immer noch nicht weiß, wie er sein Leben führen soll in einer Welt, die er, früh solcher Illusion beraubt, erträgt mit Fantasyromanen. „Ihr habt die Welt auch nicht verändert“, sagt dein zweiter Sohn, der früh der Menschen Elend wohl begriffen hat, derjenigen, die an den Rand gedrängt sind, und der vielleicht, so wie du selbst einmal, berührt von ihrer eigensinnigen Widerständigkeit nach Wegen sucht für sich, Sinn gebenden, die heute schwer zu finden sind. „Dich treibt nur noch die Eitelkeit, dies alles besser zu verstehen“, sagt Renate, „und dafür anerkannt zu werden bei deinesgleichen, in dieser Zunft, in der es wie in allen nur um eines geht, Reputation“. Sie hat ihr längst den Rücken zugewandt, lebt ihren Alltag, organisiert dir deinen und den deiner Kinder, leidet wie du darunter, dass die Oasen längst nicht mehr intakt sind, die wir zum Leben brauchen in der wüsten Wirrnis unserer Welt dort draußen. Jene Oasen, von denen gerade die Politiker, meist getriebene, nur vermeintliche Gestalter dieser Wirrnis, etwas wissen sollten, wie Hannah Arendt einmal schrieb.^{ix}

Es gab mal eine Zeit, da seid ihr aufgebrochen, Renate und du. Demonstrieren damals, nach 68, das hieß: neue Räume öffnen, befreiter atmen, Ausbruch aus der Enge eurer Zeit, der bleiernen. Das hieß: träumen vom Anfang einer Welt jenseits der Eindimensionalität uns aufgeherrschter Nützlichkeit, sich besinnen auf den tiefen Grund der Macht, die lastete wie Blei und der verdrängt war in dem Aufbruch vor uns, betriebsam, arbeitswütig auch schon damals, blind gegenüber den Verwüstungen im Rücken und den Seelen der da Aufbrechenden. Mühsamer Neubeginn nach der Nacht des 20. Jahrhunderts. Die Hoffnungen, die aufblühten, nach 45 und nach 68 wieder, waren auch die Quelle jener Analysen, die uns heute schärfer

noch als je das Wesen solcher Macht erklären. Elias Canetti, Michel Foucault, es stehen so manche Namen für diesen Schritt.

Heute ziehst du alleine los, wenn es zu demonstrieren gilt. Seltsamer Zwiespalt gleich zu Beginn: Distanz des Professionellen, der beobachtet und Solidarität dessen, der sich zugleich betroffen fühlt. Du triffst am Werkstor ein, knapp eine Stunde vor Beginn der Demonstration. Es wird gearbeitet im Werk von Nokia. Die Frühschicht kam wie immer. Und noch viele Andere sind gekommen. Zufahrt und Straße füllen sich. Du siehst die Fahnen von IG Metallern, Kollegen von der IG BAU, heute auch von vielen IGBCEltern, von Mitgliedern von ver.di, auch der Polizeigewerkschaft. Demonstration der Empörung, wohlgeordnet durch den DGB. Rote Metaller-Mützen und Anstecknadeln werden verteilt. Du siehst einzelne Fahnen von der christlichen Metallgewerkschaft, von den Grünen, viele von der Linkspartei. Verstreut dazwischen Stände von diversen Splittergruppen. Neue Flugblätter mit den alten Parolen werden hier verteilt. Über einige Lautsprecher versuchen sie sich als Sprachrohr des Protests. Die Demonstranten, die zahlreicher werden, lassen es mit Gleichmut geschehen. Einige Gewerkschafter geben Interviews. Presse und Fernsehen sind vertreten. Allmählich steht man hier dicht gedrängt.

Auf der Ladefläche eines LKW stehen zwei Stahlwerker, aluminiumglänzend in ihren Arbeitsanzügen. Ein dritter schlägt eine Glocke, die dort von einem Bagger getragen wird. Mehrere Gruppen solidarisch eingehakter Frauen kommen aus dem Werk. Sie setzen sich an die Spitze des Zuges. Symbolträchtig um „fünf vor zwölf“ beginnt der Marsch. Einige Männer hinter ihnen tragen Nokia in einem Sarg zu Grabe. Vorweg der CDU- Arbeitsminister, die Fraktionsvorsitzende der SPD und andere Prominenz. Unvermeidlich die roten Metaller-Mützen auf ihren Köpfen. Nicht zuletzt die Mützen zeigen: dies hier ist symbolische Politik. Schweigend setzt der Zug sich in Bewegung. Nur die Aktivisten der Splittergruppen betreiben Selbstagitation.

Der Riemker Markt quillt vor Menschen über. Die erste Rednerin, Bevollmächtigte der IG Metall am Ort, begrüßt sie, dankt für ihre Solidarität. 2000 Opelaner seien gekommen. In Bochum stünden die Bänder still. Aber auch aus Rüsselsheim und dem Saarland seien Delegationen da, und ebenso aus Wolfsburg, von VW, von Ford in Köln und auch aus dem Nokia-Entwicklungszentrum in Ulm. Auch bei Thyssen-Krupp-Stahl ruhe jetzt z. T. die Arbeit. Ebenfalls 2000 Beschäftigte sollen sich von da nach Bochum aufgemacht haben. Unter den Demonstranten ist auch eine große Gruppe von Beschäftigten der BOGESTRA, der Bochum-Gelsenkirchener Straßenbahnbetriebe. Auch sieht man Transparente von Schulklass-

sen und beachtlich viele junge Leute, anders als am 1. Mai. Selbstredend gibt es auch die Solidarität der Kirchen. Alle Kirchenglocken sollen heute läuten in der Stadt.

Die Begrüßungsrednerin kann sich so fast darauf beschränken, alle aufzuzählen, die an diesem Tag gekommen sind, Solidaritätsadressen mitzuteilen (u. a. auch aus dem finnischen Nokia-Werk) und prominente Demonstranten zu begrüßen: Zuallererst selbstredend aus der Politik, dann aber auch noch weitere. Zugegen sind Rektor und Professoren von der Universität. Auch sie betroffen. Denn Nokia will die Entwicklungsarbeiten verlagern, in die Nähe einer anderen großen Universität. Man denkt dabei an Peking. Auch wer Kultur betreibt in dieser Stadt, ist da: die Fußballmannschaft des VFL zum Beispiel, Schauspieler aus dem Schauspielhaus.

Die 15 000 auf und um den Markt klatschen Beifall. Ihre Oberbürgermeisterin und der 1. Vorsitzende der IG Metall bekommen viel Zustimmung. Mehr Beifall noch gibt es später für Redner, die aus ihren Reihen kommen: für die Betriebsratsvorsitzende aus dem Werk, für einige Beschäftigte. Illusionslose Anspannung meint man von den Gesichtern der Demonstranten ablesen zu können. Einen merkwürdigen Kontrast kann man so verspüren zwischen der Empörung von Gewerkschaft und offizieller Politik und der ernüchterten Betroffenheit der Vielen. „Wo kommen wir denn hin“, fragt die Oberbürgermeisterin, „wenn Marktführer, die tief schwarze Zahlen schreiben, auf diese Weise einen Standort schließen, ohne Vorwarnung, ohne jedes wirkliche Gespräch“. Den Anfang vom Ende des Standorts Deutschland, die Infragestellung der Leistungswilligkeit und –fähigkeit seiner ArbeitnehmerInnen hat sie vor Augen. Der Vorsitzende der IG Metall klagt an – und endet seine Rede mit dem Urteilspruch: „das Management hat der Belegschaft hier nicht etwa die Pistole an den Kopf gesetzt, nein, es hat gleich geschossen“, so sagt er. Die Gewinne hätten sich wesentlich erhöht. Der Personalkostenanteil liege bei nur fünf Prozent. Die Entscheidung sei nicht nachvollziehbar. „Ja in welcher Republik leben wir denn?“, fragt er schließlich, klagt das Sozialstaatsgebot ein und fordert endlich die richtigen Schlüsse von der Politik. Er demonstriert Entschlossenheit, zu kämpfen. Sein moralisches Urteil gegenüber dem Management fällt vernichtend aus. So könne man nicht umgehen mit ihnen, mit der Belegschaft nicht und nicht mit der IG Metall.

Die Betriebsratsvorsitzende klingt sachlicher. Und gerade deshalb überzeugt sie sehr: Die Vorleistungen der Beschäftigten schildert sie. Mehr war nicht möglich an Flexibilität. Und diese „flexiblen Menschen“ stehen heute trotzig, aufrecht auf dem Platz. Das offizielle Leitbild dieses Unternehmens legt sie dar: „offener Umgang, aufeinander zu“, Führung, die Sorge

trägt, dass man gerne arbeitet in der Fabrik – und dann die „Eiseskälte“, die Mitteilung des Beschlusses ohne jede Chance, ihn auch nur zu erörtern, im Grunde eine Nicht-Information. Zum Schluss ihr Dank für diese überwältigende, große und so kaum erhoffte Solidarität und die eindringliche Bitte an die Politik, an die Politiker aller Parteien, weiterhin die Belegschaft zu unterstützen.

Die DemonstrantInnen harren aus, haben höflichen Beifall auch noch für den letzten Redner aus der Politik. Ein Staatssekretär aus dem Wirtschaftsministerium berichtet nun in moderaten Tönen: ein erstes Gespräch mit dem Management sei unbefriedigend verlaufen. Doch nur auf diesem Weg, des miteinander Redens, sei eine Lösung denkbar, funktioniere die soziale Marktwirtschaft, könne man Kompromisse finden. Erhalt des Standorts ist hier also schon nicht mehr das Ziel. Ohnmacht der Politik scheint durch. Dann kommen die Betroffenen zu Wort. Nüchtern und bewegt schildern sie ihre eigene Betroffenheit. Es ist der alte Dialog von Herr und Knecht – nur dass die Herren sich ihm hier bislang verweigern. Das Können der Arbeitenden, ihre Leistungs- und Opferbereitschaft kommen zur Sprache, frühere Erfahrungen mit Arbeitsplatzverlust, Hoffnungen, die das Unternehmen weckte und die es nun enttäuscht. Das alles ist das Gegenteil von lustig. Doch es ist Karneval. Das heißt die Zeit der kleinen Leute, die trotzig und mit Witz ihr Elend zur Sprache bringen können. Und so erlebt man nun auch Büttenredner, die heute nicht zum Lachen bringen wollen, aber die wissen, wie man das, was hier bei Nokia geschieht, auf den Punkt zu bringen hat.

Politik und Poesie sind das noch nicht, weder das eine, noch das andere. Politik als „die Unterbrechung der einfachen Wirkungen der Herrschaft der Reichen –, die die Armen als Entität zum Dasein bringt“, wie Jacques Rancière formuliert, könnte hier als Arbeitspolitik vielleicht neu beginnen, aber noch sind die DemonstrantInnen hier im Wesentlichen unterstützender Hintergrund für die nächsten Schritte institutionell vorgezeichneter Handlungsmuster ihrer Repräsentanten. Als Entität zum Dasein bringen könnten sich die einzelnen Vielen letztlich nur durch „Selbertun“. Die hier gekommen sind, kommen am Ende zwar auch selbst zu Wort. Und einige von ihnen haben einfallsreich ihren Protest gezeigt: den Glockenschlag, Heuschrecken, Handies für den Müll. Aber es ist am Ende doch die offizielle Politik, die den Protest organisiert - und ihn in Bahnen lenkt. Es geht um Zukunft, Lebensperspektiven, existentielle Fragen. Grundlagen für die Teilhabe der Vielen, den Anteil aller Anteilslosen an der Politik stehen hier in Frage. Und Legitimationsprobleme dieser Politik, die werden deshalb spürbar. Doch die, die hier gekommen sind, artikulieren noch kaum selbstdäig den Protest, der sie getrieben hat. Zum Schluss singt Gunter Gabriel von den schwer Arbeitenden, den Helden seiner Lieder, und Schauspieler des Schauspielhauses spielen Lieder Johnny Cashs.

Das rundet ab und passt halbwegs, aber das ist nicht jene Poesie, die der Politik, von der Jacques Rancière spricht, tatsächlich immer wieder zu eigen ist: „Die politische Erfindung vollzieht sich in den Handlungen, die gleichzeitig argumentativ und dichterisch/schöpferische Kraftschläge sind, die die Welten, in denen diese Handlungen Handlungen der Gemeinschaft sind, öffnen und so oft notwendig wieder öffnen“, schreibt Jacques Rancière in seiner Kritik der politischen Philosophie, seinem Traktat über „das Unvernehmen“.^x Das, wovon er schreibt, hat hier noch nicht eingesetzt.

Der Riemker Markt beginnt sich zu leeren. Du gehst über einige Nebenstraßen zu deinem PKW. „Wenn nicht jetzt, wann dann, wenn nicht hier, sag mir wo und wann“, wehen hilflos Hoffnungen und heimliche Führungsansprüche von dem LKW der MLPD vom Rande des Marktplatzes noch hinter Dir her. Als du fährst, kommen Dir die jungen Frauen aus dem Werk noch einmal entgegen: eingehakt in Achterreihen, trotzig in bunten Farben, vielleicht bestärkt von „ihrer“ Kundgebung, von den Solidaritätsbezeugungen Vieler heute. Sie gehen in das Werk zurück. Sie werden gleich wieder Handys zusammenbauen. So, wie sie hier gerade die Kundgebung so demonstrativ beenden, wie sie sie begonnen haben, verkörpern sie die lebendige Arbeit – und vielleicht doch neue Anfänge von Arbeitspolitik.

Du hast Notizen niedergeschrieben, die Zeitungsberichte der folgenden Tage gelesen, dich durch verschiedene Talkshows gezappt. Die Medien halten das Thema in dieser Woche besetzt. Die aufgeregte Empörung der Politiker ist weiterhin beachtlich. Es ist Zeit für den distanzierten analytischen Blick. Du bist nun wieder nur noch professioneller Beobachter. Schließlich sind „Standortkonflikte“ gerade dein Thema. Also schreibst du deine wissenschaftlichen Analysen und hoffst, dass sie irgendwie und irgendwo für Menschen nützlich werden könnten, die außerwissenschaftlich praktisch handeln.

Anders als bei früheren Auseinandersetzungen im Organisationsbereich der IG Metall, die im Jahre 2006 zu Streiks um Sozialtarifverträge führten (bei der AEG in Nürnberg, bei Orenstein & Koppel oder bei der Bosch-Siemens-Hausgeräte GmbH in Berlin) scheint bei Nokia die Ankündigung der Schließung durch den Konzernvorstand wie ein „Blitz aus heiterem Himmel“ eingeschlagen zu sein. Einer der ersten Hintergrundberichte deutet darauf hin, dass noch im Spätherbst 2007 auf Betriebsversammlungen Aussagen gefallen sind, die die Beschäftigten in Sicherheit wiegten: da „wurden wir noch gelobt, wir seien die Besten, flexibel und der Standort sei sicher“, heißt es in einem Zeitungsbericht. Leiharbeitern wurden noch vor drei Monaten unbefristete Verträge angeboten. Dein jüngerer Sohn kennt Fälle aus seinem Freundeskreis. Auf der Tagesordnung der Aufsichtsrats-Sitzung, auf der die Schlie-

ßungsabsicht verkündet wurde, deutete, so mehrere Gewerkschafter, noch nichts darauf hin. Im Gegenteil war auf der Tagesordnung von einer kleineren Neuinvestition die Rede. Andrerseits: Dies ist der letzte Standort in der BRD, an dem Handys produziert werden. Die Verlagerung liegt also durchaus in der Logik des going east. Allerdings: Es geht um Beschäftigtenzahlen, die höher liegen (2.300 plus 800 Leiharbeiter plus ca. 1000 Beschäftigte bei Zulieferern) als bei den Konflikten in 2006. Anders als noch bei AEG, O&K oder BSHG im Jahre 2006 sollen dieses Mal nicht nur die ProduktionsarbeiterInnen sondern auch die Entwicklungingenieure ihren Arbeitsplatz verlieren. Nokia ist in Bochum der zweitgrößte Arbeitgeber, jedenfalls im industriellen Bereich. Außerdem gab es in Bochum 2004 den „Opel-Konflikt“, d. h. es gibt konflikterfahrene Interessenvertretungen vor Ort, die auch sofort Bereitschaft zu Solidarität signalisieren. Dass auch bei Opel die Bänder stillstehen könnten, wird sofort nach Bekanntwerden des Schließungsbeschlusses in der örtlichen Presse mitgeteilt. Für das weitere Handeln der IG Metall sind die vorhandenen Konflikterfahrungen und die darauf fußende Solidaritätsbereitschaft wichtig. Das beachtliche Potential zu aktiver Solidarität ist auf der Kundgebung auf dem Riemker Markt unübersehbar.

Der Zeitraum bis zur geplanten Schließung ist von der Konzernleitung sehr kurz bemessen. Sie scheint ihre Schlüsse aus den Erfahrungen anderer Konzerne an deutschen Standorten gezogen zu haben nach dem Motto: Es wird nicht konfliktfrei abgehen, also müssen wir das überraschend und sehr zügig durchziehen. Die Mitteilung des Konzernvorstands, diese Entscheidung sei wohldurchdacht und in keiner Weise verhandelbar, spricht für diese Annahme. Erst nach den für sie überraschend heftigen öffentlichen Reaktionen, vor allem auch der offiziellen Politik, spricht das Management von eigenen Kommunikationsfehlern. Wer die Reden auf der Kundgebung in Bochum-Riemke hört, der merkt: dass diese Entscheidung aus Sicht der Gewerkschafter auch nicht ansatzweise „anständig“ kommuniziert worden ist - und damit zumindest irgendwie doch potentiell zur Verhandlung stehen könnte – das ist der Grund, der bei Betriebsrat, Gewerkschaft und kommunaler Politik Emotionen schürt. Es ist gut denkbar, dass – anders als bei AEG oder BSH – seitens der Konzernleitung alle Vorkehrungen getroffen sind, auch einen Streik ohne größeren ökonomischen Schaden zu überstehen. Auch ein gewisser Imageschaden scheint einkalkuliert zu sein. Dass der schwedische Konzern Electrolux nach der Schließung seines AEG-Werkes in der Bundesrepublik ca. 30 % Marktanteil verloren hat, dürfte sich herumgesprochen haben. Auf der anderen Seite spricht aus der Interessenperspektive der Beschäftigten, des Betriebsrats, der IG Metall natürlich alles dafür, dass die Entwicklung eines öffentlichen (arbeits)politischen Drucks, der vielleicht doch noch Wirkungen zeigen könnte, fortgesetzte massive demonstrative Aktionen der Betroffenen Belegschaft zwingend zur Voraussetzung hat. Unter dem Eindruck der Kundgebung auf dem

Riemker Markt ist man einen Augenblick lang sogar fast geneigt, von einer doch noch etwas größeren Offenheit der Situation auszugehen. Dass später ein gewerkschaftlich koordiniertes Handeln auf europäischer Ebene an der Haltung der finnischen Interessenvertreter scheitert, zeigt freilich die eng gezogenen Grenzen gewerkschaftlicher Gegenwehr. Der formale Schließungsbeschluss wird auf der Aufsichtsratssitzung am 28.02. erfolgen, und es wird Regelungen geben, die mehr oder weniger dem gewohnten Rahmen von Sozialplanvereinbarungen, Beschäftigungsgesellschaften, vielleicht einiger weiterer Schritte im Blick auf die Entwicklungingenieure (Technologiepark) entsprechen.

Ähnlich wie bei O&K, wo von 80 Millionen Subventionen des Berliner Senats die Rede war, scheint die Politik wirklich empört, weil in den vorausgegangenen Jahren reichliche Subventionen geflossen sind. Politiker aller großen Parteien treten sofort auf den Plan. Seitens der regierenden CDU sind Ministerpräsident, Wirtschafts- und Arbeitsminister gleich am zweiten Tag vor Ort. Man erfährt über Kontroversen zwischen Bonn und Brüssel, die in dieser Frage im Nachgang zum AEG-Konflikt ausgetragen wurden. Man merkt: der Politik ist bewusst, dass sie hier, wie bei den Konflikten in 2006, im Zweifel nur Ohnmacht demonstrieren kann - und niemand lässt sich sonderlich gerne wie ein Tanzbär am Nasenring auf öffentlicher Bühne vorführen. Man kann aber nicht einfach abtauchen, schon gar nicht in Wahlkampfzeiten; und es mag durchaus sein, dass nach der Hälfte der Legislaturperiode auch schon die Landtagswahlen in NRW in 2009 die öffentlichen Politikerauftritte mit motivieren. Die Worte von der „Subventionsheuschrecke“ oder dem „Karawanenkapitalismus“ sind jedenfalls bemerkenswert. Es sei „nicht anständig“, heißt es, wenn ein Konzern Subventionen mitnimmt und dann wenige Monate nach Ablauf der Bindungsfrist trotz schwarzer Zahlen den Standort dicht macht. Die Karawane der Politiker, zum Ort des Konflikts und in die Talkshows kommt sogleich in Gang. Die Frage der Subventionierung von Investitionen in Osteuropa ist, anders als z.B. vor zwei Jahren bei der AEG, sofort ein öffentliches Thema. Und im Gegenzug zu der moralisierenden Politikerschelte aus Bonn und Düsseldorf wird aus Brüssel sofort signalisiert, dass es erstens seitens der EU keinerlei Subventionierung solcher Produktionsverlagerungen gebe, also keinen unfairen Wettbewerb, dass zweitens Verlagerungen von Arbeitsplätzen aus einem EU-Land in ein anderes durchaus im Interesse der EU liegen könnten und dass dies drittens von den nationalen Regierungen auch offensiv vertreten werden müsse. Dass die Politik in Rumänien jubelt, komplettiert das Bild. Die Regierung dort hat schon im März 2007 ein Investitionsabkommen mit dem finnischen Konzern geschlossen. Wie zu lesen ist, sind die neuen Fabrikhallen in Cluj schon bezugsbereit, einen Monat früher als geplant.

Am Nokia-Konflikt werden so Probleme sichtbar, die daraus resultieren, dass die EU seit Ende der 1980er Jahre zwar als gemeinsamer Markt entwickelt wird, nicht aber als gemeinsamer Sozialraum. Das ist globalisierungsverstärkend. Das ist die Logik einer nach Kriterien ökonomischer Vernunft expertengesteuerten Durchsetzung unternehmerischer Freiheiten für alle auf offenen Märkten. Das ist eine Logik; in der es keinen neuen europäischen sozialpolitischen Raum geben soll. Das ist eine Logik in der Politik als Recht auf den Anteil der Anteillosen im Grunde nicht vorgesehen ist. Hier sollen nur noch Experten mit den Effekten entfesselter globaler Märkte umgehen. Wenn Politiker dann die „eiskalten Rechner“ in einem Konzernvorstand an den Pranger stellen und Moral als Kriterium einzelwirtschaftlichen Handelns einführen, ist viel aufgeregte Heuchelei im Spiel. Sie soll verdecken, dass die Regeln, nach denen dieses Handeln sich ganz folgerichtig vollzieht, gerade politisch gesetzt und gewollt sind. Wir haben heute ein Europa, dessen „Verträge die Angehörigen der Mitgliedsstaaten (...) nicht als Bürger (citoyens) sondern als Wirtschaftsfaktor im Markt („Marktbürger“) adressiert“, wie der Verfassungsrechtler Martin Nettesheim feststellt. Die Sozialstaatsgebote von Mitgliedsstaaten, wie der Bundesrepublik Deutschland werden so geradezu unterlaufen. Und der IG Metall-Vorsitzende klagt deshalb auf der Kundgebung auf dem Riemker Markt völlig zu Recht das Sozialstaatsgebot der deutschen Verfassung ein. Aber er müsste noch hinzufügen, dass dies in der Logik einer unzulänglichen, dringend ergänzungsbedürftigen europäischen Politik liegt. Die durch neoliberales Denken forcierte reine Marktkökonomie, in der dann Dumpinglöhne aus Billiglohnländern mit nahezu fehlender Gewerkschaftsmacht und solidarischer Sozialpolitik den Marktpreis der Arbeit bestimmen, produziert ihre Widersprüche.

Der signifikanteste, allerdings schwer zu greifende, Punkt, der im aktuellen Konflikt ins Auge springt, scheint so etwas wie eine allgemeine „Klimaveränderung“ in der Bundesrepublik zu sein. Das hat im Winter 2008, also ein halbes Jahr vor Ausbruch der Weltfinanz- und Weltwirtschaftskrise, mit der besseren Konjunktur, den Erfahrungen mit vorausgegangenen Konflikten, der Diskussion um die Selbstbereicherung von Topmanagern zu tun. Das war an der bemerkenswerten öffentlichen Zustimmung zu den Tarifstreiks der Ärzte und zuletzt der Lokomotivführer ablesbar. Es ist Zufall, aber es passt, dass am 17.01. zeitgleich mit den ersten Presseberichten in einer Zeitung ganzseitig ein Referat des Bundesfinanzministers abgedruckt ist, in dem er die Wirtschaftseliten mahnt, das Thema soziale Gerechtigkeit ernster zu nehmen. Bemerkenswert ist weiterhin, dass am zweiten Tag des Konflikts in den Medien bereits breit diskutiert wird, dass man Produkte von Nokia auch boykottieren könne. Und in der Tat, nach einem Monat ist der Umsatz von Nokia-Handys im Land um 50 Prozent gesunken. Mit anderen Worten: es gibt eine Reihe von Signalen, die zeigen, dass der Konflikt um

die Entscheidung der Konzernzentrale eines ausländischen Konzerns in der Bundesrepublik partiell übergreifend als ein gesellschaftliches Problem, und damit auch als ein gesellschaftspolitisch relevanter Konflikt, angesehen wird. Und mit der Zumwinkel-Affäre und weiteren massenhaften Steuerhinterziehungen kommen die Eliten als Zugehörige einer „eigenen Welt“ weiter zunehmend ins Gerede. Der frühere Ford-Manager Daniel Goudevert wird in einigen Monaten in seinem Buch über „das Seerosenprinzip“ über solche Parallelwelten und die systematisch, besser systemisch produzierte Verantwortungslosigkeit der Eliten schreiben.^{xi} Niemand mag da angesichts solcher Zusätzungen wie bei Nokia ganz sicher ausschließen, dass solch ein Konflikt sich am Ende doch noch zu einer großen gesellschaftspolitischen Auseinandersetzung auswächst. Zugleich merken immer mehr Menschen, was für ihre Welt gilt: Prekarität ist überall.

Ein bedeutsamer Punkt ist in diesem Zusammenhang, dass die Menschen solche Unternehmensentscheidungen in keiner Weise mehr nachvollziehen könnten. Das Schlimmste so heißt es in einem Zeitungsartikel, sie können es nicht verstehen: „Wir schreiben schwarze Zahlen. Die Personalkosten machen nur einen ganz geringen Teil der Kosten aus, erzählt eine Mitarbeiterin“. Dass Nokia mit 7,2 Mrd. € gerade einen Rekordgewinn eingefahren hat, facht so die Empörung von Neuem an. Der frühere SPD-Generalsekretär Peter Glotz hat 2005, kurz vor seinem Tod, ein Schreckensszenario ausgemalt und geschrieben: „Die deutsche Disziplin und Ruhe könnten trügerisch sein: wenn irgendwo 200 empörte Arbeiter, die entlassen werden sollen, obwohl der Konzern insgesamt schwarze Zahlen schreibt, alles kurz- und klein schlagen, kann ein einziger Gewaltausbruch dieser Art einen Flächenbrand auslösen“.^{xii} Wir sind, das zeigt der aktuelle Konflikt, noch keineswegs bei „französischen Verhältnissen“ angekommen – und die Politik unternimmt derzeit alle Anstrengungen, um das mögliche, dann gerade auch ihr gegenüber kritische, arbeitspolitische Potential eines solchen Konflikts von Anfang an einzudämmen. Für die IG Metall mag die eigene Ohnmacht im aktuellen Fall noch zu verkraften sein, aber bei zu erwartenden zukünftigen ähnlich gelagerten Fällen dürfte das zu einem wirklichen gewerkschaftspolitischen Problem werden. Strategien, die eine öffentliche Skandalisierung mit europapolitischen Forderungen und erfolgreichem Widerstand zur Verhinderung der gravierendsten Folgen verknüpfen, werden dringlicher.

Viele Merkmale des aktuellen Konflikts deuten darauf hin, dass – anders als bei bisherigen Stilleggungskonflikten und gewerkschaftlichen Streiks um Sozialtarifverträge – wachsende gesellschaftspolitische Legitimationsprobleme auftreten. Auf sie reagieren derzeit Medien und Politik. Fast alle Talkshows in den Tagen nach der Kundgebung in Bochum haben Nokia

zum Thema. Aber auf Seiten der Politik sind es nur symbolische Handlungen und hilflose Appelle an unternehmerische Moral, die wir beobachten können. Wirkliche Lösungsansätze sind nicht erkennbar. Den betroffenen Menschen bleibt so nur der laute arbeitspolitische Protest. Auf der Kundgebung in Bochum-Riemke konnte man spüren, dass sich die Menschen dabei kaum Illusionen machen. Und doch war der Demonstrationsbeginn vor dem Nokia-Werk um „fünf vor zwölf“, zu dem Stahlwerker von TKS eine Glocke läuteten, durchaus symbolträchtig. Derzeit ist kaum eine Politik erkennbar, die angesichts ihrer eigenen europäischen Rahmensexzenzen wenigstens im nationalen Rahmen eine andere Förderpolitik (in Menschen und nicht in Sachen) vollzieht. Im Gegenteil: man versucht den „Karawanenkapitalismus“, dem man selbst den Weg geebnet hat, im Wettlauf um Standorte mit Subventionen immerhin ein wenig zu beeinflussen. Und zugleich spart der Staat, auch das Land NRW, selbst Personal. 12 000 Arbeitsplätze waren es zuletzt im Öffentlichen Dienst. Von 1500 Arbeitsplätzen ist die der WestLB die Rede. Man hat sich verzockt auf dem US-Immobilienmarkt. Die herrschende Politik, wenn sie ehrlich ist, müsste zugeben, dass sie selbst einer ökonomischen Rationalität den Weg geebnet hat, die zu Konflikten führen muss. Dies wird sich fortsetzen und absehbar deutlicher sichtbar werden, und dies kennzeichnet das Elend der Politik.

Die Analyse des konkreten Falles ist so abgeschlossen. Vielleicht gelingt es sogar, sie im tagespolitischen Geschäft irgendwo unterzubringen. Du bist zufrieden, dass du immerhin das üble Spiel durchschaust. Du bleibst beunruhigt, weil du weiterhin nicht siehst, wo denn die offizielle Politik mehr ist als die Verfeinerung und neuerliche Befestigung von Herrschaftstechniken von „Polizei“, wie Michel Foucault sagen würde. In diesem Konflikt ist also auch schon zu beobachten, was später den politischen Umgang mit der Weltwirtschaftskrise prägen wird: eine „Lampedusa-Strategie“ des „alles muss sich ändern, damit alles so bleibt wie es ist.“^{xiii} Und weil du unter dem Brennglas dieses Nokia-Konflikts, des letzten großen Standortkonflikts in einem auslaufenden Konjunkturzyklus, immer noch kaum siehst, wie sich die „wirkliche“ Politik als immer neuer Kampf der Anteillosen um das verbrieft Recht des Anspruchs auf ihren Anteil im Namen von Freiheit und Gleichheit hiergegen entfalten könnte, ziehst Du Dich ernüchtert in deine Reflexionen zurück. Schon gar nicht ist zu erkennen, wie aus der Vermischung solcher neuen und der alten Politik, die immer wieder doch Teil von Herrschaftsverhältnissen wird, dauerhaft ein in ihrem Wechselspiel ermöglichter Zugewinn an Freiheit und Gleichheit für Alle entstehen könnte. Die Interessenvertreter der lebendigen Arbeit bleiben, tief besorgt, festgelegt auf ihre alten institutionellen Strategien. Und indem du dich so abarbeitest an dem Elend der Welt, das wieder einmal sichtbar wird in dem konkreten Fall, verbrauchst du einmal mehr von der Zeit, die auch so wichtig wäre, um die Oase u

bewässern, die Du auch brauchst, um es auszuhalten in dieser Welt. Und doch geht es nur so, denn die Oase, von der Hannah Arendt in ihren nachgelassenen politischen Schriften spricht, ist ein schönes, aber schiefes Bild: Eher sind wir inmitten stürmischer Prozesse von Veränderung. Sich einzurichten, gar behaglich, wo auch immer, ist darin kaum möglich. Es gilt sich zu bewegen. Das Bild vom Boot auf See, für das wir Segel setzen müssen und den Kurs bestimmen, ist besser, wenn es gilt, die heutige Lage von uns einzelnen Vielen zu verstehen. Aber auch dieses Bild ist einseitig. Gelingen wird gestaltende Veränderung nur durch Zusammenhandeln.

2.2. „Es ist etwas nicht im Lot“: Der Fall Robert Enke als Seismograph für den Zustand unserer Gesellschaft

Die Tragödie der Selbsttötung von Robert Enke wurde in erstaunlichem Maße zu einem öffentlichen Ereignis. Sicherlich, Robert Enke war eine öffentliche Person. Er hat sich mit seiner sportlichen Begabung zu Höchstleistungen getrieben, und er war im Sport- und Unterhaltungsgeschäft Fußball ungewöhnlich. Eine spezifische Kombination von Intelligenz, Sensibilität, sozialem Engagement und äußerlicher Ruhe und Gelassenheit hoben ihn nach dem in den Medien gezeichneten Bild von prominenten Vorgängern in der Position der „Nr. 1“ der Fußballnationalmannschaft sichtlich ab. Seine Depression, eine Volkskrankheit in unserer Leistungsgesellschaft, hatte er sicher auch dank dieser Fähigkeiten mit ärztlicher Hilfe zeitweilig überwinden und, als sie wieder auftrat, professionell gegenüber der Öffentlichkeit zu verbergen gelernt. Um sich als „Nr. 1“ zu behaupten, war dies wohl unumgänglich.

Statistisch ist der Typus wiederkehrender Depressionen, unter dem er litt, mit einer Selbsttötungsrate von ca. 10 Prozent verknüpft. Man kann möglicherweise auch sagen, dass auch seine besonderen Persönlichkeitsmerkmale, die ihn so herausgehoben haben, eine Rolle mit produziert haben, die ein wahrhaftig tragisches Ende für ihn unausweichlich gemacht haben. Und damit ergibt sich, für den Beobachter von außen, zumal wenn er aus eigener Erfahrung weiß, was diese Krankheit bedeutet, die Konstruktion dieses Privaten Raums in einer aufwühlenden Weise: mit seiner Frau, die ihn zu tragen versucht, das aber unmöglich dauerhaft kann, weil das professionelle Hilfe und Enttabuisierung erfordert hätte, wenn überhaupt ein Ausweg hätte möglich werden sollen. Die Biographie von R. Reng zeichnet das „allzu kurze Leben“ des Robert Enke einfühlsam nach.^{xiv}

Mit der ersten Pressekonferenz am Tag nach seinem Tod werden diese wesentlichen Merkmale des tragischen Ereignisses prägnant und zugleich betroffen machend, bekannt. Sie verstärken eine schon in Gang gekommene Welle von Empathie eminent. Es entsteht so sehr rasch öffentlich das Bild einer in der Tat ausweglosen, im engen Wortsinne tragischen Konstellation, und dies wirkt sicherlich zusätzlich katalytisch auf die dann in Gang kommende Dynamik. Wir erleben die wohl größte Trauerfeier für einen Sportler in der Geschichte der Bundesrepublik. Zigtausende Menschen bekunden spontan ihre Trauer, Sport und Politik organisieren einen „Abschied mit Eventcharakter“^{xv} als Rahmen für die echte Trauer der 35 000 Menschen, die am 15. November 2009 in das Hannoversche Fußballstadion kommen. Nicht nur Repräsentanten des Sports – und, selbstverständlich, der Kirche – sondern auch namhafte Politiker halten Trauerreden. In Zahllosen Talkshows werden Fragen aufgeworfen. Sportjournalisten, geschult in der stets gleichen medialen Aufbereitung sportlicher Events, artikulieren Betroffenheit, Fassungslosigkeit, Ratlosigkeit. Rasche Lösungen zur Vermeidung solcher individueller Tragiken werden gesucht. Ratlosigkeit bleibt weithin. Eine Frage allerdings wird kaum aufgeworfen und bleibt eigentlich unausgeleuchtet. Was macht dieses tragische Schicksal einer, wenn auch öffentlichen und öffentlich weithin anerkannten Person, zu einem Ereignis, das eine solche Welle tiefer Betroffenheit auslöst?

Die Menschen erleben die Tragödie eines ihrer Idole, vielleicht sogar einer Person, die in der Scheinwelt des Leistungssports besonders hervorsticht, auch weil sie in bestimmter Weise eher atypisch ist – eben in ihrer Mischung von spezifischer Höchstleistungsfähigkeit und Orientierung darauf, sie auch zu erbringen, und zugleich bemerkenswerter Intelligenz, Sensibilität und sozial-solidarischer Orientierung. Aus den gleichen Gründen erleben die anderen Spitzensportler um ihn herum die Tragödie als ganz besonders „unter die Haut“ gehend. Deren Erschütterung ist ja auch beispiellos. Sie tritt gesellschaftlich in Erscheinung als Erschütterung einer „Scheinwelt Fußball“, so der DFB-Präsident in seiner durchaus eindrucksvollen Trauerrede im Blick auf dessen mediale Inszenierungen - die nicht nur deshalb Scheinwelt ist und auch nicht einfach Spiegel unserer Gesellschaft, sondern besondere Zuspitzung von deren Ideologie als Leistungsgesellschaft. Aber das Ausmaß der durch das tragische Ereignis ausgelösten gesellschaftlichen Erschütterung und Resonanz ist damit in keiner Weise geklärt. Viele Fragen bleiben offen. Nur eine hinreichend differenzierte Analyse der Funktion des Sports in unserer „postindustriellen Hochleistungsgesellschaft“ kann sie zufrieden stellenden Antworten zugänglich machen.

II.

Der Philosoph und Soziologe Helmuth Plessner hat 1956 einen Essay zur „Funktion des Sports in der industriellen Gesellschaft“ veröffentlicht^{xvi} in dem er Fragen nach dem Verhältnis von Sport und industrieller Gesellschaft nachgegangen ist. Er hat dies in der für die von ihm wesentlich begründete Philosophische Anthropologie^{xvii} (Fischer 2008) charakteristischen doppelten Perspektive getan. Ihre Bezugspunkte einer historischen und soziologischen Analyse sind zum einen der Mensch in seiner exzentrischen Positionalität^{xviii} und zum anderen nach den Jahrhunderten der Aufklärung und des Fortschrittsoptimismus offen gelegte Bodenlose unseres Daseins in einer gesellschaftlichen Entwicklung, die keinerlei unhinterfragbaren außen gesetzten Ziele mehr kennt.

In dieser industriellen Gesellschaft sind, so führt er aus, zunächst einmal drei Hauptmotive dafür auszumachen, dass Menschen Sport treiben und der Sport schließlich zu einer alle Stände und Klassen übergreifenden Institution geworden ist: (1) eine Reaktion auf ein gestörtes Körpergefühl, (2) der Widerstand der Einzelnen gegen die Anonymität, in der sie in dieser Massengesellschaft verschwinden, und (3) ihr Widerstand gegen die Entfremdung aller durch die Intellektualisierung, wir würden heute vielleicht eher sagen die Verwissenschaftlichung, unseres Lebens, in dem nur im Sport nach einfachen und allen verständlichen Regeln Erfolg und Zutritt zu einer bestimmten Funktionselite geregelt sind. Die Funktion des Sports liege insofern zunächst einmal, so Plessner weiter, in der in Form einer offenen Klassengesellschaft verfassten industriellen Arbeitsgesellschaft darin, dass er „Ausgleichsreaktion unter dem Druck der spezialisierten Arbeitswelt zur Erfüllung elementarer, von ihr zugleich geweckter und gehemmter Wünsche“ ist. Ferner hat der Sport die Funktion, sogar dem Amateur die Chance auf ein Höchstmaß an Publicity zu eröffnen. „Wo sonst ist in gewissem Sinne die klassenlose Gesellschaft verwirklicht?“ In ihm „integriert sich die Masse, dem er (der Sport) die offene Klassengesellschaft als Möglichkeit vorhält und zugleich vorenthält“. Denn was die demokratische Gesellschaft durch die Niederlegung der Standes und Schichtengrenzen und Klassenschränke an Bahnen freilegt, versperrt sie auch wieder durch Steigerung des Wettbewerbs aller gegen alle. „Sie bremst, indem sie frei macht.“ Schließlich, so argumentiert er weiter, öffnet der Sport den Raum für ein gesellschaftlich gezüchtetes und zugleich an seiner Entfaltung gehemmt Bedürfnis nach Aggression. Und darüber wie der Sport diesen Raum wiederum gestaltet, nämlich nach Regeln von Fairness und Achtung des Gegners, man kann auch sagen: durch die Konstituierung von „Sportivität“ – die Plessner als Äquivalent nimmt für das, was in Feudalgesellschaften z.B. einmal Ritter-

lichkeit bedeutet hat – entfalte der Sport schließlich auch eine ethische Funktion für die Gesellschaft.

Zusammenfassend führt dies zu einer Funktionsbeschreibung, in der das Verhältnis von der als offene Klassengesellschaft verfassten industrielle Arbeitsgesellschaft und der Institution des Sports fast in einer Weise beschrieben wird, die dem Marx'schen Verständnis von Ideologie als „notwendig falschem Bewusstsein“ nahe kommt, wie die folgenden Zitate belegen, wobei dann der spezifische Blick der Philosophischen Anthropologie auf die moderne Gesellschaft zum Tragen kommt: „Die industrielle Welt und industrielle Gesellschaft hat außer den unbesehen hingenommenen christlichen Normen heute nichts mehr, was sie als Ganzes noch über sich und für wirklich verpflichtend anerkennt.“ (162) „Der Sport konnte sich entwickeln, da er gewisse Züge der Arbeitswelt mit übernimmt und in sich konserviert, unter Verzicht auf die Pflichten des Alltags.“ (163) „Wir leben heute in einer Kultur, die ihr Ziel nicht angeben kann. Wie es die mittelalterliche, die Kultur der Aufklärung, des Fortschrittsglaubens bis tief in das 19. Jahrhundert mit gutem Gewissen konnten. Die gegenwärtige Kultur kann und wagt es nicht mehr.“ (S. 164) „Wie der Sport ihr seine Form aufprägt, sie der Rekordsucht und diesen Entartungen ausliefert, so nimmt der Industrialismus, umgekehrt von ihm, den Funktionalismus und Formalismus an, der im Gewande der Ethik untadeliger Unverbindlichkeit auch da noch zu spielen gestattet, wo die Existenz auf dem Spiele steht. Um mich noch deutlicher auszudrücken: die agonale Gesinnung des Sports wirkt auf die Gesellschaft zurück und lenkt sie von sich ab, so dass sie sich selber nur noch als Wettkampf versteht, mit oder ohne Plan. Die kriegerischen Tendenzen sind weit davon entfernt, im Sport ihre fiktive Erfüllung zu finden – wie dies zum Beispiel Nietzsche noch von ihm erhoffte und mit einem gewissen Recht erhoffen durfte –, denn der Sport lebt von gestauter Aggressivität, welche das geordnete bürgerliche Leben in ihrer Auswirkung verhindert.“ (S. 164)

Konsequent endet der Essay schließlich mit den Sätzen: „Der Sport ist nicht besser und nicht schlechter als die Gesellschaftsordnung, der er entstammt und für die er einen Ausgleich darstellt. Man kann nicht sie bejahren und ihn verneinen. Was der einen recht ist, ist dem anderen billig. Sie gehören zusammen: Seine Rekordsucht ist ihre Rekordsucht. Man wird ihn nicht ändern, ohne den Mut und die Kraft zu haben, auch sie zu ändern. Er ist ihr Gegenbild und sie seine Gegenwelt, und das Urteil, das ihn verdammt oder bewundert, verdammt oder bewundert auch sie.“ (S. 166)

III.

Helmut Plessner hat seinen Aufsatz dieses Titels im Jahre 1956 geschrieben – zu Zeiten, da sich die industrielle Gesellschaft in den fortgeschrittenen westlichen Ländern nach dem zweiten dreißigjährigen Krieg in Europa gerade neu entfaltete, sich auf seine „goldenen Jahrzehnte“ des Fordismus noch zu bewegte und der Sport in wesentlichen Teilen – zumindest offiziell – noch Amateursport gewesen ist. Das hat sich geändert. „Der Fußball – so schreiben die Herausgeber eines Schwerpunktthefts zum Thema „Sport als ideologische Macht und kulturelle Praxis“, der Zeitschrift Argument -, der mit unverschämter Bescheidenheit ‚die schönste Nebensache der Welt‘ zu sein beansprucht, hat einen Weltverband hervorgebracht, der mehr Nationen unter seinem Dach vereinigt als die UNO. Wie ein Monarch residiert sein Präsident in Zürich.“^{xix} Wir finden hier Aufsätze, in denen der Sport heute, also fünfzig Jahre nach der grundlegenden Analyse von H. Plessner, als „globale Schlüsselin industrie“ und als ein soziales Feld neben dem politischen Feld untersucht wird^{xx}, oder in denen, in einer Reflexion der materialreichen Studie von P. Dietschy über die Geschichte des Fußballs schlüssige Bezüge zu der Zivilisationstheorie von N. Elias hergestellt werden, und wir so z.B. erfahren, weshalb H. Plessners „Sportivität“ sich gerade in der englischen Gesellschaft beispielhaft durchsetzte^{xxi}, oder einen Essay, in dem über das Fußballstadion als Ort, der Bindungen erzeugt, und als Raum, der trotz zunehmender Überwachung auch Freiräume eröffnet, reflektiert wird.^{xxii}

All dies sind wichtige und interessante Analysen zur Funktion des Sports als kultureller Praxis. Aber sie alle erreichen nicht die Schärfe der Analyse Plessners, insbesondere im Hinblick auf die ideologische Funktion des Sports – und diese wiederum wird besonders gut sichtbar in ‚Krisensituationen‘. Und eine solche war die Selbstdötung von N. Enke im Hinblick auf eben diese ideologische Funktion. Und dabei muss man sich die seit dem Aufsatz von H. Plessner, geschrieben um die Mitte der 1950er Jahre, eingetretenen Veränderungen hinsichtlich der Bedeutung dieser ideologischen Funktion des Sports klar machen, die sich u.a. erkennen lassen daran,

- dass der Sport in vielfältiger Weise organisatorisch und institutionell befestigter Teil unseres gesellschaftlichen Lebens geworden ist,
- dass die Politik die Regelsysteme des Sports ebenso wie die großen sportlichen Events vielfältig ganz gezielt nutzt, um Präsenz zu zeigen und um politische Anliegen mit wohlfeilen Vergleichen aus einem bedeutenden Feld der Popularkultur wirksam zur Sprache zu bringen

Man kann sich diese Veränderungen leicht vor Augen führen. Es ist inzwischen fast ein Gemeinplatz, dass der Gewinn der Fußballweltmeisterschaft 1954 hoch bedeutsam für das Selbstverständnis der BürgerInnen der noch jungen Bundesrepublik Deutschland gewesen ist. Allerdings, der damalige Bundeskanzler Konrad Adenauer wäre denkbar weit davon entfernt gewesen, ein Fußballspiel als auch für sich und seine Politik geeignete Bühne zu begreifen – seine öffentlichen Inszenierungen außerhalb des politischen Feldes waren eher die des Rosenzüchters oder des Urlaubers am Comer See. Die Bundeskanzlerin A. Merkel hingegen rückt, hier auf den Spuren von Helmut Kohl, den Heroen des Fußballs schon so sehr auf die Pelle, dass sie ihnen gar in die Umkleidekabine folgt. Persönliche Anwesenheit bei wichtigen Spielen sowie deren die Kommentierung wenigstens in Form einiger gängiger allgemeiner Sprechblasen gehört inzwischen augenscheinlich zu den offenkundigen medialen Erwartungen, die selbstverständlich auch bedient werden.

Die damit exemplarisch umrissenen Veränderungen sollte man sich vergegenwärtigen, wenn man Plessners Artikel heute wieder zur Hand nimmt, um sich über die Frage Klarheit zu verschaffen, weshalb heute eine persönliche Tragödie eines prominenten Profi-Sportlers, wie die Robert Enkes, eine solche gesellschaftliche Resonanz auslösen kann. Wenn die öffentliche Trauer um die Selbsttötung des Torwarts der deutschen Fußballnationalmannschaft eine Dimension erreicht, wie sie in dieser Republik allein beim Tode ihres ersten Kanzlers zu beobachten war, in dem für viele Bürger die Integrations- und Vaterfigur aus ihrer Gründungsphase verkörpert worden ist, dann ist das zunächst einmal ein soziales Faktum, das größere Aufmerksamkeit verdient. Hier muss ein Ereignis vorliegen, das tatsächlich von ganz besonderer gesellschaftlicher Bedeutung ist – und mit dem eine bemerkenswerte Unfähigkeit der einschlägigen professionellen Kommentatoren einhergeht, eben dieser gesellschaftlichen Dimension des Ereignisses gerecht zu werden.

Will man an Plessners Analyse anknüpfen, muss man sich zunächst klar machen – sofern man den Kriterien seiner historisch-soziologischen Analyse heute gerecht werden will -, was sich in den fünfzig Jahren seither verändert hat. Bündig formuliert würde man vielleicht die folgenden Aspekte hervorheben: Das Zeitalter der fordristischen Massenproduktion hat sich erst in den 1960er und 1970er Jahren zu voller Blüte entfaltet und im Ausgang seiner „golden Jahrzehnte“ haben sich neue tief greifende Umbrüche vollzogen, die wohl am treffendsten als ein weiterer massiver Schub der Ökonomisierung unserer Gesellschaft gefasst werden können. Maßgebliche Regeln der institutionell verfassten Arbeitsgesellschaften der Wohlfahrtsstaaten der ersten Nachkriegsjahrzehnte, die dem freien Wettbewerb Grenzen gesetzt hatten, sind erodiert. Und insbesondere mit dem neoliberalen Roll-Back der jüngsten

Jahrzehnte ist ein Verständnis dieser Gesellschaft von sich selbst, in dem sie sich nur noch als Wettkampf versteht, massiv geschärft worden. Die umgangssprachliche Redewendung von der „Ellenbogengesellschaft“ bringt das ganz treffend zum Ausdruck.

Im Sinne der Wechselwirkungen von immer noch als offener Klassengesellschaft verfasster, inzwischen allerdings zunehmend postindustrieller Gesellschaft und Sport, sind funktionalen Bezüge und die Strukturen, in denen sie sich ausprägen, eher schärfer hervorgetreten – und in ihnen werden zugleich neue krisenhafte gesellschaftliche Entwicklungen deutlich:

- In der Sphäre des Sports als einer Schein- und Gegenwelt zur Wirklichkeit des Alltags der industriellen Arbeitswelt wird uns täglich das ideologische Selbstbild unserer exzessiven Leistungsgesellschaft vor Augen geführt: „Du musst alles geben, dann wirst Du schließlich das Glück zwingen.“
- Das Streben nach Erfolg, das in dieser Deutung zusammenfällt mit individuellem Glück, wird hier vorgelebt – und zugleich wird so die Ziel- und Bodenlosigkeit des Selbstlaufs unserer Gesellschaft der Aufmerksamkeit entzogen.
- Der Sport wird dazu in einem Maße zu einem medial inszenierten Teil unserer Gesellschaft, wie man sich das zu Zeiten Plessners wohl noch kaum vorstellen konnte. Und die Massen, gerade auch diejenigen einzelnen Vielen, denen die wirkliche Welt keine Chancen zu Aufstieg und herausgehobener Anerkennung eröffnet werden – und zwar mittlerweile wieder sehr viel schärfer als vor 50 Jahren – werden zugleich in diese Inszenierungen hineingezogen, die sehr wohl an das antike „Brot und Spiele“ erinnern.
- In den lokalen Zeitungen rangiert der Sportteil inzwischen in seiner Bedeutung – und jedenfalls in seinem Seitenumfang - womöglich noch vor dem Politik- und dem regionalen Nachrichtenteil. Insbesondere wird hier von Woche zu Woche das letzte Spiel der örtlich bedeutendsten Fußballmannschaft zunächst nachbereitet und dann das Ereignis des nächsten großen Spiels systematisch neu aufgebaut.
- Es sind also neue, exzessivere Formen, über die sich „die Masse integriert“, der der Sport „die offene Klassengesellschaft als Möglichkeit vorhält und zugleich vorenthält“. Es sind zu einem kaum zu unterschätzenden Teil die wöchentlichen Sportereignisse, die den Alltag und die großen internationalen Events, die längere Zeitrhythmen mit strukturieren.

Wenn es weiterhin stimmt, dass der Sport die von H. Plessner beschriebene ethische Funktion für die Gesellschaft hat, dann muss man wohl auch darüber nachdenken, was es bedeutet, wenn – gerade im Fußball – Fankulturen, wie sie in den letzten 20, 30 Jahren entstanden

sind – geradezu den Charakter einer säkularisierten Religion annehmen konnten, so dass der Kampf ihrer Helden für manche Fans geradezu zum Anlass eigener bekenntnishafter Auseinandersetzungen annimmt, weshalb mittlerweile jedes Fußballwochenende zum Anlass polizeilicher Großeinsätze geworden ist. Eine Krise der ethischen Funktion des Sports wird u. a. hier sichtbar. Wenn dann noch Themen wie Wettbetrug die Schlagzeilen des Fußballsports beherrschen, oder wenn dem Publikum vor Augen geführt wird, dass ggf. „die Hand Gottes“ gegen alle Regeln von Fairness und Sportivität das Ergebnis bedeutender Fußballspiele verfälschen kann und wenn ein dann bisweilen schwer nachzuvollziehendes Regelwerk dies doch zulässt, dann kann es allerdings auch passieren, dass die ethische Funktion des Sports Schaden nimmt und die Leute nur noch sagen können, dass es hier auch nicht mehr viel anders zugehe als z. B. bei der inzwischen ruchbaren Selbstbereicherung so mancher Banker oder Manager.

Zugleich ist dieser Sport zunehmend durch jene Pathologien gekennzeichnet, die auch die Gesellschaft prägen: Ein zunehmend entgrenzter Leistungsdruck, dem die Einzelnen in einem nahezu schrankenlosen Wettbewerb ausgesetzt wird, befördert Leistungssteigerung durch Einnahme von Aufputschmitteln. Doping findet hier wie dort statt, wird aber vor allem im Sport zum Problem, weil er hier das ethische Prinzip der Fairness in Frage stellt. Der sportive Charakter, den der Sport ausprägen und der Gesellschaft als Vorbild anbieten soll, steht mittlerweile infrage.

Im Maße wie heute aus einem überdrehten, sich scheinbar selbst beschleunigenden gesellschaftlichen Prozess heraus, dessen treibender Kern die entfesselte Ökonomie der Gesellschaft ist, solche Pathologien entstehen und u. a. Depression zur Volkskrankheit geworden ist, die weithin verdrängt wird, wird nun aber eben der Sport von all denen benötigt, die ihr Alltag aufzureiben droht. Er ist als Gegenwelt Scheinwelt. Er überspitzt noch den Konkurrenz getriebenen Wettstreit aller gegen alle, und er inszeniert ihn immer wieder als regelgerechtes Spiel, an dem wir alle teilhaben sollen – wenigstens als Zuschauer, als Kulisse, als Fans, die ihrerseits die professionellen Berichterstatter in den Medien benötigen, die wie der antike Chor die auf der Bühne agierenden Helden kommentierend begleiten. Meisterschaftsfeiern, wie sie bislang unvergleichlich, gerade in meiner Wahlheimat Dortmund zelebriert werden, sind natürlich Inszenierungen einer bemerkenswerten Unbeschwertheit. An diesem einen Tag erleben Hunderttausende in zugleich fiktiver wie realer Gemeinsamkeit mit ihren Heroen das Gefühl, die herausgehobenen Ersten zu sein – und fast scheint es so, als sei der Mensch im Spiel hier erst ganz er selbst. Aber sie spielen ja nicht. Sie treten nur für einen kurzen Moment aus der bloßen Zuschauerrolle des zahlenden Konsumenten heraus – und

finden sich vermutlich am folgenden Tag eher verkatert in ihrem jeweiligen wirklichen Leben wieder.

Wenn nun dieser schöne Schein zerbricht, dann haben wir es nicht mehr nur mit den zahlreichen Phänomenen latenter Krisenentwicklungen zu tun. Dann bricht vielmehr die Katastrophe herein. Wenn einem der erfolgreichen und bewunderten Helden in der Gegen- und Scheinwelt des Sports nicht mehr gelingt, was uns doch gerade dort als immer noch möglich vor Augen geführt wird und was uns doch zugleich in unserem wirklichen Leben beständig äußerste Kraftanstrengungen abfordert, und, wenn es dort misslingt, im Bereich des Privaten verborgen verbleibt - auch weil die Sphäre der Politik, in der ja Privates und Öffentliches vermittelt werden sollten fortschreitend krisenhaft erodiert -, dann werden die vielfachen Katastrophen unseres Lebens plötzlich gebündelt als große Katastrophe eines öffentlichen Lebens vor aller Augen sichtbar. „Etwas ist nicht mehr im Lot“, wie der damalige niedersächsische Ministerpräsident und heutige Bundespräsident in seiner Trauerrede bemerkenswert pointiert formuliert hat – freilich ohne uns Hinweise darauf zu geben, was denn dieses „Etwas“ ist. Die plötzliche – und im Licht dieser Analyse keineswegs überraschende –, tiefe und echte Trauer der Vielen – und ebenso die der wirklich schockierten Mitspieler, die ja selbst öffentliche Personen sind - zwingt zum Innehalten. Und sie bedarf selbst der Inszenierung, um den Abgrund zu überbrücken, der sich in dem Augenblick auftun kann, in dem das Bild jener Schein- und Gegenwelt einen tiefen Riss erfährt, die der Sport als Ideologie, ganz im Sinne des Marx'schen Verständnisses von einem notwendig falschen gesellschaftlichen Bewusstseins, von unserer sozialen Wirklichkeit produziert: Selbst hier, wo wir die Helden einer sportlichen Funktionselite bewundern können, gilt nicht, dass Du das Glück zwingen kannst, wenn Du alles gibst. Unser eigenes Elend, das wir gerade im sportlichen Event vor uns selbst zu verbergen suchen, ist auch unter unseren dortigen Helden präsent. An die Stelle des „Sommermärchens“ tritt unversehens ein besonders trostloser November-Volkstrauerntag. Und nach dieser krisenhaften Unterbrechung folgt selbstverständlich die Rückkehr zum business as usual, kommen die nächsten Meisterschaftsrunden und die Großevents mit ihren jeweiligen Dramaturgien – den Inszenierungen der medialen Spektakel und der Besetzung der öffentlichen Räume in den Stadien, und angesichts der hohen Eintrittspreise bei einem sich wandelnden zahlenden Publikum für „the peoples sport“ in den zusätzlich bereitgestellten „Fanmeilen“ für das „public viewing“.

Das Innehalten war im hier in Rede stehenden Fall sicherlich ungewöhnlich ausgeprägt. Ich kann mich z.B. an keine andere Absage eines Fußballländerspiels aufgrund eines persönlichen Trauerfalles erinnern, ja es gab Spiele, die nach Unglücken mit Todesfolge unter den

Zuschauern fortgesetzt wurden. Die spontane Trauerzug und die Trauerfeier in der AWD-Arena waren eindrucksvoll und haben manche tief berührt. Danach aber wird der Alltag weiter gehen, wie gewohnt – in der Gesellschaft und in unserem hochgradig kommerzialisierten Sport. Das Motto des Namensgebers des Hannoverschen Stadions: „Mehr Tore, mehr Siege, mehr Netto!“ gilt, und insofern haben auch die Sätze ihre Gültigkeit behalten, mit denen Helmuth Plessner 1956 seinen Essay beschlossen hat: „Der Sport ist nicht besser und nicht schlechter als die Gesellschaftsordnung, der er entstammt und für die er einen Ausgleich darstellt. Man kann nicht sie bejahren und ihn verneinen. Was der einen recht ist, ist dem anderen billig. Sie gehören zusammen: Seine Rekordsucht ist ihre Rekordsucht. Man wird ihn nicht ändern, ohne den Mut und die Kraft zu haben, auch sie zu ändern. Er ist ihr Gegenbild und sie seine Gegenwelt, und das Urteil, das ihn verdammt oder bewundert, verdammt oder bewundert auch sie.“ Was heute ansteht – und dafür ist die gewaltige öffentliche Resonanz der tragischen Selbsttötung Robert Enkes ein Symptom -, ist eine Infragestellung jener exzessiven Leistungsgesellschaft, für die der Sport Ideologie im Sinne notwendig falschen gesellschaftlichen Bewusstseins ist.

2.3. Schwarzes Land. Abstand der Zeit – Möglichkeit des Verstehens

„In Wahrheit kommt es darauf an, den Abstand der Zeit als eine positive und produktive Möglichkeit des Verstehens zu erkennen. Er ist nicht ein gähnender Abgrund, sondern ist ausgefüllt durch die Kontinuität des Herkommens und der Tradition, in deren Lichte uns alle Überlieferung sich zeigt.“

Hans Georg Gadamer

Schwarzes Land

Fast unmerklich strömen die Fluten des großen Flusses gegen das ferne Meer. Im Blick auf die Feluke, die gemächlich stromaufwärts kreuzt, nimmt man fast keine Bewegung des Wassers wahr. Die großen Kreuzschiffe sind am Ufer festgemacht. Die trockene Hitze des späten Nachmittags lastet schwer auf dem Sonnendeck. Dicht neben mir spielen drei Reisende Skat, sind beschäftigt mit sich und einigen bunten Bildern später europäischer Adliger. Die Alte mit diesem abweisenden, starren, keine Regungen zeigenden Gesicht, verschlossen, kaum mehr offen für wirklich Neues, ist in ihren Roman versunken oder in eine ferne Erinne-

rung. Ich wische den kurzen Gedanken an meine Mutter bei Seite, den dieses Gesicht hervorruft, will die Erinnerung an den Tod, da wo er nach Jahrzehnten mein Leben wirklich ganz nah berührt hat, nicht an mich heranlassen. Aber tatsächlich, fast ebenso teilnahmslos liegt die da in ihrem Liegestuhl. Vielleicht träumt sie einen kleinen Traum von einer anderen Wärme, liebender Nähe gegen ihre Einsamkeit, hat keinen Blick für das grüne Zuckerrohr und die Dattelpalmen am gegenüberliegenden Ufer, die sandgraue Felswand mit ihren leeren, schwarzen Höhlenaugen, die sich dahinter erhebt, die Abendsonne, die sich langsam gegen den flach hingestreckten Berg Rücken senkt, die große erhabene Stille dieser Flusslandschaft, zugleich Leben spendend, fett und nährend, sieht nicht das Falkenpärchen, das auf der sanften Abendbrise gleitet, die Farbenspiele, die Geborgenheit malen unter dem hoch überwölbenden Himmel, und doch zu beiden Seiten bedrängt und bedroht vom Chaos der Wüsten, von Seths Reich, von den Mächten der Finsternis.

Nur noch eine kurze Zeitspanne und Nut, die große Mutter und Quelle aller Nahrung endet auch diesen Tag. Sie wird die Sonnenscheibe verschlingen wie auf den Bildern in den Gräbern im Tal der Könige, diese Scheibe, die wie an allen Abenden nun langsam errötet, sich ein wenig zu dehnen scheint und nun in den Blick genommen werden kann, ohne abschattende Hand und ohne ein verdunkelndes Glas. Aton, die Sonnenscheibe des alten Ägypten, immer wieder in Stein geschlagen in den Tempeln von Karnak und Luxor, Edfu, Philae oder Abu Simbel, über dem Haupt von Isis, eingespannt zwischen den Hörnern der himmlischen Kuh, einem Symbol von Fruchtbarkeit, Aton verbreitet noch Wärme und Glanz gegen Ende eines Tages, mit Leben prall gefüllt. Und wenn die Sonnenscheibe verschwunden ist, die Nacht über, auf der Unterseite der Welt, bis Nut sie neu gebären wird am kommenden Morgen, dann muss der Kampf geführt werden zwischen Gut und Böse, um die göttliche Schöpfung aus dem Chaos heraus. Immer neu, in einer jeden Nacht wird er so ausgefochten von den Göttern, auf Leben und Tod. Ich lasse den Gedanken abreißen. Für einen kurzen Moment nur hat er sich mir aufgedrängt. Die alten Ägypter wussten darum, wie bedroht die Schöpfung ihrer guten Götter war, ihr schwarzes Land, ein schmales Band des großen Stroms, der den schwarzen Nilschlamm an die Ufer schwemmte, fruchtbare Erde, geheiligt vielleicht durch den Körper des toten Gottes Osiris, aufgeteilt auf die vierzehn Provinzen ihres Landes, bestellt von den Fellachen und wohl verwaltet von den hohen Priestern und von Pharao. „Kein Volk ist frömmere, gesünder und glücklicher als das ägyptische“, schreibt der antike griechische Geschichtsschreiber Herodot über die alten Ägypter und ihr Land, das sich dahin zieht zwischen den unabsehbaren Wüsten im Osten, wo Aton aufstieg am Morgen und wo sie ihre Hütten, Wohnstädte und Paläste am Ufer des Flusses bauten aus gebranntem Lehm, und der gleichen Ödnis im Westen, wo Nut ihn jeden Abend verschlang und wo

sie ihre Nekropolen errichteten und Bestattungstempel, in den Fels geschlagen, aus Sandstein gehauen oder auch aus dem härteren Granit, überdauernde Symbole gegen den Tod, Feiern der Auferstehung, eines göttlichen Funkens in den Menschen, in Pharaos leuchtend, verkörpert von Horus, der Isis und des Osiris Sohn, der Seth bezwingt, von dem Falken, der seine Beute schlägt und aufsteigt gegen die Sonne, die große Spenderin allen Lebens an den Ufern des Nils.

Ich lehne mich an die Reling, mein Blick folgt der Sonnenscheibe, rasch halb schon verschwunden hinter dem flachen Berg Rücken, dem nun schärfer zu erkennenden Grat. Schnell wird sie dahinter verschluckt in diesen Breiten. Erste Lichter werden gleich aufflammen an Deck des Schiffes und am östlichen Ufer, wo sich auch heute die Stadt noch erstreckt, die einmal die Metropole war des mittleren Reiches, in der das alte Ägypten, das glückliche, von dem Herodot geschrieben hat, noch gegenwärtig ist, wie an keinem anderen Ort. Über das Glück oder Unglück des heutigen Ägypten weiß ich wenig als Tourist. Die Reiseführer sind da eher nichtssagend. ## Ich habe seine Bilder in mich aufgesogen, das bunte Treiben im Basar, die Menschen gelassen ihren Tag lebend, oft ein fröhliches Lächeln auf dem Gesicht, die Schalen mit Gewürzen, deren Duft selbst ich noch spüren konnte, dessen Nase leider schon weniger empfänglich ist für die Düfte dieser Welt, die Stände mit Obst und Gemüse, den Metzgerladen mit dem halben gehäuteten Schaf in der offenen Eingangstür, von Fliegen umschwärmt; das Lärm der Kinder, meist farbenfroh gekleidet, den Touristen in ihren Kutschenschuhen zuwinkend, um ein wenig Bakschisch, am besten einen Kugelschreiber bittend, sich als Fotomotiv anbietend dafür; die Häuser, auch heute mit Wänden aus Ziegeln von gebranntem Lehm versehen, aber eingesetzt in Gerüste aus Stahlbeton, deren stahldrahtfingrige Spitzen sich in den Himmel recken. Die Enkel, die heute noch barfüßig und in bunten Kleidern auf der Straße spielen, mögen da einmal ein weiteres Stockwerk bauen, wenn sie Wohnraum benötigen und wenn das Geld ausreicht, der Strom, der Touristen nicht versiegte und die Bank von Kairo, die in einem der neuen Paläste residiert an der Uferpromenade, zwischen neuen Hotels und König Faruks altem Winterpalast, bereitwillig Kredite gibt. Andernfalls bleibt es so stehen, das Haus, unfertig wie fast alle, die man sehen kann hier in dieser Stadt und den anderen kleineren Städten am großen Strom; nichts verwittert hier leicht in dieser heißen, trockenen Luft.

Renate ruft von weitem. Über die rechte Wendeltreppe erreicht sie das Sonnendeck. Der Fotoapparat hängt noch um ihren Hals. Ihr Gesicht ist entspannt. Die Erlebnisse und Besichtigungen dieser Urlaubswoche, die vielen einprägsamen Bilder, Foto für Foto und Film für Film festgehalten, haben sich vor die bedrohliche heutige Welt geschoben, jenseits des Horizonts.

zonts, im nahen Gazastreifen oder im Jordantal, wo Hubschrauber und Panzereinsätze antworten auf die Selbstmordattentate junger Muslime, staatlicher Terror, dem aber niemand diesen Namen geben mag, gegen den Terror der Machtlosen in den Flüchtlingslagern der Palästinenser, den Terror junger Gefolgsmänner der Hamas, oder vor die Bilder aus dem ferner Hindukusch, wo seit fünf Tagen Bombenteppiche fallen auf die Stellungen der Taliban, Vergeltung geübt wird gegen einen „Schurkenstaat“, Kriegseinsätze weit außerhalb unserer heutigen zivilisierten Welt, deren Führer von Ausrottung spricht des Terrors, der sie bedroht; Krieg führt gegen den schwer greifbaren Terror in fremdem Land, symbolisch bedeutsamer als die Polizeiaktionen gegen die Schläfer in den westlichen Metropolen selbst. Handlungsfähigkeit und –entschlossenheit gilt es zu demonstrieren, das soll die Ängste verdrängen, die seit dem 11. September hereingebrochen sind über die Menschen. Die Fernsehbilder, die wir in unseren Kabinen gesehen haben, die hier alle Touristen auf vielen Kanälen empfangen können, bieten nur wenige immer gleiche Bilder von Bomben- und Raketen einschlägen und die immer neuen Versicherungen der westlichen Politiker, ihre Antiterrorallianz werde halten, die gewählten militärischen Mittel würden Wirkungen zeigen. Über den pflegenden Umgang mit den Ressourcen unserer Welt, eine klügere, besonnene Politik, die auf die Ursachen des Terrors zielt, sprechen die Herrschenden kaum. Im Blick aus dem fernen Westen, wo Weltmachtpolitik geschieht, eng verpflichtet den Interessen der alten Industrien, geht es um kurze Sicherheit für Endverbraucher. Die Menschen könnten beruhigt sein, alles Menschenmögliche werde für ihre Sicherheit getan in dieser Welt, in der Sicherheit wie Risiken allein noch gegründet sind auf das Handeln der Menschen selbst – und in der nur Wenige die Sorge beschleicht, dass er neue Ungeheuer gebären könnte, der Schlaf der Vernunft. Das rote Aufleuchten der Explosionen auf den Fernsehschirmen; es suggeriert Wirkungen wie bei jedem harmlosen Videospiel, klinisch sauber, weit entfernt, Kolateralschäden? Nicht mehr als ein schwieriges Fremdwort. Und die mit Maschinenpistolen bewaffneten Polizisten hier, so zahlreich und selbstverständlich im Alltag präsent, dass Du sie schon nach einem Tag kaum mehr bewusst wahrnimmst – welche Untiefe eines autokratisch regierten Landes wären dahinter zu vermuten. Unser touristischer Blick sieht darüber hinweg. ##

Auch das verblassende Licht des Abendrots malt rötliche Farbtupfer. Auf Renates Wangen leuchten sie lebendig. Sie lächelt, als ich ihr zurufe, für Fotos dieses Sonnenuntergangs auf dem Nil sei es nun schon zu spät. Sie hat die Fotos vom unteren Deck aus gemacht, gegen das Segel der Feluke. So gut müsse ich sie doch kennen, um zu wissen, dass ihr ein solches Missgeschick nicht unterlaufe, nie. Mit etwas resigniertem Lächeln stimme ich ihr zu. Natürlich, viel zu systematisch und planvoll ist sie in ihrem Handeln, immer, auch noch an so einem Urlaubstag. Sich treiben zu lassen, dahin zu gleiten etwa, wie eben die beiden Falken

auf der leichten Abendbrise, das ist kaum vorstellbar bei ihr. Sie tritt kurz zu mir herüber, wir lehnen uns aneinander, eine kurze Berühring der Hände, flüchtige Nähe, ein kurzes Lächeln auf unseren Gesichtern. „Er hat hier versonnen gestanden, wie meistens am liebsten allein“, denkt sie wohl. Vielleicht schweifen ihre Gedanken zurück in den gerade versinkenden Tag. In der Alabasterwerkstatt vor dem Tal der Könige hat sie sich geärgert, als ich mir zuletzt doch von einem jungen Mann etwas Bakschisch entlocken ließ, und noch ärgerlicher war es für sie, dass sie die kurze Straße unmöglich allein hinuntergehen konnte für einige Fotos. Alle drei Meter ein Händler oder ein Kind, keine Ruhe für gelungene Bilder angesichts von so viel Zudringlichkeit in der Hoffnung auf ein gelungenes Geschäft. Ihr blieb nur der rasche Rückzug zum Bus. Und von dort sah sie, wie ich ein Trinkgeld gab, praktisch für nichts, war erbost, sah ihren schönen Morgen so empfindlich gestört. Jetzt noch wischt diese Erinnerung ihr das Lächeln vom Gesicht. Sie wendet sich zur Seite und sieht Malves, das ältere Ehepaar mit dem wir regelmäßig am Esstisch sitzen bei den Mahlzeiten. Sie haben einen Platz gefunden etwas weiter rechts auf dem Sonnendeck.

Fritz Malve trinkt seinen Tee und erzählt: „Apropos Teetrinken...“, da kennt er auch einen Witz. Es sind Witze der angenehmeren Art, die die anderen Reisenden durchaus erheitern können. Renate tritt hinzu und setzt sich an ihren Tisch. Sie sprechen über den vergangenen und den kommenden, ihren letzten Tag hier am Nil. Sie werfen einen Blick auf den Swimmingpool am anderen Ende des Sonnendecks, wo ihr Enkel und unser Sohn sich gerade abtrocknen nach einem erfrischenden Bad. Am heutigen Tag haben die beiden das volle Besichtigungsprogramm mit durchgezogen, vielleicht etwas viele Tempel, Säulen und Obelisken für ihren Geschmack, aber alles in allem auch aus ihrer Sicht eher cool; gelegentlich auch etwas Spaß mit den fliegenden Händlern, mit denen sie sich einen Jux machen wollten. Dass für die dieser Handel der harte Alltag ist ihres Broterwerbs, geht ihnen nicht recht ein. Sie machen Ferien, neugierig, auf Abenteuer aus, unbefangen, kontaktfreudig, schon am zweiten Tag bei einer ägyptischen Familie zu Haus: „Endkorrekt diese Ägypter“, wird Felix mir später sagen. Tee haben ihre Gastgeber angeboten und Sonnenblumenkerne, mit Haschisch hätten sie auch gedient, angeboten haben sie sogar eine Frau, in Ägypten auf dem Land heiraten die Mädchen mit 13 oder 14 Jahren, aber vielleicht waren das auch nur leere Worte. Den Jungen haben der Tee und die Sonnenblumenkerne genügt. Der Fernseher lief und ihre neuen arabischen Freunde haben geschimpft über die Bomben der Amis auf Afghanistan. Die ägyptischen Zeitungen sind voll von Berichten über diesen Krieg, und in diesen Berichten sind die Araber und die Muslime die Opfer, wie immer seit mehr als einem Jahrhundert, ist Bin Laden der Held, der einem technisch überlegenen und arroganten Feind die Stirn bietet, dessen Schuld an den Terroranschlägen noch keineswegs bewiesen ist. Empö-

rung nach mehr als einem Jahrhundert des Gefühls, zurückgesetzt zu sein von einer selbstgerechten westlichen Kultur, durchzieht hier die veröffentlichte Meinung, vielleicht auch vermischt mit ein wenig Selbstmitleid. Und natürlich haben die Gastgeber der beiden am Ende etwas Bakschisch erwartet, auch wenn die beiden Jungens zu verstehen gaben, kein Geld bei sich zu haben. Also haben sie sie zum Schiff zurück begleitet und Felix hat bei mir ein paar Dollarscheine locker gemacht, einmal mehr sehr zum Ärger von Renate, auch wenn sie dieses Mal zugestimmt hat.

Zwischen Renate und den Melves entwickelt sich ein Gespräch. Ich blicke zu ihnen hinüber, halte mich aber noch abseits. Ich bin im Augenblick lieber für mich, auch wenn ich dieses ältere Ehepaar als Reisebekanntschaft durchaus mag. Vielleicht etwas zu viele Witzchen, die er erzählt, und vielleicht etwas zu viele Kulturreisen in alle Erdteile dieser Welt, über die beide berichten, vor allem aber er, meist sehr lebendig und bisweilen etwas oberflächlich zugleich. Aber irgendwie ist das schon legitime Ablenkung im Herbst eines Lehrerlebens, das ganz der Sorge für lernbehinderte Kinder galt, geistig oder körperlich, das wohl auch ein geglücktes Leben war. Konservative Zeitgenossen sicherlich, zu Hause im Ruhrpott fest eingebunden in ein christlich soziales Milieu, das es hier auch immer noch gibt, mit vielfältigen Bezügen und Kontakten, von denen beide berichten und die vor allem er zu nutzen wusste bei Aufbau und Leitung seiner Lernbehindertenschule, mit beiden Beinen im Leben, wie man so schön sagt, sozial verantwortungsvoll und mit noch sicheren Gewissheiten in dieser schwierigen, immer unübersichtlicher werdenden Welt, schimpfend darüber, dass die heutige Ausbildung der Pastoren womöglich nur noch gelehrt Haiden produziere. Als Achmed, unser Reiseleiter, der stolz ist auf die alte Kultur seines Landes und sicherlich ein gläubiger Muslime, von Echnaton erzählt hat vor einigen Tagen, von dem Häretiker unter den Pharaonen, der in der Leben spendenden Sonne, in Aton allein, die Götter verehren wollte, Monotheist in der sonst mit Tiersymbolen angefüllten Vorstellungswelt, der altägyptischen Welt der Neter, der vielen Götter, oder vielleicht doch nur der vielen Aspekte von Re, dem kosmisch-schöpferischen Urimpuls, dem immer nur einen göttlichen Prinzip, da hat er aufgehört. Aber er hat nicht darüber nachgedacht, ob sich nicht manche, vielleicht sogar viele wichtige Motive seiner christlichen Religion schon finden in den Mythen der alten Ägypter, Isis und Horus, ihr Sohn, der für die Wiedergeburt, die Auferstehung steht, auch abgebildet als Mutter mit dem Kind auf dem Schoß, oder der Mythos ihrer Empfängnis, der in verschiedenen Bildern erzählt worden ist. Ägypten, Quelle aller Weisheit für die alten Griechen selbst, ist für ihn ausgespart, dort wo es um die Wurzeln geht der abendländischen Kultur, ganz in deren eigener Tradition. Der Gott des Alten Testaments, der Auszug aus Ägypten, der Gott seines auserwählten Volks, mächtig gegen die Götzenbilder Ägyptens, gegen das goldene Kalb,

oder die griechische Polis und Philosophie, z. T. versunken in den Trümmern der großen Bibliothek von Alexandria, wiedergekehrt in das Abendland in den Tagen der Renaissance, nicht zuletzt über den Umweg arabischer, orientalischer Gelehrsamkeit, sichtbar in einem kurzen Augenblick einer multikulturellen Welt, von der in Andalusien noch Granada zeugt, von der Alhambra überragt, und wieder aufgeblüht in der europäischen Aufklärung, das Handeln des Menschen, mit Kant auf die Vernunft gestellt und zum Glauben in die Haltung des „als ob“, alles dies will nichts wissen von dieser noch älteren Kultur, gebraucht allein die ehrwürdigen Ruinen ihrer Tempel und Nekropolen als touristische Attraktion.

Achmed, der mit dem anderen ägyptischen Reiseleiter zusammensitzt und einen Fruchtsaft trinkt, wird wenig wissen von der europäischen Aufklärung und ihren Wurzeln. Er hat das positive Wissen der Ägyptologen gelernt. Über die vielen ungelösten Rätsel, die offenen Fragen und die, die noch ungestellt sind und hinter den scheinbaren Gewissheiten liegen, muss er nichts wissen. Wann und weshalb Pharao als handelnder Gottkönig mit zwei rechten Händen dargestellt wird, wann als empfangender Mittler der Götter gegenüber den Menschen mit zwei linken, ob der Sphinx zu Zeiten von Chephren erbaut wurde, 2500 Jahre vor unserer Zeitrechnung, oder aber viel älter ist, Zeuge einer älteren Kultur, die unter den Regengüssen nach der letzten kleinen Eiszeit versank, 12000 Jahre vor unserer Zeit, wie alt die Pyramiden tatsächlich sind und ob ihr Zweck allein oder überhaupt der von Königsgräbern war, ob und wie die Ägypter schon während der Bronzezeit in Granit zu meißeln vermochten, ob ihre Kultur also nicht jünger sein muss, als allgemein dargestellt, alles dies sind Fragen, die ihm kaum jemand stellen wird. ##

Achmed hat Ägyptologie und die deutsche Sprache studiert, er hat seine Erfahrungen als Reiseführer gemacht, er schöpft aus einem großen Wissensfundus, der ihm helfen soll, heute erfolgreich zu sein. Die Reisenden, von denen er sein Trinkgeld erhält, suchen Entspannung, Abwechslung und wohl dosiert, ein wenig Kultur, sie wollen eindeutige Antworten auf ihre Fragen und für ihr gutes Geld; nicht zuletzt die Sicherheit unumstößlicher Tatsachen darf man doch wohl erwarten dafür. Und Achmed weiß, wann er genug erzählt hat über die Neter des alten Ägypten, die Geschichte der Königsgräber, der Verehrungs- und Bestattungstempel und vielleicht auch einmal über eine im Alltag der Menschen seit damals fortlebende Tradition bis in unsere Zeit, er weiß, wann ein kleiner Spaß die Stimmung hebt und wann Zeit bleiben muss für das Fotografieren und die „Videoten“. Und er muss zu recht kommen mit seinen Alltagssorgen. Der Krieg im Hindukusch, den der Weltpolizist aus dem fernen Westen begonnen hat und gelegentlich mit martialischen Worten belegt, und von dem auch er sich verletzt fühlt als Angehöriger der arabischen Welt und nicht zu erkennen ver-

mag, wie über ihn im nahen Jordantal ein Friedensprozess neu belebt werden könnte, den der Fundamentalismus beider nun wieder immer heftiger verfeindeten Seiten erstickt hat und das Fehlen jeglicher Bereitschaft zum Kompromiss, vor allem auf der Seite der Mächtigen, dieser Krieg ist nicht nur schlecht für die großen Aktienbörsen unserer heutigen Welt. Auch die Touristen werden ausbleiben in dieser Saison, die gerade erst begonnen hat, und Kairo, wo seine Frau und seine vier Kinder leben, ist teuer. Vor vier Jahren, nach dem Attentat vor dem Tempel der Hatschepsut, war eine ganze Saison verloren, die Touristen blieben fort, die wichtigste Einkommensquelle für viele Menschen hier am oberen Flusslauf des ägyptischen Nil war versiegt. Und dennoch hatte er damals Glück gehabt, denn er war wenige Minuten zu spät gekommen zum Sterben. Als die Garben der Maschinenpistolen die Menschen auf der Rampe vor dem unteren Portal nieder mähten, kaufte er die Eintrittskarten für seine Reisegruppe, vielleicht einhundert Meter entfernt. Unversehrt eilten sie auf ihr Schiff zurück. Geblieben aber ist die Erinnerung an diesen Tag. Noch heute versammelt er seine Gruppen links unterhalb der großen Rampe, dem wohl ausgewählten Ort des Attentats, von dem damals niemand zu fliehen vermochte, ein gutes Stück entfernt, und er geht dann nicht hinauf. Auf dem Rückweg vom Hatschepsut-Tempel hat er mir diese einschneidende Erfahrung berichtet – auf meine Nachfrage zu dem damaligen Anschlag hin und in knappen Worten, die die sonst so entspannte Urlaubsstimmung nicht zerstören sollten. Ein, zwei Mal haben wir auch nachmittags gemeinsam mit einigen anderen Touristen beim Tee zusammengesessen. Da war er guter Dinge, schien manches über das Leben in Deutschland zu wissen, hat aber nur wenig über den Alltag hier erzählt.

Die Abenddämmerung zieht schnell herauf, noch ein schwaches Rot und eine milde Dämmerung im Westen über der Lybischen Wüste, schon ein dunkler Himmel im Osten über der Arabischen. Die Falken fliegen nicht mehr und die Sterne leuchten noch nicht. Aber Lichter sind aufgeflammt an Deck, eine angenehme Abendkühle breitet sich aus. Renate lächelt über einen Witz von Herrn Malve, auch an anderen Tischen fröhliche Gespräche, die Reisenden verbreiten Ferienstimmung, die Wasser des Stroms umspülen das Ufer und das gut vertäute Schiff, es liegt geborgen, kein Kampf zwischen Seth und Horus, morgen folgt ein weiterer Urlaubstag, genug Kultur, es geht zum Badeurlaub an das Rote Meer. Ein Schiffsboy kommt vorbei, wie immer fröhlich, fast kindlich vergnügt, eine wirkliche Leichtigkeit spielerischer Gedanken verbreitend, alles andere als professionelles Entertainment im Sinn, verstärkt er eine wohlige Abendstimmung, in der man vergessen mag. Er fragt mich, ob ich einen Drink wolle, und ich bestelle mir ein Bier, blicke hinüber zu Renates Tisch, suche mir einen freien Stuhl, will nicht länger alleine stehen.

Die schwarze Nacht über dem Hindukusch, wo kalte Sterne leuchten auf ein anderes grau-schwarzes Land, über das Flieger dahin ziehen mit tödlicher Fracht, das umgepflügt wird von ihren Bomben Nacht für Nacht, dieses schwarze Land ist weit. Die Menschen in den Metropolen werden auch heute wieder jene Bilder sehen, die ihnen beruhigende Botschaften vermitteln sollen vom schwierigen aber beharrlichen Kampf gegen das Böse. Ihre Welt wird so wohlgeordnet und die Herrschaft der Mächtigen gefestigt in ihr. Äußere Feinde waren ihnen schon immer von Nutzen dafür. Es ist nicht mehr Seth, der in den Wüsten sein Unwesen treibt. Es sind Menschen, von denen das Chaos droht, Menschen, die von außen drohen und andere im Inneren ihrer zivilisierten Welt. Nichts darin ist so säuberlich geschieden wie in den Mythen der alten Götterwelt, und allein auf das Handeln von Menschen ist die Zukunft gestellt. Wenn unsere Vernunft, die wir nie ohne unsere Gefühle haben können, nicht schläft, mögen wir sie weiter vor uns haben, für eine Weile. Seinsvergessen, unseren Alltag lebend, bemerken wir kaum, wie gefährdet diese Hoffnung ist. Wie viel Gewissheit versprach dagegen den Alten die göttliche Hand und wie bewusst war ihnen zugleich das Prekäre aller menschlichen Existenz.

Trümmerfelder und Baustellen, Verlustbilanzen und Fundsachen

Die Busfahrt zum Flughafen von Hugarda. Nach einer zweiten Woche Badeurlaub im perfekten Hotelghetto mit traumhaft schönem Badestrand verlassen wir die auf Dauer errichtete Großbaustelle zwischen den Bergketten der Arabischen Wüste und dem Roten Meer. Fertige und unfertige Gebäude, dicht und ohne erkennbares System in einen Wüstenstrich gestellt, in dem es nicht lohnt, Bauschutt fortzuräumen. Nutzlos bleiben die dann frei werdenden Wüstenflächen ohnehin. Aber Polizeiposten und Kasernen liegen am Wege, verbürgen eine fragile Ordnung, die die Touristen nicht durchschauen, die ihnen gleichgültig ist, deren bewaffnete Wächter sie schon am zweiten Tag ihres Urlaubs kaum mehr wahrgenommen haben; zu allgegenwärtig sind sie, zu selbstverständlich und zu unwirklich vielleicht auch. Die Sonne steht schon sehr tief, die Umrisse dieser skurrilen Städte Landschaft treten so noch deutlicher hervor. Der Flughafen wirkt so provisorisch wie diese ganze künstliche Touristenstadt. Die Halle, in der wir einchecken, ähnelt eher einem Zelt als einem festen Gebäude. Aber dieses neue Zelt in der arabischen Wüste ist keines wie die aus den Märchen von Tausend und einer Nacht. Diese Welt besteht aus Plastik, es riecht nach Instantkaffee. Reste von Ketchup oder Senf trocknen auf den Tischen an, an denen man wartet, bis der eigene Flug aufgerufen wird. Die letzten ägyptischen Pfund oder Dollars werden ausgegeben. Wir trinken einen Kaffee. Renate schimpft, weil ich um ein Haar schon wieder ihren geordneten Alltag durcheinander gebracht hätte. Fast wäre ich mein Sakko los gewesen, das ich im Ge-

päcknetz des Busses hatte liegen lassen. Vielleicht, wahrscheinlich war sie auch besorgt. Nachts auf dem Frankfurter Flughafen wäre mir dann recht kalt geworden; aber ich habe den Bus noch entdeckt auf dem weitläufigen Parkplatz. Das Sakko hängt mir nun lose um die Schultern. Ihr Gepäck ist auf dem Weg zum Flieger, alles ist wieder wohl geordnet. Wir warten, sprechen über den kommenden Tag, den letzten, ehe der Alltag uns wieder haben wird, oder wir hängen unseren Gedanken nach. Nur Felix wird die Zeit nicht lang. Er ist noch einmal mit seinen Urlaubsbekanntschaften in der Zelthalle unterwegs, ist wie immer neugierig, kommt mit anderen Touristen oder auch mit Einheimischen, die von ihnen leben, ins Gespräch, genießt die letzten Urlaubsstunden, denkt in diesem weitläufigen, modernen Wüstenzelt nicht an alte Märchen, die entzaubert werden durch den schäbigen Alltag derer, die hier immer leben und die hier arbeiten.

Endlich wird unser Flug aufgerufen. Wir belegen unsere Plätze und verstauen das Bordgepäck. Der Flieger steigt in einen dunklen Nachthimmel. Er wird uns zurückbringen zu Baustellen, die geordneter erscheinen, neben denen wir sich nicht ausruhen können, sondern auf denen es gilt, sich nützlich zu machen, zu den Trümmerlandschaften, die man eher im Verborgenen suchen muss, hinter glatten Gesichtern oder sorgsam aufgebauten glänzenden Fassaden, dorthin, wo die vielleicht nützlichen Fundsachen liegengebliebener Arbeit schwer zu entdecken sind, aus denen sich möglicherweise eine lebenswertere Welt bauen ließe, dorthin, wo ich weiter arbeiten werde, weil ich nur so beobachtend und handelnd weiter leben kann.

Ich grübele, blicke hinaus in die sternklare Nacht. Links unterhalb der Tragfläche glänzt das Lichtermeer Alexandrias. Von hier oben, wo wir alle von diesem Flieger unserem Arbeitsalltag entgegengetragen werden, unterscheidet sich der Anblick kaum von dem einer großen europäischen Stadt. Das Wissen der Antike lagerte einst in ihrer großen Bibliothek, verbrannt, als Caesars Legionäre kamen, vielleicht ein Bild für das immer wieder so schwierige Verhältnis von Wissen und Macht. Eine neue Bibliothek wird derzeit dort unten gebaut, Erinnerung und Symbol alter Gelehrsamkeit. Doch das Wissen unserer Welt heute wird nicht mehr an einem Punkt versammelt werden, schon gar nicht gelagert, und es wird allein befragt auf seine Nützlichkeit. Es ist auf Viele verteilt, wächst weiter mit ungeheurer Dynamik, kommt als Expertenwissen über die Menschen, gefordert, gefördert, gefiltert in den Zentren der Macht. In der rasenden westlichen Moderne, die diese Flut hervorgebracht hat von Wissen und zugleich eine Springflut von neuen Fragen, sprechen die neuesten Eliten von der Wissensgesellschaft, von den Chancen, die sie eröffnet, träumen weiter ihre Technikutopien, lassen die vorindustrielle, noch agrarisch geprägte Welt endgültig hinter sich, die gerade un-

ter dem Flieger hinter dem Horizont in einer schwarzen Nacht verschwindet. Afrika, vergessener Kontinent, denke ich, der nicht auftaucht in den Verlustbilanzen. Dass hier keine zehn Jahre später ein demokratischer Aufbruch beginnen könnte, getragen von einer Bevölkerung, ungleich gebildeter als die, die die 220 Jahre zuvor in Europa das Projekt der demokratischen Moderne praktisch begonnen hat, käme mir in diesem Augenblick nie in den Sinn. Ich grüble eher über unsere westlichen Eliten, die vor allem besorgt sind um den Erhalt ihres Status Quo in einer auch in den „fortgeschrittenen“ westlichen Gesellschaften immer noch durch Herrschaftsverhältnisse geprägten Welt, mit ihrem „Staatsadel“, ja ihren geradezu neuen Dynastien, die ich früher vielleicht in Indien, aber doch nicht in den USA für denkbar gehalten hätte. Ich denke nach über ihre Selbstgerechtigkeit, wie sie vor allem in den Biographien konservativer Politiker immer wieder aufscheint. Ich sinniere darüber, dass die Angehörigen dieser Eliten immer wieder die eigentlichen Fundamente des Elends vergessen oder verdrängen, auf denen sich ihre Moderne erhebt, ihre Welt, wuchernd aus der Dynamik sich wechselnd stützender moderner Naturwissenschaften, kapitalistischer Ökonomie und militärisch gestützter staatlicher Macht. Manche Mitglieder der neuen Eliten mögen schwer tragen unter der Last der mit ihrem Wissen wachsenden Möglichkeiten und der mit dem noch rascher zunehmenden Nicht-Wissen anwachsenden Risiken. Doch der prägende Typus in den neuen Zentren der Macht ist der entschlossene Entscheider, selbstsicher, Macht besitzend, sie ausübend nicht selten besessen von ihr: In den Think Tanks werden ihm die Szenarien entworfen. Die immer verbleibenden unkalkulierbaren Restrisiken schrumpfen darin zusammen. Nun gilt es zu handeln. Die Würfel fallen, wie zu allen Zeiten, immer hier und jetzt. Der Handelnde handelte schon immer gewissenlos. Mit dinglicher Folgerichtigkeit wurde und wird entschieden, setzt sich die Dynamik fort, rast der selbst verfertigte Jagannathwagen weiter zu Tale, in einigen Talkshows wird noch ein wenig das Für und Wider erwogen, für Legitimation zu sorgen gesucht, danach folgt die Werbung. Auch hier muss das Geschäft laufen. Mag sein, dass die Zahl der Aussteiger bei den Angehörigen der Eliten wächst, dass nachdenklich mahnende Zwischenrufe von ihnen gegen Ende einer Macher- und Entscheiderkarriere zunehmen. Es ändert nicht viel. Das Innehalten der Vielen, die letztlich das Getriebe am Laufen halten, Monate der Besinnung an vielen Orten, kollektive Verständigungsprozesse, das tätigt Not.

Die Stewardess unterrichtet den Fluss meiner Gedanken. Gerne nehme ich den angebotenen Tee. Felix döst vor sich hin, Renate macht mich lächelnd darauf aufmerksam. Die Motoren der Maschine röhren gleichmäßig und gedämpft. Ich höre einige Wortfetzen von den Sitzreihen vor oder hinter mir. Sie vermischen sich mit dem Motorengeräusch, Hintergrundrauschen in und von einem technischen System, dem wir uns alle anvertraut haben. Es hat im-

merhin einen Piloten. Angesichts des Selbstlaufs der losgelassenen Moderne hingegen, demgegenüber die herrschende Politik sich selbst zunehmend entmachtet, kommt man sich vor, wie in einem Flugzeug, dessen Cockpit leider verlassen worden ist. Nur sind die Passagiere da merkwürdiger Weise noch kaum beunruhigt. Das Flugzeug hingegen, in dem ich hier wirklich sitze, gleitet ruhig über das Mittelmeer, bald über den Balkan. Ich greife zu einem Buch, dass ich in der letzten Woche ein, zwei Mal in der Hand hatte, dann aber noch nicht lesen wollte. Dem Titel nach geht es um eine andere Archäologie, eine der Arbeit. Aber mir geht es ja nicht um deren Archäologie. Mir geht es um die lebendige Arbeit. Und mir geht es nicht allein darum sie zu beobachten. Ich will dazu beitragen, sie zu gestalten. Ich werde meine Beobachterrolle, von der ich weiß, dass ich immer wieder in sie zurückkehren werde, gelegentlich als Handelnder verlassen. Zwar liebe er es immer noch nicht, mich auf den Markt zu begeben und zu reden. Auch bin ich kein Mann des geselligen Mittelpunkts, eher doch ein Zuschauer, ein stiller Wahrnehmer, ein Beobachter, einer, der die Menge nicht scheut, aber doch eher die Einsamkeit genießt in der Menge. Aber ich weiß, dass es nicht nur um meine Genüsse geht. Ich stimme mich also neu ein auf einen beruflichen Alltag, den ich weiter verändern will. Ich will jetzt nicht weiter grübeln. Fast freue ich mich auf den alten, immer neuen Alltag, habe mir einiges vorgenommen, will meinen Garten bestellen, mit den Dingen des Lebens pflegsamer umgehen und mit ein wenig Glück, in tätiger Skepsis, unablässig bemüht, mich selbst zu überwinden und durch geregelte Erfahrung zu einer Art bedingter Zuverlässigkeit zu gelangen, vielleicht mit Anderen zusammen als Wissenschaftler weiter weben an einem Teppich, an der Entfaltung neuen orientierenden Wissens, das, ohne dass alte Erfahrungen dabei einfach bei Seite gedrängt werden, theoretisch fortschreitend besser fundiert wird, auch wenn sich fortwährend neue Fragen stellen werden. Vielleicht werde ich über diese Arbeit, und gelegentlich doch politisches Handeln mit wieder Anderen zusammen, am Ende doch etwas nützlich gewesen sein, einigen anstößig gewesen sein zum eigenen Weiterdenken, zumindest ein wenig Sand gestreut haben in dieses große Getriebe, jedenfalls Nachdenklichkeit erzeugen können gegenüber den großen Abstraktionen, vor denen wir uns fürchten sollten, weil sie so leicht falsche Leitbilder setzen, flirrende Fata Morganen über dem heißen Wüstensand in Seths Reich.

Immer wieder am Anfang denke ich so. Und während meine Reise in eine sehr ferne Vergangenheit so Erinnerung wird und ich nachdenke über Herausforderungen für eine bessere Zukunft, die in den fortgeschrittenen westlichen Ländern ihren Ausgang nehmen sollte, und über meinen kleinen Beitrag dazu, liegt mir jeder Gedanke daran fern, dass die nächsten großen Impulse für die Gewährleistung und Befestigung des „Rechts der Rechte“, für die gleiche „leere“ Freiheit der Menge der Vielen in einigen Jahren gerade von hier ausgehen

werden. In der einen Welt, in der wir ja tatsächlich immer mehr leben, mag das dann auch ein Impuls dafür sein, dass wir bei uns die überfällige Demokratisierung der Demokratie vorantreiben statt fortschreitend postdemokratische Verhältnisse hinzunehmen.

3. Orientierungssuche: Große Entwürfe als Sackgassen und vorsichtige Schritte in schwierigem Gelände

3.1. „Anschlusshandeln oder „weiter so!“ als Programm – die soziologische Systemtheorie und ihr Traum von der endlos verstetigten Ordnung

Die 1950er Jahre waren Jahre des Aufbruchs in eine demokratische Gesellschaft, die die Bundesrepublik Deutschland ihren westlichen Besatzungsmächten verdankte. Sie waren zugleich die Jahre, in denen sich unsere Welt nach der vorausgegangenen „Nacht des Jahrhunderts“ und eines zweiten dreißigjährigen Krieges in Europa in der Systemkonkurrenz zwischen zwei großen Blöcken neu konstituiert hat. Auf der einen Seite gab es die westlichen Demokratien - ökonomisch auf privatkapitalistischer Grundlage, aber nach den Erfahrungen der Weltwirtschaftskrise von 1929ff und dem New Deal in den USA eben doch in Formen einer „gemischten Wirtschaft“, aber auch, trotz ihrer Entlassung in die politische Unabhängigkeit, auf einer fortgesetzten ökonomischen Ausbeutung der Länder der sogenannten „dritten Welt“ beruhend. Auf der anderen Seite standen die Staaten des sogenannten „real existierenden Sozialismus“ – mit ihren verstaatlichten, nicht vergesellschafteten Ökonomien und weithin fehlenden demokratischen Rechten; ein eigener Block unter Führung der Sowjetunion und bei Spaltungsprozessen im eigenen Lager, etwa im Verhältnis der Sowjetunion zu China, aber auch zu Jugoslawien. Im Rückblick von heute aus, sprechen wir in Bezug auf die westlichen Metropolen gerne von Zeiten florierender ökonomischer und wohlfahrtsstaatlicher Entwicklung, den „goldenen Jahrzehnten“ des Fordismus, für die Bundesrepublik den Jahren des „Wirtschaftswunders“ und des Aufstiegs der „sozialen Marktwirtschaft“. Die innergesellschaftlichen Gegensätze in den politisch demokratisch verfassten „offenen“, also für die Angehörigen der unteren Klassen durchlässiger werdenden, Klassengesellschaften schwächen sich augenscheinlich ab. Der Soziologe Helmut Schelsky sprach für die Bundesrepublik der 1950er Jahre - vor diesem Hintergrund weiter fortbestehende Klassenunterschiede und – Gegensätze bestreitend - von der „nivellierten Mittelstandsgesellschaft“. Überhaupt begann der Aufstieg der Politikwissenschaften und der Soziologie in den Gesellschaftswissenschaften. Prominente Vertreter des Fachs wie z. B. (später Sir) Ralf Dahrendorf, kommentierten gesellschaftliche Entwicklungen sogar regelmäßig am Ende der Woche im Fernsehen. Wissenschaftler wie etwa der Historiker C. Meier oder der Soziologe M.R. Lepsius sprechen für den Universitätsbetrieb der späten 1940er und frühen 1950er Jahre im Rückblick von „einer Zeit neu erwachter Freiheit, die man deutlich spürte.“ Der Philosoph und Soziologe Helmut Plessner hat damals argumentiert: „Gerade als Tatsachenforschung, nicht als normati-

ve Wissenschaft wird Soziologie heute zum Ferment der Kritik, zu einem Werkzeug der Freiheit.“ Wenn der renommierte Soziologe M. R. Lepsius dann im Jahre 2003 sagt, die Soziologie sei ein „merkwürdiges Fach“, nicht nur „Krisenwissenschaft“, sondern selbst „Dauerkrise“ ohne „Selbstreflexion in bemerkenswertem Ausmaß“, ohne „richtige fachbezogene Formierung“, als Tatsachenforschung im heutigen Wissenschaftsbetrieb nicht mehr hinreichend an Theorien mittlerer Reichweite orientiert und so ohne „normative Kraft, die eine Begriffskontinuität und Begriffsentwicklung sichert“, dann signalisiert das deutliche Veränderungen. Von Krise der Gesellschaft wie auch der Gesellschaftswissenschaft Soziologie ist hier mittlerweile die Rede. Es überrascht daher nicht, wenn in einem Kommentar der FAZ nach dem jüngsten Soziologentag 2010 konstatiert wird, die gegenwärtige Soziologie nähere sich mit ihren gegenwartsbezogenen Einzelstudien der Bedeutungslosigkeit und professionelles Selbstbewusstsein sei nur noch schwer zu finden.

Das klang vor zwanzig Jahren auf dem Gipelpunkt des Siegeszuges der Systemtheorie von Niklas Luhmann, als vorerst letzter Großtheorie des Faches, noch ganz anders. Vor dem Hintergrund der Implosion des Realsozialismus und im beeindruckten Blick auf die zur selben Zeit bemerkenswerte Stabilität der fortgeschrittenen westlichen Gesellschaften, die neu heraufziehenden ökologischen Krisen zwar schon mit Skepsis wahrnehmend, aber doch noch eher beiseite lassend, war sie die Theorie, die ganz auf die Bewahrung des Bestehenden orientiert war. Das System – oder besser die verschiedenen gesellschaftlichen Subsysteme von Ökonomie, Politik, Kultur, Wissenschaften, Recht usw. – besetzte(n) in dieser Sicht „den Platz der Notwendigkeit“ und teilte(n) „allen Momenten“, also allem weiter fortschreitenden Geschehen in seinem Rahmen, „die Rolle der Kontingenz zu“, also die Rolle von Zufälligkeiten, die vom System her betrachtet als Anschlusshandeln an das Anschlusshandeln anderer, die Systemlogik verstetigen würden. „Das System ist“ so, so formulieren es die Autoren des linken Kult-Buches „Empire“ Micheal Hardt und Tonio Negri in einer früheren Schrift zutreffend „eine Gleichgewichts-Maschine, abgehoben von dem Leidenschaftlichen Feld gesellschaftlicher Konflikte und folglich entleert von allen sozialen Gehalten“^{xxiii}.

Dirk Baecker, einer der bedeutenden Schüler von Niklas Luhmann, hat diesen Anspruch der Systemtheorie in einem kleinen Aufsatz im Jahre 2003 noch einmal formuliert – nun aber schon zu Zeiten, zu denen die von ihr hervorgehobenen Ausdifferenzierungen und Leistungen der Eigenlogiken der verschiedenen gesellschaftlichen Subsysteme unter erkennbar wachsenden Belastungsdruck geraten sind. Dirk Baeckers kurzer Aufsatz^{xxiv} zielt darauf ab, das systemtheoretische Theorieangebot als das komplexeste und deshalb überlegene Theorieangebot herauszustellen. Und diesen hochgesteckten Anspruch formuliert er in schwieri-

ger Zeit nur umso offensiver. Die Zukunft der Soziologie sieht er nun darin, sie zu einer „Naturwissenschaft der Kommunikation“ zu entwickeln. Er wendet sich gegen konkurrierende spieltheoretische Ansätze, die weitgehend unter Aussparung von Aussagen zu gesellschaftlichen Strukturzusammenhängen beim wechselseitig aufeinander bezogenen Handeln der einzelnen Menschen ansetzen, die sie als „psychosoziale Wesen“ inklusive ihrer Psychologie „als Produkt und Akteur der Gesellschaft“ begriffen. Die Soziologie als Gesellschaftswissenschaft könnte aber nicht hier mikrosoziologisch ansetzen. Vielmehr sei bei der Theoriebildung mit Luhmann von den im Verlauf der Geschichte ausdifferenzierten Prozessen und Strukturen auf makrosoziologischer Ebene auszugehen. Dann zeige sich, dass die Gesellschaft strukturell und semantisch überbestimmt ist und sich in den einmal erreichten Formen nur reproduzieren kann, weil und solange ihr der Mensch unbestimmt gegenübersteht. Dies sei der „Grundstein von Luhmanns Theoriearbeit“. Beansprucht wird, nur in dieser systemtheoretischen Tradition Soziologie auf der Höhe der allgemeinen wissenschaftlichen Standards formulieren zu können

Baeckers Argumentation ist dabei schlicht und aufschlussreich zugleich: Niklas Luhmann sei erschrocken angesichts der Menschen, die ihm in den Favelas Lateinamerikas begegnet seien - also den Arvenvierteln und Slums brasilianischer Großstädte, die in der absehbaren Zukunft für das Großereignis der Fußballweltmeisterschaft 2014 ganz konkret eingedämmt und aus der medialen Aufmerksamkeit ausgegrenzt werden müssen. „Der in der Favelas entdeckte Mensch“, so Baecker, „ist nicht derjenige, von dem aus die Soziologie „mikrosoziologisch“ gestartet werden könnte. Luhmann sei, ihn erblickend, vielmehr so erschrocken, weil er sich nun erstmals habe vorstellen können, „dass es ein Danach der funktionalen Differenzierung gibt, einen Supercode der Inklusion versus Exklusion, der nichts weniger als das Eingeständnis des Scheiterns des „Projekts“ der modernen Gesellschaft enthält.“ Das habe er nicht als Herausforderung dazu begriffen, „sich von seiner Soziologie zu verabschieden, sondern dazu, sie noch stärker als bislang als eine Soziologie auszuarbeiten, die keinen der bislang erreichten Zustände der Koevolution von Gesellschaft, Psyche und Organismus für garantiert hält.“ Unbeirrt bleibe sein Programm, „die Soziologie zu befähigen, offene Fragen zu stellen.“ Der Mensch wird so, „neben dem Computer“, „die zweite, konsequenterweise unbeschriebene „Unbestimmtheitsstelle“, die Luhmann der Theorie der Gesellschaft verschreibt.“

Dem soziologisch nicht geschulten Leser mag angesichts dieser Zitate durch den Kopf schießen, das hier schon aus sprachlichen Gründen einleuchtet, dass diese Gesellschaftswissenschaft, den Bürgern unserer Gesellschaft wohl kaum etwas zu sagen hat. Ein wenig

„Übersetzungsarbeit“ ist daher angezeigt - um den wichtigsten Aspekt klar vor Augen zu führen: der Sache nach ist hier nichts Erhellendes im Angebot! Die Argumentation lautet: (1) dem soziologisch geschulten Beobachterblick begegnen hier Menschen, die aus dem fortgeschrittenen System unserer westlichen Gesellschaft, mit seinen diversen Subsystemen ausgesetzt sind (Exklusion) und die vom System her betrachtet, bzw. von der Position des in ihm etablierten und von ihm her analysierenden wissenschaftlichen Beobachters aus, bedrohlich erscheinen. (2) Sein Erschrecken führt diesem wissenschaftlichen Beobachter also die dünne Schicht unseres zivilisatorischen Modells vor Augen. Die Fortdauer von dessen erreichtem Entwicklungsstand ist nicht garantiert. (3) Seine Anstrengung richtet der erschrockene Wissenschaftler daher darauf, sich nicht von seinem theoretischen Modell zu verabschieden sondern es weiter auszuarbeiten. Und dies ist eben ein Modell, in dem die Wissenschaft von diesem sozialen System, und seinen Subsystemen, strikt von den biologischen und psychologischen Wissenschaften von den darin handelnden Menschen getrennt ist.

Etwas klärungsbedürftig mag es dem soziologisch uninformeden Leser da noch erscheinen, was denn diese Theoriearbeit des Soziologen zur verstetigten Ausdifferenzierung des erreichten gesellschaftlichen Status Quo beitragen soll. Vor dem Hintergrund seines eigenen alltäglichen Handelns wird er sich solche Arbeit an einer Theorie als einem Instrument zum besseren Verstehen und Gestalten der Gesellschaft wohl nur als die Produktion von Instrumenten, Handlungshilfen oder Angeboten für handelnde, vor allem politisch handelnde Menschen vorstellen können. Das aber ist zugleich irgendwie widersprüchlich zu einer Theorie, die hier erklärtermaßen wie eine Naturwissenschaft - also ähnlich einer naturwissenschaftlichen Gesetzmäßigkeit - auf die Eigenlogik ihres in Gestalt von Systemen begriffenen Gegenstandes zu setzen scheint. Bei näherer Betrachtung ist ja leicht zu bemerken, dass die Schwierigkeiten solcher Theoriearbeit an den krisenbedrohten sozialen Systemen augenscheinlich darin liegen, dass die Theorie selbst Möglichkeiten für gestaltende politische Eingriffe in das immer komplexere Wechselspiel systemischer Prozesse ziemlich grundsätzlich ausschließt. Mit anderen Worten: das theoretische Modell selbst ist so beschaffen, dass es keine klaren, und vor allem keine praktischen Antworten zulässt.

Dirk Baecker versichert uns zunächst, dass die „unbestimmte Bestimmtheit“ als „Grundstein der Theoriearbeit“ im tiefsten Sinne „liberal“ und auch deswegen so gehalten sei, „damit aus der Ungewissheit der Reproduktion immer wieder neue Ressourcen der Reproduktion gewonnen werden können“. Hier wird der Leser wiederum sogleich an Politik und Wirtschaft, bzw. an die dort handelnden Mächtigen denken, die ihn im Sinne der Orientierungen, die solche Theoriearbeit bieten mag, als Ressource zur Sicherung der weiteren Systemstabilität

nutzen sollen, wofür sie aber vor allem die Funktionsmechanismen dieser Systeme und Subsysteme gut kennen müssen. „Fordern statt fördern“, wäre eine entsprechende, inzwischen geläufige Formulierung aus dem Politikbetrieb. Der Leser begegnet sich hier selbst also gewissermaßen in seinen verschiedenen Funktionen als „Rädchen im Getriebe“, als „unternehmerisch mitdenkender Arbeitnehmer“, als „mündiger Bürger“, der einen „vorsorgenden“ statt eines „fürsorgenden Sozialstaats haben wollen soll. Für den Sozialwissenschaftler hingegen ergibt sich an dieser Stelle das Forschungs- und Theorieprogramm einer „Naturwissenschaft der Kommunikation“. Davon ist nach Auffassung Dirk Beckers deshalb zu reden, weil die Soziologie lernen müsse, Formen, Muster und Medien der Kommunikation nicht unter Maßgabe alltagsweltlicher Vertrautheit mit ihnen zu betrachten, sondern unter der Maßgabe kognitionswissenschaftlicher Verfremdung.“ Die soziologische Theorie definiere den Blick auf die Phänomene der Industriegesellschaft (dynamisches Gleichgewicht der Abweichungsverstärkung) und die Informationsgesellschaft (dynamisches Gleichgewicht der Abweichungsverstärkung plus Turbulenzen durch unvorhersehbare Netzwerkbildung). Von ihr sei aber auch deshalb zu reden, „weil die „Natur“, um die es hier geht, nicht mehr der Garant von Ordnung und Gesetz ist, als die sie im neunzehnten Jahrhundert konstruiert wurde, sondern ein Phänomenbereich, an dem sich ebenso wie an der Gesellschaft studieren lässt, dass und wie alle Ordnung als Negotropie immer wieder nur dem Zerfall, der Entropie, abgewonnen werden kann.“

Der unbedarfte Leser mag erneut an der Insidersprache verzweifeln. Etwas „Übersetzungsaufgabe“ macht die Banalität der Aussagen kenntlich: Hinter der „kognitionswissenschaftlichen Verfremdung“ ist wiederum der Blick aus der Perspektive der Systemimperative gemeint. Wenn wir nur im Blick darauf wichtig sind, sind die Vertrautheiten unseres Alltagslebens eher zu vernachlässigen, wir werden uns so oder so den immer neuen Funktionserfordernissen anpassen müssen. Mag dies uns auch verunsichern oder beunruhigen, für den systemtheoretisch geschulten Gesellschaftstheoretiker ist es nicht von besonderem Belang. Beunruhigend für ihn ist da schon eher, dass die gesellschaftlichen Systeme/Subsysteme im Übergang von der Industrie zur Informations- oder auch Wissensgesellschaft zunehmend instabil werden und deshalb ihre Fortdauer „dem Zerfall, der Entropie“ abgewonnen werden muss. Die in der Sprache der Systemtheorie formulierten Gründe für diese Zerfallsdrohungen wie Abweichungsverstärkung, zunehmende Turbulenz oder unvorhersehbare Netzwerkbildung müssen uns dabei an dieser Stelle nicht weiter Interessieren.

Ich kenne den Text, in dem Niklas Luhman das Erschrecken zum Ausdruck gebracht hat, das sein Schüler Dirk Baecker zum Anlass seines Aufsatzes nimmt, nicht. Aber ich habe

meine eigene Erfahrung des Erschreckens. Ich habe 1987 Bombay, Mumbai hieß zu der Zeit noch so, erlebt - und den letzten Rest eines u. a. in einer früheren Marx-Rezeption wurzelnden Fortschrittsoptimismus damals verloren. Exklusion kann einem kaum schroffer begegnen. Und es mag sein, dass es solcher sinnlicher Erfahrung bedarf, um sich die Möglichkeit des Scheiterns des Projekts der Moderne in aller Härte selbst vor Augen zu führen. Schopenhauer und Nietzsche zu lesen, reicht nicht immer aus, um zu der Einsicht zu kommen, dass – nochmals in der Sprache der Systemtheorie - kein Zustand der Koevolution von Gesellschaft, Psyche und Organismus garantiert ist, wenngleich Nietzsches Bild von der menschlichen Lebenspraxis als bloßer „Spuren im Sand“ ja deutlich genug ist - und seine Hoffnung auf die „ewige Wiederkehr“ ein falscher Trost. Aber vielleicht täusche ich mich auch. Wie wenn Luhmanns Erschrecken nicht so sehr eines über eine soziale Wirklichkeit ist, die aus dem so schön modellierten Modell der Theorie sozialer Systeme herausfällt, als vielmehr ein Erschrecken darüber, dass eben diese Theorie selbst damit Risse bekommen könnte? Mindestens Baecker mit seinem Programm einer „Naturwissenschaft der Kommunikation“, das er an Luhmann anschließt, scheint ein solches Erschrecken im Sinn zu haben oder nachzuempfinden. Er konzentriert sich jedenfalls auf das, was er kann: also auf sein Theoriegebäude, das alle Kraft auf die „systematische Bewahrung“ einer erreichten Ordnung konzentriert und deshalb immer nur nach dem im Hinblick auf stetige weitere Ausdifferenzierung von Systemen geeigneten „Anschlusshandeln“ von sonst nicht näher interessierenden individuellen Subjekten fragt. Dabei können nicht nur diejenigen, „die die Gesellschaft konstituieren, nur als schwache Subjekte erscheinen“ – so zutreffend Micheal Hardt und Tonio Negri in ihrem bereits genannten Buch. Unausweichlich muss diese Schwäche eines systematischen Rückbezugs auf systemstabilisierendes Handeln, von wem auch immer, dann auch für die Theoriearbeiter gelten. Ihnen bleibt hier nur noch, so zu reagieren, dass sie die Theorie noch radikaler auf ein sich Behaupten unserer Moderne in ihrer Umwelt hin denken, was immer daraus folgen mag. Sie denken so die Ordnung ihrer Systeme, die – von wem und wie auch immer - dem Zerfall immer neu abgewonnen werden müssen. Sie denken sie im Hinblick auf die in ihr lebenden gewöhnlichen Menschen im Wesentlichen unter deren Ressourcenaspekt. Sie denken sie im Hinblick auf die sie umgebende vor- und nicht moderne Welt im Hinblick auf deren leider unausweichlichen Ausschluss. Aber was ist von solcher Antwort auf das Erschrecken des drohenden Zerfalls zu halten?

Die erklärte Absicht, die Soziologie unbeirrt zu befähigen, offene Fragen zu stellen - wogegen nichts einzuwenden wäre, wenn diese Offenheit auch für die gegebene Ordnung selbst gelten würde, die sie zu bewahren trachtet – zielt am Ende doch nur darauf ab, mit H. Plessner zu sprechen und unbeschadet aller sprachlichen Artistik, so etwas zu werden, wie eine

„dogmatisch gesicherte Gesellschaftslehre“. Als solche vereint sie vielleicht nicht „die unbestreitbaren Vorzüge eines Katechismus und einer Felddienstordnung auf bestrickende Weise in sich“, da sie ja zum Beobachten und nicht zum Handeln anleiten will; aber man kann von ihr doch, Rüdiger Safransky folgend, wie von allen konsequenten Systemen wissen: „aus ihnen holt man stets nur das heraus, was man als Prämissen in sie hineingelegt hat“.^{xxv}

Mir fällt zu Dirk Baeckers an Niklas Luhmann anschließendes Theorieprogramm einiges an kritischen Einwänden ein. Unser Autor hat ja Recht damit, von einer Einheit der Wissenschaften auszugehen - nicht mehr auf der Basis der Newton“schen Physik, an die die Gründerväter der Soziologie wie Karl Marx oder Auguste Comte noch Anschluss zu finden suchten, sondern auf Basis der modernen Physik nach Einstein, Heisenberg u. a. sowie der modernen Biologie nach Maturana und Varela.

Nur wie gehen wir als Sozialwissenschaftler dann mit der allen Wissenschaften gemeinsamen Erkenntnis um, dass „alle Ordnung als Negentropie immer wieder nur dem Zerfall, der Entropie, abgewonnen werden kann“? Und was heißt das z. B. für die großen physikalischen Systeme, die wir hinsichtlich der Behandlung unserer im Nach-Newton“schen Blick instabiler gewordenen Physikalischen Welt kaum je bis hin zu einem Enden aller Evolution in der Entropie werden beobachten können. Und was heißt das für unsere kurze und endliche menschliche Existenz im Rahmen unserer sozialen Systeme, die im Vergleich zu physikalischen und biologischen Systemen doch eher etwas sehr flüchtiges und sich rasch wandelndes sind? Welchen (Un)sinn es für uns als Menschen macht, im kühnen Gedankenflug eines Ray Kurzweil^{xxvi} darauf zu setzen, im Verschmelzen von menschlicher und künstlicher Intelligenz einen von aller Entropie unbedrohten Raum virtueller Welten finden zu können, wird mich im folgenden zweiten Essay noch beschäftigen, wobei Ray Kurzweil allein in nach dem Moore“schen Gesetz wachsenden Rechnerleistungen denkt, nicht aber in einer auf Emotionen aufbauenden individuellen menschlichen Intelligenz, auf die die moderne Hirnforschung verweist. Begegnet uns hier nicht etwas aus Zeiten tiefgreifender gesellschaftlicher Umbrüche sehr vertrautes? Über „die Angst vor dem Chaos und falschen Apokalypsen des Bürgertums“ hat Ernst Blochs Freund Michael Schumacher schon zu Zeiten der bis dahin heftigsten sozialen Konflikte zwischen amerikanischem, faschistischem und sowjetischem Weg in die weitere Moderne zu Zeiten seines französischen Exils geschrieben.^{xxvii} Die Bloch“schen Utopien - und Irrtümer, denn er hatte damals einen sehr unkritischen Blick auf die Sowjetunion - aus dieser Zeit mögen heute Geschichte sein. Aber ist die sozialwissenschaftliche Antwort wirklich die konsequente ausschließliche Einnahme einer handlungsentlasteten Beobachterposition, die im Gestus immer weiter getriebener Radikalität die „Gesellschaft als (ihren)

strukturell und semantisch überbestimmten Gegenstand“ in den Blick nimmt, demgegenüber den Menschen mit allen Optionen partieller, und immer brutaler, Exklusion aus allen theoretischen Überlegungen ausklammert und sich dabei noch damit beruhigt, dass diese Behandlung des Menschen erstens zutiefst liberal sei und zweitens auch deswegen so gehalten, „damit aus der Ungewissheit der Reproduktion immer wieder neue Ressourcen der Reproduktion gewonnen werden können“. Wenn man mit Goethe dafür hält, dass „die Erscheinung (...) vom Beobachter nicht losgelöst, vielmehr in die Individualität desselben verschlungen und verwickelt (ist)“, dann kommt man nicht umhin, auch noch die auf höchster Abstraktionsebene rekonstruierten Gegenstände sozialwissenschaftlicher Forschung als Ergebnisse des Handelns in prinzipiell ergebnisoffenen Situationen und Situationsketten zu begreifen, wobei in diese sozialwissenschaftlichen Rekonstruktionen Beobachter wie Beobachtete als Individuen involviert sind.

Ich erschrecke meinerseits eher angesichts der Antwort, die D. Baecker auf die Einsicht gibt, wie prekär und „vorläufig“ unsere Moderne doch ist. Von dem Erschrecken über die Möglichkeit des vollständigen Scheiterns der Moderne bis zu dem Eingeständnis, dass diese Moderne das Versprechen der amerikanischen und französischen Revolution auf Inklusion aller Menschen als frei und gleich geborener jedenfalls nicht erfülle, benötigt Baecker keine halbe Textseite.^{xxviii} Und bei der weiteren Feststellung, dass die moderne semantisch und strukturell überbestimmte Gesellschaft sich, in dieser Form (Hervorhebung H. M.) nur reproduzieren kann, weil und indem und solange der Mensch ihr in unbestimmter Form gegenüber steht. Ist unser Autor doch ganz augenscheinlich dabei, Vorzüge und Privilegierungen dieser Form einer gesellschaftlichen Ordnung gegen davon ausgeschlossene – außerhalb, und bei näherer Betrachtung auch in ihrem Inneren – zu verteidigen. Wenn man den gewohnten und sichereren Blickwinkel des Mitteleuropäers in der Zeit nach der „Nacht des 20. Jahrhunderts“ einmal verlässt und sich - verstört durch eine unmittelbare sinnliche Erfahrung - die Exklusionsprozesse vergegenwärtigt, die heute, im Epochentrieb nach dem Ende des Fordismus, vielerorts außerhalb der Triade, und nicht nur dort, sondern ähnlich fortschreitend auch in ihrer Mitte, stattfinden, könnte man doch vielleicht auch auf den Gedanken kommen, dass es darum gehen müsste, nach neuen Chancen für eine bessere neue Ordnung zu fragen, die die bislang ausgeschlossenen gleichberechtigt einschließen könnte. Und jedenfalls kann man als Aufmerksamer Beobachter nicht gut die Augen davor verschließen, dass sich immer wieder neu Widerstandshandeln gegen solche Prozesse der Ausschließung entwickelt.

Freiheit durch politische Initiativen: Eine vorläufige Kritik im Anschluss an Hannah Arends Nachdenken über Politik

Ich habe den Aufsatz von Dirk Baecker kurz nach seinem Erscheinen 2003 in der hier vorliegenden Weise reflektiert und meine damalige Argumentation jetzt nur sprachlich verändert und in die Form eines Essays gebracht. Die, aus heutiger Sicht, vorläufige Schlussfolgerung, die ich nach meinen Einwänden vorzuschlagen hatte, war dann schon etwas konkreter. Ich möchte sie als eine gewissermaßen „zweistufige“ Antwort eines empirischen Sozialforschers bezeichnen, der sich im Blick auf die Gesellschaft als seinen Gegenstand bewusst ist, dass er zwar als Wissenschaftler immer wieder die distanzierte Position eines handlungsentlasteten Beobachters, eines Beobachters „zweiter Ordnung“, wie die Systemtheorie das ausdrückt, einnimmt, zugleich aber auch immer selbst Teil, Produkt und Akteur gleichermaßen der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist, eben auch als Beobachter „verschlungen und verwickelt“ mit ihr, wie Goethe sagt. Dieser empirische Sozialforscher richtet auf sie seinen wissenschaftlichen Blick, und ist sich darüber im Klaren, dass er daneben auch in manchen anderen Eigenschaften und Funktionen - als Wissensarbeiter z. B., als Bürger, als politischer Mensch, vielleicht auch als Literat oder Philosoph - auf diese Wirklichkeit blickt und sich in allen diesen verschiedenen Eigenschaften und Funktionen praktisch in ihr und zu ihr verhält. Deshalb liegt es ihm fern die, gleichermaßen spezifisch exkludierende, Beobachterrolle zu überdehnen. Sein Blick ist als Wissenschaftler auf gesicherten Erkenntnisgewinn gerichtet, als Bürger auf praktische Nützlichkeit in den Verwendungszusammenhängen, in denen er unausweichlich immer handeln muss und handelt, als Philosoph oder Literat auf immer neue kritische Selbstvergewisserung in Bezug auf die verschiedenen Weisen, in denen er auf das engste mit den Gegenständen seiner Betrachtung verwickelt und verschlungen ist. Sein wissenschaftlicher Blick ist durch die für ihn wichtigen unterschiedlichen theoretischen Modelle geschärft, aber er ist auch geschärft durch die Skepsis gegenüber jedem Anspruch, ausgegerechnet in Bezug auf seinen Gegenstandsbereich, in dem die Koevolution physikalischer, biologischer, sozialer und psychischer Systeme gewissermaßen die hybridesten und instabilsten Produkte der ihm bekannten bisherigen Evolution hervorbringen, vornehmlich an einer allgemeinen Theorie zu arbeiten. Nicht zuletzt treibt ihn der Verdacht um, dass ihm dabei die für ein eingreifendes Denken in seinen jeweiligen Verwendungszusammenhängen empirischer Forschung wichtigen Unterscheidungen aus dem Blick geraten könnten. Eher ist er im Bewusstsein des Prekären der gesellschaftlichen Wirklichkeit an der Produktion von Aushilfen interessiert. Dazu sind ihm, wenn sie ihm hilfreich erscheinen, die unterschiedlichsten theoretischen Modelle recht. Aus Prinzip geradezu verhält er sich zu ihnen eklektizistisch. Die Aushilfen sollten allerdings möglichst stabil sein und vielleicht auch stetig verbessert

werden. Daran ist er zumindest als Bürger und politischer Mensch interessiert. Die Frage nach den Maßstäben solcher Verbesserung stellt sich dann natürlich immer wieder, gerade im Zusammenhang wissenschaftlicher Anstrengungen. Sie muss beantwortet werden - letztlich aber von der Gesellschaft und unter Berücksichtigung auch der normativen Grundlagen der in ihr bislang erreichten Entwicklung. Die Forderung nach Anerkennung der Gleichheit und Menschenrechte aller Menschen auf diesem Planeten gehört hier dazu, ebenso wie die empirisch nicht ganz unbegründete Vermutung, dass deren dauerhafte Verletzung eine ausgesprochen starke Quelle der Produktion von Instabilität ist.

An der Verbesserung von Aushilfen wiederum als Soziologe, als empirischer Sozialforscher mitzuarbeiten lässt es diesem mir vorschwebenden Sozialwissenschaftler deshalb gelegentlich angeraten erscheinen, die Menschen nicht nur als theoriestrategisch „konsequenterweise unbeschriebene „Unbestimmtheitsstelle“ zu behandeln. Wenn sie als Ressource für Reproduktion - und vielleicht ja doch auch gestaltende Veränderung - von Gesellschaft gelten müssen, wie D. Baecker zu recht konstatiert, sollte die Frage nach der „Einheit der Unterscheidung“ im Ergebnis des begründeten tiefen Erschreckens vielleicht doch anders beantwortet werden.

Dies wäre sozusagen der erste Schritt: Auch wenn ich in gesellschaftstheoretischer Perspektive statt über ein elaboriertes hoch komplexes, aber letztlich auf Geschlossenheit hin tendierendes Modell nur über provisorische Aushilfen zum Verständnis höchst komplexer Realprozesse verfüge, neige ich - in Kenntnis von deren Grenzen aber auch der Engführungen der angebotenen „großen Theorien“ - dazu, mich lieber auf tentative Suchprozesse in den gesellschaftlichen Verwendungszusammenhängen meiner wissenschaftlichen Praxis einzulassen. Grau ist demgegenüber bloße Theorie, die sich dieses Impetus des eingreifenden Handelns begibt und geradezu heillos diejenige, die sich ganz bewusst auf die distanzierende Beobachtung der gesellschaftlichen Realprozesse derart begrenzt, dass sie Letztere als eine Naturwissenschaft der Kommunikation festzuschreiben sucht.

Die „zweite Stufe“ meiner Antwort ergibt sich aus der Überlegung, dass ich, indem ich diese Bevorzugung eines praktischen Umgangs mit Aushilfen befürworte, dabei als Sozialwissenschaftler darum bemüht bin, meinen spezifischen Beitrag zu einer Verbesserung dieser Aushilfen zu leisten, also selbstredend auch immer um sozialwissenschaftliche Theoretisierung meiner wissenschaftlichen Praxis bemüht sein muss. Kontinuität, kumulativer Erkenntnisgewinn und Kodifizierung von Ergebnissen sind hier ohne Zweifel von Bedeutung. Und jede Kodifizierung setzt theoretische Vorgaben, stetige Arbeiten an einem grundbegrifflich gesi-

cherten Rahmen voraus. Die spannende Frage ist dann allerdings auch immer, um welche Art von Theoriearbeit es sich dabei handeln muss. Einiges spricht hier nach meiner Überzeugung dafür, dass empirische Sozialforschung sich vor allem Robert K. Mertons Theorien mittlerer Reichweite bedienen sollte.^{xxix} Der Medizinsoziologe Christian v. Ferber hat dies im Anschluss an H. Plessner immer wieder betont. „Die Theorie zur Anwendung in der Praxis und die Probleme aus der Praxis zur Präzisierung und Weiterentwicklung der Theorie zu verbinden“, war sein Anliegen, so schreibt er in der Danksagung in der Festschrift zu seiner eigenen Emeritierung. Auch der Blick „auf das Ganze“ hat da selbstredend seinen Stellenwert. Empirische Sozialforschung, die im Anschluss an die vorausgegangenen Formulierungen auf ein eingreifendes Denken zielt, muss nach meinem Verständnis zum einen sicherlich die Gesellschaft, „das Soziale“, die gesellschaftlichen Verhältnisse zu ihrem Gegenstand machen, die sich in unserer Moderne in der Tat in vieler Hinsicht sinnvoll wie der Selbstlauf von gegeneinander verselbständigte Teilsystemen beschreiben lässt, weil eine solche Beschreibung einige Erklärungskraft besitzt - sollte sich dabei allerdings der begrenzten und im eigenen Gegenstandsbereich veränderten Analogie zum Verständnis von „autopoietischen“ Systemen – so der Fachbegriff, den die Systemtheorie aus der modernen Biologie Humberto Maturanas entlehnt hat - erster und zweiter Ordnung bewusst bleiben. Hier sind dies ein- und mehrzellige Lebewesen, die in der Tat immer und ausschließlich als geschlossene Systeme existieren können.^{xxx} In Bezug auf die sozialen Verhältnisse, in denen wir Menschen also als evolutionär hoch entwickelte biologische Systeme zweiter Ordnung leben, handelt es sich hingegen nur um einen Analogieschluss. Hier agieren wir als einzelne tag-täglich in wechselnden und für uns höchst durchlässigen, und auch durchschaubaren, unterschiedlichen gesellschaftlichen Subsystemen von Familie, Wirtschaft, Kultur, Recht., Politik usw. Hier muss also nach meiner Überzeugung gesellschaftstheoretisches Nachdenken zugleich auch die menschliche Tätigkeit, als gesellschaftliche Arbeit oder aus Hannah Arendts politikwissenschaftlicher Perspektive als menschliches Handeln, als verändernde Kraft und die Menschen selbst, in der philosophischen Denktradition von Hegel zu Marx , als geschichtlich konstituierte, veränderte und weiter veränderliche Produzenten dieser Veränderungen einschließen.

Mit Hannah Arendt und in der Folge ihrer Analysen der großen Revolutionen seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts ginge es dann um die Frage, wie der institutionell befestigte Raum der Freiheit so gestaltet werden kann, dass in ihm die politischen Angelegenheiten, die „nicht nur die Vielen sondern schlechterdings alle Einwohner eines Territoriums angehen“ auch wirklich von allen politisch handelnd gestaltet werden können. Mit Oskar Negt und Alexander Kluge, die bei einem solchen Versuch immer noch an die Marx“sche Kritik der politi-

schen Ökonomie anzuschließen suchen, ginge es um den zu ihr komplementären Versuch einer politischen Ökonomie der Arbeitskraft.^{xxx} Aus Sicht der entfalteten Systemtheorie wäre dies alles hoffnungslos unterkomplex im Hinblick auf ein angemessenes Verständnis einer strukturell und semantisch überbestimmten ver gegenständlichten sozialen Wirklichkeit - was in sich aber noch diskussionsbedürftig wäre, kann man der Systemtheorie doch vorhalten, dass sie ihrerseits auch von bestimmten Aspekten dieser in sozialen Verhältnissen ver gegenständlichten Welt abstrahiert, nicht nur weil der Begriff des Interesses in den von ihr auf gespannten Modellen keinen systematischen Stellenwert mehr behält, sondern ebenso, weil darin die Eigenlogik systemisch verselbständiger Prozesse schon gedanklich keinen Raum mehr lässt für die Konstituierung von so etwas wie den Raum des selbsttätigen freien politischen Handelns der Vielen. Den Gegenstand von Soziologie demgegenüber als einen solchen vereinseitigenden Versuch der Ausgrenzung des/der Menschen als „Unbestimmtheits quelle“ zu fassen, kann dann wohl mit gleichem Recht als unangemessene und unterkomplexe Fassung der wirklichen Prozesse der Konstitution sozialer Wirklichkeit im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts, die Hannah Arendt als die Jahrhunderte der Revolutionen gekennzeichnet hat, kritisiert werden.

Um einen weiteren Bezug zu einem aktuell von der „politischen Linken“ - was dies ist, ist heute zugegebener Maßen selbst noch klärungsbedürftig - intensiv diskutierten „Kultbuch“ herzustellen, das aus meiner Sicht eine bemerkenswerte Mischung von punktgenauer Analyse und unseriösen politischen Glaubenssätzen ist: Die, wohl stärker politikwissenschaftliche denn soziologische Analyse des „Empire“ von Hardt/Negri^{xxxii} ermöglicht gegenüber systemtheoretischen Analysen in sich manche wichtige Erkenntnisgewinne. Vor allem aber haben die beiden Autoren darin Recht, dass sie erst dann eine vollständige Analyse vorlegen können, wenn sie zum Begriff des „Empire“ auch den Gegenbegriff der „Multitude“ entfalten. Wohl mag es ihnen dabei passieren, dass ihnen der auch hier erforderliche kritisch distanzierende Blick bisweilen verloren geht, weil sie selbst so sehr, und oft emphatisch, in der von ihnen nachgezeichneten ideengeschichtlichen Traditionslinie von Machiavelli über Spinoza zu Marx Partei sind auf der Seite von „Freiheit, Begehren, lebendiger Arbeit“ und weil sie dabei den Akzent allzu sehr in Negris eigener Traditionslinie auf die befreiende Tat der Vielen legen, die nun an die Stelle des alten Massenarbeiters getreten sind und dabei irgendwie immer noch ein merkwürdig unklares Kollektivsubjekt bleiben. Ihr Augenmerk ist jedenfalls – trotz vereinzelter Hinweise auf entsprechende Überlegungen bei Thomas Jefferson und den Autoren des Federalist bezüglich der Notwendigkeit, die neue „Ordnung der Menge (...) aus einer demokratischen Interaktion der in Netzwerken miteinander verbundenen Mächte“ entstehen zu lassen^{xxxiii} - viel weniger als das von Hannah Arendt auf die darüber erst herzustel-

lenden oder zu reformierenden und zu erweiternden Institutionen gerichtet. Sie greifen so in wichtiger Akzentsetzung ihrer Analyse zu kurz. Und wie Heike Weinbach zeigt, kommen sie durch ihren ontologisierenden Ansatz, der – ganz in der Tradition der alten Arbeiterbewegung nur in Kollektivsubjekten denkt und die Differenz der Vielen verallgemeinernd negiert, am Ende nicht zu einem Projekt der Befreiung, sondern wieder zur Begründung einer neuen Herrschaft. „Den Schritt, den Begriff des gemeinsamen mit dem des Konflikts und der Differenz zusammenzudenken, gehen Hardt und Negri nicht, er würde sie auf das Individuum und das Singuläre zurückführen“, schreibt Heike Weinbach^{xxxiv} deshalb völlig zu recht. Hinter dem Akt der Befreiung der Menge der Vielen, den Hardt und Negri in dem emphatischen Bild von einem „säkularen Pfingstfest“ zu fassen versuchen, lauert deshalb bei ihnen schon wieder „das Spektakel“, das sich „unzählige Male seit der französischen Revolution wiederholt“ hat, wie Hannah Arend schreibt: „Immer wieder war es die Maßlosigkeit ihrer Emotionen, welche die Revolutionäre so seltsam unempfindlich für das faktisch Reale und vor allem für die Wirklichkeit von Menschen machte, die sie immer bereit waren, für die Sache oder den Gang der Geschichte zu opfern.“ Und dagegen stellt sie für die „gründenden Väter“ der amerikanischen Revolution fest: „Aber das Wort „Volk“ wurde für die Gründer niemals ein Singular, sie verstanden es vielmehr als eine Vielheit und stellten sich darunter die unendlichen Verschiedenheiten und Unterschiede einer Menge vor, die gerade in ihrer Pluralität ehrfurchtgebietend war. Die sogenannte öffentliche Meinung war ihnen daher allen gleichermaßen suspekt, eben weil sie durch Hysterie oder Manipulation so leicht zur Einmütigkeit führt.“^{xxxv}

Aber Hardt und Negri bemühen sich über die disziplinären Grenzen von Soziologie, Politikwissenschaften, Ökonomie und Psychologie hinweg jedenfalls um einen Zugriff auf die moderne Gesellschaft unserer Gegenwart, der – unbeschadet der eben angedeuteten berechtigten Kritik -im Grundsatz im Blick auf Verständnis, weitere Gestaltung und Gewinnung einer nachhaltigen Zukunftsfähigkeit der Moderne aussichtsreicher sein dürfte als die Bemühungen der modernen Systemtheorie. Deren Versuch, das Erschrecken über ein Jenseits ihres theoretischen Konstrukts durch seine radikalierte Fortschreibung auf Basis der einmal gewählten Ausgangsprämissen zu bewältigen, erscheint im Vergleich zu den eben angesprochenen Anstrengungen von Hardt und Negri erst wirklich als das, was er ist: eine ermüdende, immer wieder neu durchgespielte Analyse bereits konstituierter und institutionalisierter sozialer Prozesse. So high sophisticated die auch erfolgen und so lebendig sie dadurch bisweilen erscheinen mag, sie bleibt eine Analyse aus der Perspektive bereits getaner, toter Arbeit in und an der Gesellschaft. Darüber hinaus ist dann, jedenfalls in der zugespitzten Luhmann'schen Perspektive, die praktische gesellschaftliche Bewältigung des Erschreckens darüber, dass es auch noch Soziales jenseits der sich so erschließenden Logiken von als

autopietisch gedachten Systemen gibt - sofern denn die in dieser Moderne befangenen Menschen in diesem Luhmann'schen Verständnis sich einem solchen Erschrecken überhaupt aussetzen (können) um hernach vor der Frage seiner Bewältigung zu stehen - gänzlich außerhalb jedes denkbaren Anspruchs sozialwissenschaftlicher Praxis gelegen. Denn für diese handelt es sich, wie Baecker besonders radikal und pointiert formuliert, allein um die Analyse eines evolutionären Prozesses, den eine darüber belehrte Soziologie allein im Modus einer „Naturwissenschaft der Kommunikation“ beobachten und selbst im Austausch mit anderen Beobachtern kommunizieren kann. Ein für die Evolution der Gesellschaft letztlich wenig nützliches Tun.

Wenn man eine Alternative zu dieser Wissenschaft sozialer Systeme sucht und sich dabei nicht auf die von Hardt und Negri geradezu emphatisch in der Gestalt eines säkularisierten Pfingstfestes beschworenen Feier des befreienden, revolutionären Aktes der Menge der Viele einlassen mag - unbeschadet von unzweifelhaften großen analytischen Stärken ihrer Analyse, die zum Verständnis des aus der amerikanischen Revolution hervorgegangenen neuen Empire beitragen –, kann man aber vielleicht doch bei Hannah Arendt einen Anknüpfungspunkt finden.^{xxxvi} Das Thema ihrer großen Arbeiten in den 1950er Jahren nämlich die Frage nach dem Sinn und den Möglichkeiten von Politik nachdem die Geschichte der Moderne seit der französischen Revolution als Geschichte gescheiterter Revolutionen verstanden werden kann ,mehr In einem ihrer nachgelassenen Fragmente, in denen sie über ihren Begriff von Politik reflektiert und die - angesichts eines fast besinnungslosen Pragmatismus heutiger „Realpolitik“ die bestürzend aktuelle Frage stellt, „Hat Politik überhaupt noch einen Sinn?“ diskutiert sie vom Kern ihres Begriffes von Freiheit und politischem Handeln ausgehend, die nicht nur, aber gerade auch in der menschlichen Lebenswelt immer gegebene Möglichkeit des neuen Anfangs durch politisches zusammen Handeln im Sinne einer der religiösen Transzendenz des Wunderglaubens korrespondierenden „real nachweisbaren Tendenz jeden Anfangs mit Bezug auf den Prozesszusammenhang, in den er einbricht.“ Die Argumentationslinie dieses fragmentarischen Textes mündet dann in die folgenden Sätze über die Bedeutung von Politik, die man dem heilosen Baecker'schen Konzept einer die Autopoiesis der losgelassenen Prozesse als unabänderlich festschreibenden Soziologie im Sinne einer „Naturwissenschaft der Kommunikation“ entgegenhalten kann: „Dem Handeln ist es eigentlich, Prozesse loszulassen, deren Automatismus dann dem der natürlichen Prozesse sehr ähnlich sieht, und es ist ihm eigentlich, einen neuen Anfang zu setzen, etwas Neues zu beginnen, die Initiative zu ergreifen oder, Kantisch gesprochen, eine Kette von selbst anzufangen. Das Wunder der Freiheit liegt in diesem Anfangen-Können beschlossen, das seinerseits wiederum in dem Faktum beschlossen liegt, dass jeder Mensch, sofern er

durch Geburt in die Welt gekommen ist, die vor ihm da war und nach ihm weitergeht, selber ein neuer Anfang ist.“^{xxxvii} Der weitere Text mündet dann in die bereits in der Einleitung zu diesem Buch zitierte Textpassage zum „Wunder der Politik“

Aus systemtheoretischer Perspektive wird man einwenden, dass Arendts Politikbegriff - gewonnen aus der griechischen Polis und in den nachgelassenen Manuskripten weiter ausgeführt entlang der abendländischen, römischen und christlichen Ideengeschichte bis hin zur Renaissance und europäischen Aufklärung - hoffnungslos veraltet sei im Blick auf die inzwischen erreichte Dynamik der Autopoiesis der systemischen Prozesse, in denen das politische System der Gesellschaft zudem nicht länger gegenüber den anderen Teilsystemen privilegiert sei. Dagegen wäre zunächst mit U. Ludz einzuwenden, dass die Polis von H. Arend nie als Modell, sondern vielmehr als ein historischer Glücksfall angesehen worden ist, in dessen Licht viele uns auch heute noch betreffende Fragen zum Politischen besonders prägnant gestellt werden könnten. Zum Zweiten wäre aber vor allem darauf zu beharren, dass die Freiheit durch politische Initiativen im Sinne H. Arendts als ein „Höchstes menschlich-weltlicher Möglichkeiten“ gerade angesichts des Elends an Perspektivlosigkeit, das uns die Berufspolitik im Epochenbruch unserer Zeit auf einer wachsenden Zahl von Feldern vor Augen führt, doch gar keine andere Option mehr lässt als die, des neuen Anfangs durch politisches zusammen Handeln - mag uns auch die Aussicht auf dessen Erfolg als gering erscheinen, weil „objektiv und von außen gesehen (...) die Chancen, dass der morgige Tag genau so verlaufen wird wie der heutige, immer überwältigend“ sind.^{xxxviii}

Vertiefende Fragen

Die Gegenposition ist damit zunächst einmal umrissen, aber wichtige Fragen bleiben offen bei diesem ersten Schritt, gegen den Anspruch der Systemtheorie in Stellung zu gehen, wo sie daherkommt als soziologische Großtheorie, die mit der „überwältigenden“ Notwendigkeit losgelassener systemischer Prozesse argumentiert, denen nun allerdings einerseits kein Telos mehr innewohnt, welches versprechen soll, dass das Reich der Freiheit heraufziehen wird, die dem gesellschaftlichen Teilsystem des Politischen jeglichen Anspruch auf ein Prinzip und jegliche Fähigkeit zur steuernden Gestaltung unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit abspricht und die damit die Sozialwissenschaften, zumal unter dem Blickwinkel, den Hannah Arendt als Politikwissenschaftlerin nahelegt, von jeglichem politischen Handeln entlastet.

Ich möchte an dieser Stelle v.a. vier Fragen benennen, die mir in diesem Zusammenhang wichtig erscheinen und die mich dann im Kapitel 5.3 dieses Buches, in dem es um die Demokratisierung unserer Demokratie gehen wird, weiter beschäftigen werden. Sie lauten:

- (1) Wenn es hier um Wahl verschiedener Perspektiven auf den gleichen Gegenstand geht, der je nach Wahl dieser Perspektiven selbstverständlich ganz verschieden erscheint, nach welchen Kriterien kann man dann seine Wahlentscheidung treffen?
- (2) Geht es bei der Kontroverse, in der ich hier mit Hannah Arendt gegen Dirk Baecker argumentiert habe, darum, einer soziologischen Theorie, die mit dem Anspruch auf „große Theorie“ formuliert wird, wiederum große Theorie entgegen zu setzen ?
- (3) Baeckers Votum für fortgesetzte Theorieanstrengungen in Luhmannscher Tradition begründet sich aus dessen (berechtigtem) Erschrecken angesichts der Bedrohung einmal erreichter sozialer Ordnung. Welche dementsprechende Erfahrung liegt hinter Hannah Arendts wiederholter Betonung der Ausweglosigkeit, in die wir geraten sind?
- (4) Was schließlich hat Hannah Arendt uns Heutigen beim Nachdenken über die Möglichkeiten von Arbeitspolitik in einer Arbeitsgesellschaft im Umbruch zu sagen? Begegnet sie uns doch in der „Vita Activa“ als eine Theoretikerin, die die Sphäre der Politik (als die des Handelns von Menschen) begrifflich sehr strikt von denen des Herstellens und der Arbeit trennt.^{xxxix}

In Bezug auf die beiden ersten Fragen ist zunächst einmal ein kurzer Blick auf die Einwände naheliegend, die von politikwissenschaftlicher Seite gegen die Ansprüche der Systemtheorie formuliert worden sind. Zugespitzt, und wie der damalige Direktor des Max-Plank-Instituts für Gesellschaftsforschung in Köln, Fritz W. Scharpf angemerkt hat, mit großer Radikalität, hat Niklas Luhmann seine Position auf dem Politologentag 1989 formuliert^{xl}. Auf Seiten der Politikwissenschaften traf er auf Widerspruch und das DFG-Forschungsförderungsprogramm zur „Theorie politischer Institutionen“ zu^{xvii} Beginn der 1990er Jahre kann man in diesem Zusammenhang mit einem Recht als ein Theorieprogramm ansehen, das gegen den Anspruch der Systemtheorie und damit auch gegen diese Luhmannschen Zuspitzungen gerichtet war und den Primat der Politik weiterhin behaupten sollte. Karl-Siegbert Rehberg hat dabei seinen gegen die Systemtheorie gerichteten Vorschlag einer Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen (TAIM) damit begründet, dass die von Luhmann gewählte Betrachtungs-

ebene „die Spezifika des Institutionellen übergeht und in einen allgemeinen Funktionsbegriff auflöst.“^{xli}

Karl Siegbert Rehberg geht es um die Gegenüberstellung unterschiedlicher gesellschaftstheoretischer Erklärungsmodelle, also letztlich unterschiedlicher Modelle der Erklärung des Entstehens und Veränderns sozialer Ordnung. Hannah Arendt verfährt anders. Ihr geht es nicht um Gesellschaftstheorie sondern immer allein um die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeiten der Initiierung politischen Handelns im Sinne der Entfaltung eines Prozesses, der den Raum des Politischen als einen Raum der Freiheit konstituiert. Damit geht es in letzter Konsequenz immer um das Spannungsverhältnis von Freiheit und Notwendigkeit. Dieses etwa steht im Zentrum ihrer Analysen der Epoche seit der amerikanischen Revolution als einer Epoche der Revolutionen, ihrer Kritik am Marxismus, ihrer nachgelassenen Schriften zu der Frage, was eigentlich Politik ist (Arendt 1993)^{xlii} wie auch vieler der Reflexionen, die man inzwischen in ihrem 2003 veröffentlichten Denktagebuch nachlesen kann. Bezogen auf die moderne soziologische Systemtheorie kann man sagen, dass es deshalb um die Möglichkeit der Konstituierung politischer Räume (und Institutionen) gegenüber einer in dieser Theorie weithin festgeschriebenen Notwendigkeit der gewissermaßen automatischen Herstellung, eben Autopoiesis, eines systemischen Gesellschaftszusammenhangs geht. Und wie sie in ihrem Denktagebuch notiert hat ist die Wirklichkeit der Menschenwelt immer beides: „Automatisch ablaufender Prozess, der Bedeutung haben soll, aber nicht mehr hat“ und „Handeln als Prozess“, in dem aus dem Zusammenhandeln der Vielen Macht zur politischen Gestaltung von Gesellschaft erwachsen kann.^{xliii} „Impliziert ist die Annahme“, so führt U. Ludz in ihrem Kommentar zu H. Arendts nachgelassenen Fragmenten zur Frage „Was ist Politik?“ aus, „dass Menschen, zwischen denen durch Denken und Handeln Macht entsteht, unmenschliche, nicht-menschenwürdige Zustände gemeinsam beseitigen und etwas Neues besseres begründen können“^{xliv}

Die Richtung, in der ich meine beiden ersten Fragen zu beantworten suche ist damit umrisen. Meine dritte Frage bezieht sich auf das Erschrecken, das Erschrecken über Aspekte der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die wir uns in dem theoretischen Begriff, den wir uns bislang davon gemacht haben, gewissermaßen nicht haben träumen lassen. Es geht mir, anders formuliert, um die Anlässe zu einer produktiven Beunruhigung wissenschaftlicher Beobachter, zunächst einmal ganz unabhängig von der Frage wie unterschiedlich sie ihren jeweiligen Beobachterstatus selbst definieren mögen. In Bezug auf Luhmann hat Baecker dieses Erschrecken beschrieben (s.o.). H. Arendts Beunruhigung war zweifellos eine angesichts der Katastrophen der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, der „Nacht des Jahrhun-

derts“. Was sie in ihren großen Arbeiten der 1950er und 60er Jahre zu verstehen versucht, ist ob und inwieweit die politische Philosophie des Abendlandes selbst in diese Katastrophen und – angesichts eines noch immer drohenden Totalitarismus, des kalten Krieges, v.a. aber des „Gedächtnisschwunds in den Vereinigten Staaten selbst“, wie sie in ihrem Buch „Über die Revolution“ auf S. 279 die sich im 19. Jahrhundert „mit erstaunlicher Rapidität aus dem land of the free in das gelobte Land der Armen“ verwandelt hätten. In ihrem Denktagebuch notiert sie z.B. auf S. 254: „Der Marxismus war der Versuch, mit den Mitteln der großen Tradition der neuen Fragen Herr zu werden. Darum war die Oktober-Revolution die große Hoffnung des 20. Jahrhunderts, und darum ist die Tatsache, dass auch dieser Weg im Totalitären endete, die wesentliche Enttäuschung des Zeitalters. 1. Welchen Weg man auch einschlug; wer zur Sache selbst redete und nicht in frommen Belanglosigkeiten liberaler oder konservativer Art, endete im Totalitarismus. 2. Die große Tradition selbst führte dahin, also musste etwas fundamental Falsches in aller politischen Philosophie des Abendlandes stecken“. Sie sucht eine Antwort folgerichtig im Rückgriff auf die vorplatonische Philosophie, insbesondere im Rückgriff auf Sokrates^{xlv}. Ihr Akzent liegt dann mit bemerkenswerter Konsequenz auf der Pluralität des Menschen als Voraussetzung allen Nachdenkens über Politik. Von hier aus führt eine gerade Linie zu der positiven Bewertung der Meinungen der Vielen, die sich im politischen Raum auf Basis der Urteilskraft eines jeden Einzelnen bilden können müssten. Der oben zitierte Blick der „gründenden Väter“ der amerikanischen Revolution auf die „in ihrer Pluralität Ehrfurcht gebietende“ Vielheit und unendliche Verschiedenheit der Menge der Vielen, schließt für sie hier ebenso an, wie der kritische Blick auf die „sogenannte öffentliche Meinung“.

Bleibt schließlich noch meine vierte Frage nach dem Stellenwert der Autorin von „Vita Activa“ als einer Theoretikerin, die die Sphäre der Politik (als der des Handelns von Menschen) begrifflich sehr strikt von denen des Herstellens und der Arbeit getrennt hat, für Überlegungen, in denen es um das Verhältnis von Arbeit und Politik gehen soll.

Hannah Arendts berühmte Frage, was eine Arbeitsgesellschaft tun solle, der die Arbeit ausgehe, findet sich bekanntlich nur ganz beiläufig in der Einleitung zu „Vita activa“. Sie finden sich dort Zusammen mit einer ebenso beiläufigen, aber erstaunlich frühen und weitsichtigen Bemerkung dazu, dass die Entscheidung darüber, wie die Menschen mit der absehbar zukünftig gegebenen Möglichkeit eines genetic engeneering umgehen eine politische Frage ersten Ranges sei, die man den Berufspolitikern nicht allein überlassen dürfe. Ihre u.a. in diesem Zusammenhang zu sehenden Reflektionen auf Technik, die sich in ihrem Denktagebuch finden, weisen ebenso wie die Reflektionen auf die Krise der Arbeitsgesellschaft eine

hohe Aktualität auf. Bekannt ist ebenso, dass sie ihr Politikverständnis im Rückgriff auf die griechische Polis formuliert hat – als historischer Glücksfall für das Bemühen um begriffliche Klarheit nicht als Modell für unsere Gegenwart. In diesem Rückgriff gelangt sie zu der sehr strikten Unterscheidung von Arbeiten als ganz und gar den Notwendigkeiten unterworfen Tätigkeit, dem Herstellen als allein vom Werk und der Schöpfung beflügeltem Tun und dem Handeln mit anderen zusammen in der politischen Verantwortung, unter den Anspruch der Gerechtigkeit gestellt und immer versucht, sich durch Gewalt von der Notwendigkeit zu befreien (Arendt 2003, 203).

Nun machen sie diese begrifflichen Unterscheidungen natürlich nicht blind gegenüber den im losgelassenen Prozess der Moderne eingetretenen Veränderungen. Die Sphäre der Arbeit – der industriellen Arbeit wie auch der Hausarbeit - wird auch aus ihrer Sicht zu einer öffentlichen Sphäre, und dies ist überhaupt erst die Bedingung für die Entstehung des Sozialismus. In dieser Sphäre stellen die Arbeitenden über ihre Kämpfe und sozialen Bewegungen und über daran anschließende erfolgreiche Institutionalisierungsprozesse eine spezifische „proletarische Öffentlichkeit“ her – so der Begriff, den Oskar Negt und Alexander Kluge im Anschluss an den von Jürgen Habermas noch gewählten Begriff der plebejischen Öffentlichkeit verwendet haben.. Die Institutionalisierung der Arbeit selbst und die Hervorbringung verschiedenster Institutionen der Arbeit in der „institutionell verfassten Arbeitsgesellschaft“, so ein Begriff aus der nur in Teilen veröffentlichten Habilitationsschrift des Plessner-Schülers Christian v. Ferber, werden so zur Voraussetzung der aktiven Teilhabe der Arbeitenden an den sich im je nationalstaatlichen Rahmen weiter entwickelnden bürgerlichen Zivilgesellschaften. Und zugleich verändert sich in diesem Prozess das, was wir unter Arbeit verstehen, selbst. Indem wir die bunte Vielfalt wirtschaftlicher Tätigkeiten und Berufe unter diesem einheitlichen Gesichtspunkt fassen, vollziehen wir einen Realprozess gesellschaftlicher Abstraktion nach, der Voraussetzung für einen allgemeinen Prozess der Rationalisierung ist, der das 19. und das 20. Jahrhundert gekennzeichnet und einen bestimmten realen Zusammenhang und vielfach gedachten Entwurf von Arbeit-Fortschritt-Lebensglück hervorgebracht hat, einen Zusammenhang, der mittlerweile in eine tiefe Krise geraten ist. Gerd Peter, langjähriger geschäftsführender Direktor der Sozialforschungsstelle Dortmund, fasst diese Krise unter Bezugnahme auf einen früheren Aufsatz von 1984 gegen Ende der 1990er Jahre wie folgt zusammen: „Die Rationalisierung der Arbeit hat die Grenzen sinnvoller Arbeitsteilung überschritten, bestimmte Flexibilitätsleistungen können von den Betrieben nicht mehr erbracht werden. Der Fortschrittsgedanke, mit Arbeit über Muster der Produktivitäts- und Leistungsorientierung verbunden, ist an Grenzen verfügbarer Ressourcen gestoßen, ökologische Lebensgrundlagen sind gefährdet. Lebensglück schließlich stellt sich in den Turbulenzen

eines weltweiten Wertewandels in einem anderen Kontext als dem der Arbeitsgesellschaft dar.“^{xlvi}

Wenn ich in einigen der folgenden Essays von einem „Epochenbruch“ spreche, dessen Zeitzeugen und aktiv Beteiligte wir sind, dann sind dabei zu aller erst jene neuerlichen Metamorphosen der Arbeit im Blick, die wir heute mit dem Ende der strikten Trennung von Kopf- und Handarbeit im Zeichen des Fordismus, also der sogenannten Subjektivierung von Arbeit, des zunehmend von allen geforderten verantwortlichen und unternehmerischen Mitdenkens, gleichzeitig aber auch der Flexibilisierung und teilweisen Entgrenzung von Arbeit, der Erosion alter institutioneller Sicherungssysteme und einer fortschreitenden Prekarisierung von Arbeit bis weit in die scheinbar gesicherte gesellschaftliche Mitte hinein, beobachten können. Und ich lasse mich von diesen tiefgreifenden gesellschaftlichen Umbrüchen im Zeichen eines immer noch vorherrschenden neoliberalen Fortschrittdenkens beunruhigen, auf die bezogen aus meiner Sicht mittel- und längerfristig tragfähige Lösungen erst noch zu finden sind wobei innerhalb der darauf gerichteten Suchprozesse die Prekarität des losgelassenen Prozesses der Moderne uns wohl noch zunehmend klarer vor Augen treten wird. Insofern stimme ich also ausdrücklich der folgenden von F. O. Wolf getroffenen Einschätzung zu: „Die vielleicht am stärksten desorientierende Hypothek aus der Diskussion über den Fordismus und seine Krise liegt in dem implizit funktionalistischen Argument, dass nach der Krise die nächste relativ stabile Konstellation schon längst hätte erreicht sein müssen – der „Postfordismus“. Der Gedanke, dass es bei labilen historischen Kompromissgleichgewichten auch längere Zeit nicht linear und chaotisch zugehen kann und dass dies sogar eher wahrscheinlich ist, wird von dieser funktionalistischen Annahme zweiter Ordnung gar nicht erst zugelassen. Demgegenüber muss heute die Frage offen gelassen werden, ob nicht auch auf die Krise des Fordismus, sowie auf die Krise des Imperialismus der „Belle Epoque“, erst einmal ein Jahrzehntelanges Suchen und Ringen folgen wird, in dessen gegenläufigen Veränderungsdynamiken erst eine neue Konstellation zu finden sein wird. Der Gedanke ist zuzulassen, dass es vielleicht erst einmal – dem ganzen neoliberalen Getöse des Einheitsdenkens zum Trotz – gar keine stabilen Gesamtlösungen geben wird.“^{xlvii}

Mit welchem Zeitrahmen aber auch immer man hier rechnen mag, Die Arbeit in der neuen Zeit wird stabil und im Blick auf die Eröffnung von mehr Freiheitsspielräumen für die Einzelnen arbeitspolitisch nur zu gestalten sein, wenn nicht nur die „große Industrie“ und in ihr der Arbeitende als „Befehlsarbeiter der Naturkräfte“ sondern wenn nicht nur industrielle Produktions- und Dienstleistungsarbeiten sondern „das Ganze der Arbeit“ in den Blick genommen wird, also auch die gesellschaftlich vergleichsweise niedriger bewerteten sozialen Dienstleis-

tungsarbeiten, vor allem aber auch Hausarbeit, Eigenarbeit, Bürgerschaftliches Engagement und sich darüber zugleich auch unsere Wahrnehmung für die Möglichkeiten einer Begrenzung der Sphären der Arbeit gegenüber denen des künstlerischen Herstellens und politischen Handelns Aller verändern und neu eröffnen. Ich werde auf diese Fragen, die relativ dicht am Kern eigener langjähriger professioneller Arbeit liegen in der weiteren Abfolge meiner Essays noch zurückkommen. Aber ich will zunächst einen sehr viel weiteren Bogen an Überlegungen aufspannen.

3.2. „Kurzweils Traum“ – Technikutopien und der Traum von der Ewigkeit

Der Prolog von Ray Kurzweils Buch über das „Leben im 21. Jahrhundert“^{xlviii} wirft die Frage auf, ob es der Himmel oder die Hölle ist, in der jener Mensch sich befindet, der wirklich alle Probleme gelöst hat, auch das seiner eigenen Sterblichkeit und wie der Spieler aus einer Episode der Fernsehserie Twilight Zone Nacht für Nacht im Spielcasino sitzt und nur noch gewinnt. Der Epilog zeichnet die Vision der Verschmelzung der menschlichen Gattung mit ihrer Technologie (auf Basis fortgeschrittenster Technik von Nanorobotern, Quantencomputern etc.). Die vormals auf „Kohlenwasserstoff basierten Zellprozessen“ beruhenden Intelligenzen beruhen nun im Jahre 2099 vornehmlich auf „elektronischen und photonischen Äquivalenten“. Nur eine Minderheit der Spezies benutzt noch die „Neuronen/Zellen-basierte Verarbeitungsmethode“ – freilich unter Zuhilfenahme von unterschiedlichsten Neuroimplantaten, so dass wir es eigentlich mit Cyborgs zu tun haben. Die überwiegende Mehrzahl sind „ausschließlich softwareresidente Menschen“, mit dem in der Technologie repräsentierten Wissen allseitig verknüpft, es jederzeit herunterladen können, aber auch in der Lage, sich aus dieser stetigen Teilhabe an einem allgemeinen Wissen heraus in unterschiedlichen Verkörperungen gewissermaßen zu individuieren, wobei ich auch du sein kann. Dies ist ein alter, in der Literatur häufig zum Ausdruck gebrachter Traum der Menschen, als im Ergebnis bisheriger Evolution autopoietischen Systemen zweiter Ordnung, den z. B. Georg Büchner in mehreren seiner Dramen plastisch formuliert hat. So findet sich z.B. in Dantons Tod folgender Dialog:

Julie: Glaubst Du an mich?

Danton: „Was weiß ich. Wir wissen wenig voneinander. Wir sind Dickhäuter. Wir strecken die Hände nacheinander aus, aber es ist vergebliche Mühe, wir reiben nur das grobe Leder aneinander ab, - wir sind sehr einsam.

Julie: Du kennst mich Danton.

Danton: Was man so kennen nennt. Du hast dunkle Augen und lockiges Haar und einen feinen Teint und sagst immer zu mir: Lieber Georg. Aber (er deutet ihr auf die Stirn und Augen) da, da, was liegt hinter dem? Geh, wir haben grobe Sinne. Einander kennen? Wir müssten uns die Schädeldecken aufbrechen und die Gedanken einander aus den Hirnfasern zerren.

Die Utopie, mit der wir konfrontiert werden, ist allerdings noch um einiges anspruchsvoller: „Der Begriff Lebenserwartung hat im Zusammenhang mit intelligenten Wesen keine Bedeutung mehr.“ Dies gilt auch deshalb – das wird im Epilog aber nicht mehr näher ausgeführt – weil die technologiebasierte allgemeine Intelligenz der Zukunft auf der Basis elektronischer und photonischer Prozesse mit ca. eine Million mal höherer Geschwindigkeit nach dem Prinzip parallel geschalteter neuronaler Netze mit Umkehrtechnik zu rechnen vermag, also in einem Jahr das subjektive Zeitempfinden von einer Million Menschenjahren zusammenbringen müsste. Der Autor geht davon aus, dass diese Entwicklung - dem Mooreschen Gesetz als Spezifizierung des Gesetzes vom steigenden Ertragszuwachs in exponentiellen Steigerungsraten folgend - mit der zwingenden Folgerichtigkeit eines evolutionären Prozesses vollziehen wird. Möglich wäre nur der Zusammenbruch/Abbruch dieses evolutionären Prozesses selbst – sei es heute noch durch die zerstörende Wirkung der nuklearen Katastrophe, sei es in nicht allzu ferner Zukunft durch die Verselbständigung und dann unaufhaltsame Vermehrung der Nanoroboter, die unseren Planeten dann mit grauem Schleim überziehen werden. Also Abbruch oder zwingende Folgerichtigkeit der Weiterentwicklung des evolutionären Prozesses, in dem Intelligenz sich mit exponentiellen Steigerungsraten weiter entwickelt.

Die Argumentationen des Autors sind nicht so einfach als Phantastereien abzutun, wie mancher dies vor Beginn der Lektüre des Buches vermuten mag. Kurzweil ist immerhin im Blick auf das Feld der künstlichen Intelligenz vielfach erfolgreicher Erfinder, Unternehmer und Autor, und er ist kein so ganz enger „Technikfreak“, er hat z.B. auch Literaturwissenschaften studiert.^{xlix} Und bei all dem sollte keinesfalls unerwähnt bleiben, dass wichtige seiner Aktivitäten – und nach eigener Aussage (S. 273-281) v.a. die, die ihn am meisten befriedigt haben – darauf zielten, Hilfen für behinderte Menschen auf den Markt zu bringen. In einem 1988 veröffentlichten Buch „Das Zeitalter der künstlichen Intelligenz“ hat er ferner – ausgehend von den gleichen Generalannahmen, die auch seinem neuen Buch zugrunde liegen - eine Reihe von zutreffenden Prognosen für den Zeitraum des kommenden Jahrzehnts aufgestellt (vom Schachcomputer, der dem menschlichen Gehirn überlegen sein werde (auf 1 Jahr genau) über die elektronisch gestützte Kriegsführung (digitale Zielerfassung im Golfkrieg), die Entstehung des Internet, die politischen Wirkungen elektronischer Kommunikation auf das Herrschaftssystem in der Sowjetunion, über den „kybernetischen Chauffeur“ bis hin zum übersetzenden Telefon).^l Sicherlich, verglichen mit den Prognosen um die es in seinem neuen Buch

geht, sind das ziemlich harmlose Voraussagen und man mag es eher als einen geschickten Kunstgriff ansehen, sie zur Untermauerung der jetzigen, viel weitreichenderen Aussagen anzuführen; aber im Prinzip ist das doch nichts anderes als der legitime Versuch, eigene Expertise überzeugend nachzuweisen.

Die Prognosen im dritten Teil des Buches mit Szenarien für die Jahre 2009, 2019, 2029 und schließlich 2099, umfassen für die ersten drei Dekaden Aussagen unter den Überschriften (1) Computer, (2) Bildung, (3) körperliche Behinderung, (4) Kommunikation, (5) Wirtschaft, Arbeit und Alltagsleben, (6) Politik und Gesellschaft, (7) Kunst, (8) Militär und Kriegsführung, (9) Gesundheit und Medizin sowie (10) Philosophie. Die fallen zwar von Jahrzehnt zu Jahrzehnt knapper aus, weisen aber doch ein beachtliches Spektrum auf. Auch mag man an ihnen sympathisch finden, dass darin auf Basis des exzeptionell gesteigerten Wissens und Reichtums menschlicher Gesellschaften davon ausgegangen wird, dass auch der am Vorantreiben dieses Prozesses aktiv nicht beteiligte Teil ihrer Bevölkerungen von den Früchten dieser Entwicklung partizipieren wird – am ehesten als eine Art Homo Ludens hat man sich dies wohl vorzustellen. Und auch wenn in den jeweils angefügten Dialogen des Autors mit seiner diese Dekaden durchlebenden Kunstfigur Molly die sehr starke Technikzentrierung seiner Visionen sichtbar wird, wenn der Alltag seiner fiktiven Gesprächspartnerin zwischen Ehe, Kinderaufzucht, zunehmend virtuell erlebter Sexualität, Arbeit und Kunstgenuss kaum gesteigerten intellektuellen Tiefgang gegenüber einem heute dahingelebten Leben erkennen lässt und sich unter der systematisch widerkehrenden Rubrik Philosophie v.a. Vermutungen über eine sich entlang des Turing-Tests (erläutern) entwickelnde Debatte darüber finden, ob den inzwischen jeweils entwickelten Formen künstlicher Intelligenz die Dignität menschlich zuzuerkennen sei, man sollte nicht in Abrede stellen, dass einem hier zunächst die erfreulicher erscheinenden Seiten des in der heutigen amerikanischen Gesellschaft eben auch wirkungsmächtigen liberalen Denkens begegnen. Andererseits werfen die neoliberalen Wirklichkeit und die durch sie betriebene Spaltung der amerikanischen Gesellschaft auch tiefe Schatten. Die eher menschenfreundlichen Generalannahmen, die an dieser Stelle hinter Kurzweils Visionen hervorscheinen bleiben allzu harmlos und oberflächlich und lassen beim kritischen Leser tiefe Zweifel unbeantwortet.

Aber Kurzweil ist nicht Gesellschaftswissenschaftler und mein Punkt ist nicht die Frage, ob seine kühnen Prognosen zum Thema künstliche Intelligenz naturwissenschaftlich hinreichend fundiert sind. Ich bin kein Naturwissenschaftler und ich habe zu respektieren, dass hier zum einen jemand geschrieben hat, der über sehr viel eigenes Know How und – dank seines unternehmerischen Erfolgs – über große Ressourcen verfügt,ⁱⁱ und dass zum anderen

andere Naturwissenschaftler, die sich damit kritisch auseinandersetzen, wie z.B. Bill Joy, nicht auf dieser Ebene Kritik geübt haben, sondern vielmehr in der Weise, dass sie davor gewarnt haben, bestimmte technisch vermutlich mögliche Entwicklungen tatsächlich auch zu vollziehen. Die Freiheit zu dieser Wahl bestreitet R. Kurzweil, wie schon erwähnt: Die Evolution wird sich nach seiner Vorstellung mit zwingender Folgerichtigkeit vollziehen – und entweder zu einem Ende gelingen an dem der naturwüchsige chaotische Prozess von Entstehung und Entwicklung unseres Universums von einer alles uns heute vorstellbaren Intelligenz erkannt und den ihr dann eigenen Bedürfnissen assimiliert ist, oder aber dieser Evolutionsprozess wird auf unserer Erde abbrechen, dafür aber vermutlich an vielen anderen Stellen unseres Universums doch erfolgreich voranschreiten. Fast werden aus diesem Blickwinkel die bisherige Evolution und die in ihr wirkenden Kräfte schon selbst zu einem vom Weltgeist durchwehten Demiurgen eines Prozesses, an dessen Ende doch erst eine alle unsere bisherigen Vorstellungen übersteigende Intelligenz steht.

Nimmt man Kurzweils Formulierung am Beginn des ersten Kapitels, „im Rückblick – aus Sicht der Quantenmechanik – könnten wir sagen, jedes Universum, das nicht auch bewusstes Leben hervorbringt, um in der eigenen Existenz wahrgenommen zu werden, hat überhaupt nicht existiert,“ und die Schlussätze des Epilogs, „Wie also wird das Universum enden? Im Big Crunch? In dem ewigen Auseinanderdriften ausgebrannter Sonnen? Oder gibt es noch eine dritte Alternative? Ich bin davon überzeugt: Das Schicksal des Universums hängt nicht primär davon ab, wie sich Kräfte und Massen im Universum verhalten werden, ob es möglicher Weise Antischwerkraft gibt, oder ob Einsteins sogenannte Kosmologische Konstante gültig ist. Vielmehr ist das Schicksal des Universums etwas, worüber erst noch entschieden werden muss, eine Entscheidung, die wir, wenn die Zeit gekommen ist, mit viel mehr Wissen und Intelligenz, als uns heute zur Verfügung stehen, angehen werden,“ dann hat man den Kern seiner Utopie. Vorgeführt wird uns eine Gedankenfigur, in der die zukünftige verschmolzene menschliche und technologische Intelligenz sozusagen als erst werden der Weltgeist gefasst sind, oder in der das Bloch“sche utopische Denken des noch nicht Gewordenseins unserer Welt in der ambitioniertest denkbaren Form wiederkehren. Wir werden Gott – oder doch ähnlich der Vorstellung, die wir uns davon machen -, so könnte man sagen, und können dies nur werden, in dem wir aufhören Menschen zu sein, so wie wir sie im Ergebnis der uns bekannten Evolution geworden sind. Die ökologische Krise, die die nachdenklicheren unter uns seit langem intensiv beschäftigt, ist im Lichte dieses technikutopischen Denkens folgerichtig kein Thema mehr. In einer vorgestellten Welt, in der Intelligenz auf „elektronischen und photonischen Aequivalenten“ der vormals auf „Kohlenwasserstoff basierten Zellprozesse“ beruht, und in der das Schicksal des Universums (!) etwas ist, „wo-

rüber erst noch entschieden werden muss“ – aber von wem eigentlich -, ist die weiter fortschreitende Zerstörung der uns umgebenden irdischen Natur in der Tat eine vernachlässigenswerte Größe. Im Lichte der Conditio Humana, so wie sie uns bis jetzt gegeben ist, könnte man sicherlich auch von einer Maßlosigkeit dieser Vision sprechen. Die „Lichtung“, mit der z.B. in Heideggers Philosophie das Auftreten menschlicher Intelligenz im Ergebnis bisheriger Evolution auf unserer Erde umschrieben ist, lässt geradezu noch einen Rest des ehrfürchtigen Staunens vor den Ergebnissen eben dieses Prozesses anklingen. In Kurzweils Traum hingegen begegnet uns ein Exponent der heutigen technischen Intelligenz nur noch im Stauen angesichts des eigenen Vermögens und der Aussicht, dieses exzentrisch noch schier grenzenlos zu steigern. Das äußerste ist, dass Kurzweil seine Kunstfigur Molly im Jahre 2099 noch fragt, was sie mit Grenzen meine, wie es um Sorgen, Ängste und Schmerzen in ihrer Wirklichkeit noch beschaffen sei. Aber er lässt sie darauf nicht mehr antworten.

So betrachtet handelt Kurzweils Traum dann aber auch von der Antiquitiertheit des Menschen, auch noch desjenigen für den Sloterdijk im Zeichen der Debatten um die Biotechnologie nach neuen Regeln für den Menschenpark gefragt hatⁱⁱⁱ, – und damit auch der jener „ökologischen Nische“, in der seine Lebenswelt evolutionär entstehen konnte. Das reine Denken entfesselter, am Ende technologisch überlegen fundierter Intelligenz, die sich neue eigene virtuelle und reale, z.B. nanotechnologisch konstruierte Körperwelten schafft – und zugleich von der ökologischen Nische Erde emanzipiert, in der es im Kontext so reicher und vielfältiger koevolutionärer biologischer Prozesse entstand, ist der Kern eines Denkens, in dem sich der Fortschritt am Ende allein an gesteigerter Rechenleistung bemisst. Ideen des Humanismus, die Vorstellungen des in seiner Würde unverletzlichen Individuums oder, schon im Zweifel am Gelingen des Humanismusprojekts, auch Heideggers Idee des Menschen als Hüter der ihm als organischem Wesen vorausgesetzten Natur, kann man, wenn man sie sucht, in den Szenarien der ersten Jahrzehnte des Kurzweil'schen Zukunftsentwurfs durchaus noch finden. Aber sie sind darin so flüchtig wie der insgesamt eher kurze Abschnitt unserer Menschheitsgeschichte, der sie hervorgebracht hat. Schon im Szenario für 2029 ist für Ray Kurzweil entscheidend, dass die Gesamtmenge an technisch basierter Rechenleistung die aller menschlichen Gehirne übersteigen wird. Um dieses Denken, das sich virtuell zugleich alle sensorischen Genüsse heutigen menschlichen Lebens gesteigert erschließen soll, kreist seine Vision. Sie ist eine Technikutopie, die die Endlichkeit aller menschlichen Erfahrung zu überschreiten sucht und dabei überhaupt nicht nach gesellschaftlichen Prägungen oder Bestimmungen solcher Erfahrung fragt. Sie ist so in gewisser Weise eine spiegelbildliche Utopie zu Dirk Baeckers Versuch einer Gesellschaftstheorie, die in Bezug auf unsere moderne Gesellschaft dazu verhelfen soll gegenüber der Endlichkeit und dem ge-

schichtlich bestätigten Verfall aller früheren Formen gesellschaftlicher Entwicklung die dauerhafte Verfestigung der heute erreichten Form funktional ausdifferenzierter, fortgeschritten Gesellschaften zu sichern. Der Unterschied ist nur, dass sie als Technikutopie ungleich maßloser formuliert wird. Und in der Tat: in einer Welt, in der Lebenserwartung „im Zusammenhang mit intelligenten Wesen keine Bedeutung mehr“ hat und Leben sich allein in heilen, virtuellen Welten vollzieht, stellt sich für den, der sie heute als Utopie entwirft, nur noch die Frage, ob dies nun Himmel oder Hölle ist. Diese Frage immerhin lässt Ray Kurzweil offen.

Ich habe diese Reflexionen im Jahr 2001 nach der Lektüre des Buches von Ray Kurzweyl und der öffentlichen Debatten dazu geschrieben. Wir hatten damals an der sfs eine selbstorganisierte Veranstaltungsreihe „Philosophie auf dem Tablett“, und in dieser Reihe gerade Sloterdijks Büchlein über die „neuen Regeln für den Menschenpark“ diskutiert. Heideggers „Lichtung“ und Nietzsches „Übermensch“ tauchten da im Hintergrund auf. Ray Kurzweils Buch wurde zur selben Zeit breit diskutiert, so dass es nicht aussichtslos erschien, die Rezension zu platzieren, was dann allerdings nicht gelang.

Ein Thema, dem wir uns – nicht am Institut aber in meiner „primären Forschungsgruppe“ gerade erst systematisch zu nähern begannen, war hingegen die „Philosophische Anthropologie“. Da stehen am Anfang Max Scheler und Helmuth Plessner, später dann Arnold Gehlen und noch einige andere. Und da geht es, anknüpfend an die Traditionslinien der idealistischen deutschen Philosophie seit Kant, Fichte, Hegel, im Kern um die vierte von Kants großen Fragen im Anschluss an seine drei großen Kritiken zu den Fragen: was können wir wissen? Was dürfen wir hoffen? Was sollen wir tun? um die vierte, von ihm nur lapidar mit dem Satz, der Mensch sei aus krummem Holz gemacht, beantwortete Frage: „Was ist der Mensch?“

Ich hatte mich dieser Frage philosophisch damals zunächst über Hannah Arendt (also aus einer Traditionslinie Heidegger'schen Denkens heraus) angenähert und mich im Übrigen drei Jahre später noch in einem Gedicht damit auseinandergesetzt. Wie der Titel zeigt, angestossen nicht zuletzt durch meine Lektüre des Buches von Ray Kurzweil. Ich habe es seinerzeit eingerahmt mit zwei Zitaten, die den Selbstlauf des sogenannten „technischen Fortschritts“ – in der Symbiose mit anderen „systemischen“ Prozessen, etwa denen des ökonomischen Systems, besser der Imperative der kapitalistischen Ökonomie, kritisch beleuchten.

„Was Moishe Postone über die „Kapitalform“ schreibt, gilt auch für das Vorhaben der Wissenschaft: Es „hängt ihr der Traum einer äußersten Grenzenlosigkeit an, einer Phantasie von Freiheit als der völligen Befreiung von aller Stofflichkeit, von der Natur. Dieser

Traum des Kapitals wird zum Albtraum für all das und all diejenigen, wovon sich das Kapital zu befreien sucht, den Planeten und seine Bewohner.“

André Gorz

Kurzweilige Moderne

Wer er auch immer sei der Weltenmeister
Wir verdanken das Sein als lebendige Geister
Einer langen Geschichte, die nicht unsere ist.
Kurz ist der Menschen kleine und endliche Ewigkeit.

Conditio humana

Was vor ihr lag, was ihr folgt, das erfahren wir nie,
machen uns Bilder nur, fast wie Schattenrisse.
Schöpfend aber in diesen Grenzen aus unserem Geist,
Freuen wir uns im Rausch unseres Schöpfertums.

Überschreitend Göttergleich

Doch erst in der reinen Form, ewig und körperlos
In der vermeinten Sprache dessen, der alles erschuf,
Von aller Erfahrung befreit dieses Jammertals
Träumen sich manche von uns als abstrakte Vernunft.

Als Vollendete

Körperlos, ewig sich forterzeugend aus sich
Verschmelzend mit aller Vernunft zugleich
Hinter sich lassend alles, was noch lebendig ist

Rein, kalt, ohne Atem, gemessen eintönig in Bites

Oder verstoßene Engel?

Dieser Traum der Ray Kurzweil und anderer
Ist ein Albtraum für alles, was heute noch lebt.
Unsere kleine Ewigkeit voller Leid, voller Glück
Doch gelebt: sie erhalten wir irdisch nur durch

Ein Innehalten:

Unser Menschsein
Gegen den Furor
Der abstrakten Wissenschaft,
Die sich setzen will
An uns'rer Erfahrung statt,
für erfüllte Augenblicke, bisweilen,
Albträume, ausbrütend
In kalter Unendlichkeit.

„Moderne Naturwissenschaft: Sie beginnt damit, dass man die Erde als Teil des Universums betrachtet und nicht eigentlich als Natur, sondern als Physik als eine Abart der Astronomie betreibt. Dabei werden alle früheren Naturgesetze zugunsten „universalerer“ entwertet, wobei aber zu beachten ist, dass wir uns von diesen „universaleren“ Gesetzen weder eine Anschauung noch einen Begriff machen können, weil wir selbst ja Erdnatur sind. Andererseits können wir in diese Erdnatur mit „universalen“ Mitteln eingreifen. Diese Mittel sind zerstörerisch, weil aus dem Gesichtspunkt des Universums betrachtet, für das wir nicht gemacht sind. Die „universelle“ Physik zerstört die Erdnatur, nachdem sie die erdgebundene Physik relativiert hat. Für das Universum ist das ganz gleichgültig.“

Hannah Arendt

Vor diesem so knapp skizzierten Hintergrund, war für mich im Sommer 2010 die Lektüre der Promotion feines früheren, zwei Jahre zuvor verstorbenen Kollegenⁱⁱⁱ eine bemerkenswerte Überraschung, sicher auch, weil ich inzwischen zwar Originaltexte von Plessner und Gehlen gelesen und auch das umfängliche Buch des vormaligen Generalsekretärs der Helmuth-

Plessner-Gesellschaft, J. Fischer über die „Philosophische Anthropologie“ sorgfältig rezipiert, mich mit Max Scheler allerdings noch nie systematisch auseinandergesetzt hatte.

In erkenntnistheoretischer Perspektive beeindruckt in der Dissertation von Gerd Hergt die Art, in der an Scheler anschließend gezeigt wird, dass und wie „der Ratio als der Trägerin neuzeitlicher Naturwissenschaft Evidenz nur deshalb zukommt, weil die Ratio als eine mögliche Erfahrungsweise unter anderen aufgrund eines geschichtlichen „Vorurteils“ den Vorrang vor anderen Erfahrungsweisen erhält (S. 13). Wissenschaft ist so nicht die Krone menschlicher Vernunfttätigkeit sondern eine Wissensweise unter anderen – wie Kunst, Mythos, Religion. Und sie erhält so „einen bestimmten Platz innerhalb der menschlichen Geistesgeschichte, die jetzt als Ganzes zum Gegenstand erkenntnistheoretischer Besinnung wird.“ (ebd.) Gerd Hergt fragt hier zwar zunächst, was „die Frage nach der Kunst, dem Mythos, der Religion mit erkenntnistheoretischen Problemen zu tun“ habe, antwortet dann aber pointiert: „Sicher wenig, wenn das Verhältnis des erkennenden Subjekts zur Wirklichkeit als ein rein logisches interpretiert wird, das über den Bereich bloßer Geltung hinaus aufhört, Erkenntnis zu sein. Gewiss sehr viel, wenn dieses Verhältnis verstanden wird als ein Seinsverhältnis zwischen Mensch und Wirklichkeit, das sich in den verschiedensten Wissensgestalten reflektiert, wobei diese der Wirklichkeit so wenig äußerlich sind, dass sich die Wirklichkeit in ihnen vielmehr aufschließt und vertieft.“ (ebd)

Nun geht es mir hier nicht um Hergts scharfe Kritik an Schelers Lösungsversuch, der ihm so problematischen Herauslösung der Wissenschaft aus größeren geistigen Zusammenhängen, seiner Kritik an der geistlosen Technik, die Wechsel auf Wechsel auf Seiendes zieht, ohne sie je einzulösen durch die „existentielle Entbundenheit“ des Geistes „von Bann des Lebens (die) ihn Wahrheit schauen lässt. Dieser Mensch (für Scheler) ist als Lebewesen kein Mensch sondern ein Menschentier. Das was den Menschen allein zum Menschen macht, ist ein allem und jedem Leben, auch dem Leben des Menschen entgegengesetztes Prinzip. Dieses Prinzip ist der Geist, der die Fenster ins Absolute aufstößt.“ (S. 2). Dieser an Schopenhauers „besseres Bewusstsein“ erinnernden Flucht in die Kontemplation attestiert Hergt: „Dieser Erkenntnis geht es recht eigentlich um das Vergessen der Realität. Sie hat, wenn man will, eine narkotisierende Funktion“ (S. 3).

Der mich im Anschluss an meine Auseinandersetzung mit Kurzweil beeindruckende Punkt ist nun aber nicht die berechtigte erkenntnistheoretische Kritik einer problematischen Wissenschaftsgläubigkeit, wie ihn später vor allem. Paul Feyerabend ausgeführt hat.^{liv} Es ist vielmehr die am Beispiel der Analyse von Schelers Phänomenologie des Schamgefühls vorge-

führte These Schelers, dass „dem, emotionalen Leben eine eigentümliche Evidenz zukommt. eine Evidenz, „von der der Verstand nichts weiß“. (Das müsse aber) einem Zeitalter fremd in den Ohren klingen, das in dem gesamten emotionalen Leben eine „stumme subjektive menschliche Tatsächlichkeit (sah), ohne objektive Notwendigkeit begründende Bedeutung, ohne Sinn und Richtung. Gegen die vom gesamten neuzeitlichen Denken behauptete Blindheit des Gefühls hebt Scheler die Intentionalität des emotionalen Lebens hervor. In der materialen Werteethic heißt es sogar, dass wir im Lieben und Hassen, in denen Scheler die höchsten Stufen unseres emotionalen Lebens sieht, am weitesten von jener legendären Blindheit des Affektes entfernt sind. Das besagt aber, ins Positive gewendet. Nicht mehr und nicht weniger als dass es primär die Gefühle sind, die den Menschen in der Wirklichkeit verorten.“ (S. 21f)

Was hier deutlich wird, ist, dass der Mensch nur als leidenschaftliches Vernunftwesen begriffen werden kann. Vor dem Hintergrund der hier im Anschluss an Scheler aufgeworfenen philosophischen Fragen wird erst richtig klar, wie eng der Zugriff eines Ray Kurzweil mit seiner alleinigen Zuspitzung auf den Aspekt einer rationalen Intelligenz in Wahrheit ist – obwohl er ja als Unternehmer erfolgreich Produkte auf den Markt bringt, die Menschen helfen Gebrechen, Leiden besser zu ertragen und zu bewältigen. Die vierte Kantische Frage ist dabei sicherlich auch bei Scheler bzw. in der an ihn anschließend im Kern durch Plessner begründeten Philosophischen Anthropologie nicht beantwortet. Der Mensch kann in den „Stufen des Organischen“ als das Wesen, das Welt hat im Ergebnis evolutionärer Entwicklung von allen anderen organischen Lebensformen unterschieden werden – wobei dann die neuere Forschung die fließenden Übergänge von anderen Primaten her hervorgehoben hat - aber positiv gewendet muss sich auch Plessners Philosophie auf die „Bodenlosigkeit des Wirklichen“ einlassen. Plessners anthropologischer Grundsatz – so formuliert gegen Ende der 1920er Jahre - lautet, so Rüdiger Safranski in der schon erwähnten Schrift „Das Böse oder das Drama der Freiheit“:

„Der Mensch ist dadurch definiert, dass er sich nicht abschließend definieren lässt. Was bleibt, ist die „aufwühlende“ Erkenntnis der „Unergründlichkeit“ des Menschen. Er ist unergänzlich, weil er seine Gründe immer noch vor sich hat. Was der Mensch ist, stellt sich immer erst heraus - im jeweiligen Augenblick der Entscheidung. Die Bestimmung des Menschen ist die Selbstbestimmung. Der Mensch ist das, wozu er sich entschieden haben wird. Er entwirft sich aus der Situation der Unbestimmtheit (seiner exzentrischen Positionalität H.M.) heraus. „In dieser Relation der Unbestimmtheit zu sich, fasst sich der Mensch als Macht und entdeckt sich für sein Leben, theoretisch und praktisch, als offene Frage.“

Max Scheler bringt, so Plessner, seine „Symphonie von Ausblicken ins Absolute“ zur Aufführung. Das ist sympathisch, aber hilflos. Es hilft alles nichts: Auch die Philosophie muss sich auf die „Bodenlosigkeit des Wirklichen“ einlassen. Dabei wird sie entdecken, ob sie will oder nicht, dass auch sie in den „urwüchsigen Lebensbeziehungen von Freund und Feind“ steht. Es gibt für sie kein entspanntes Außerhalb, keine Position über den streitenden Parteien. Die Zeit erlaubt keine universalistische Entspannung, kein Atemholen; eine Philosophie, die sich aufs Wirkliche versteht, muss in die elementaren Freund- und Feindverhältnisse eintreten und sie zu begreifen versuchen, indem sie sich aus ihnen begreift. (...) (Dabei ist die Philosophie H.M.) nicht klüger als die Politik. Beide haben dasselbe Gesichtsfeld, das in das unergründliche Wohin geöffnet ist, aus dem Philosophie und Politik im wagenden Vorgriff den Sinn unseres Lebens gestalten.“^{lv}

Lassen wir hier einmal außer Betracht, dass die typische Philosophenfrage, eben die Frage des einzelnen denkenden Kopfes, nach *dem Menschen*, die Pluralität, in der er sich immer nur im Verhältnis zu und mit Anderen konstituieren kann, aus dem Blick zu verlieren droht - und dass in dem diese längere Passage abschließenden Plessner-Zitat sehr Zeitgebunden anklingt, wie der Politiker neben dem Philosophen zum „wagenden Vorgriff“ herausgefordert ist. Plessners Text ist in der Zwischenkriegszeit geschrieben und die „elementaren Freund-Feind-Beziehungen“ erinnern doch stark an den damals von Carl Schmitt formulierten Politikbegriff. Es wird auf Eliten bezogen gedacht. Tiefer fundierte demokratische Vorstellungen oder gar das Selbertun der Vielen, als zu philosophischem Denken wie auch politischem Handeln befähigter Menschen, auf das wir im Denken von Hannah Arendt gestoßen wurden, liegen hier irgendwie noch recht fern. Im vierten Hauptteil dieses Essaybandes wird darauf zurückzukommen sein. Für den an dieser Stelle interessierenden Gedankengang können wir aber zunächst festhalten: Die wirklich relevanten Fragen philosophischen Denkens und politischen Handelns von uns als der *conditio humana* unterworfenen Menschen sind nun wirklich andere als die nach einer weiter vervollkommenen technischen Intelligenz, die sich alles verfügbare rationale Wissen zugänglich machen und uns, wenn wir uns mit ihr verschmelzen, zugleich von der endlichen Leiblichkeit unserer irdischen Existenz abkoppeln könnte. Von dem in der Tradition des philosophischen Idealismus kommenden und auf die tätigen und erkennenden, von Leidenschaften und Interessen bewegten Individuen gerichteten Denken der Philosophischen Anthropologie aus betrachtet, führen die technikzentrierten Utopien Kurzweils uns in der Tat einen Albtraum vor Augen - eben eine wahrhaft grenzenlos gedachte Überschreitung der *conditio humana*, die für diesen Planeten und seine irdischen Bewohner auf eine schwarze Utopie, auf Albträume in kalter Unendlichkeit hinausläuft. David Richard Precht, der die philosophische Frage nach dem Menschen unlängst mit seinem Best-

seller „Wer bin ich, und wenn ja, wie Viele?“ selbstredend auch keinesfalls beantwortet – vielmehr einen Nerv der Zeit getroffen und darauf bezogen philosophische Fragen und Erörterungen geschickt mit neuesten Ergebnissen aus verschiedenen Wissenschaftsbereichen (Psychologie, Verhaltensforschung etc.) kombiniert – liefert uns demgegenüber ein wohltuend bescheidenes Angebot zur Reflexion unserer evolutionären Bedingtheiten – und unserer vielfältigen Bezüge zu allem Lebendigen auf diesem Planeten.

3.3. Evolutionär bedingt: Wer sind wir und (wie) können wir (anders) Handeln? Richard David Prechts Überlegungen zu Mensch und Gesellschaft

Der Mensch in seiner evolutionären Gewordenheit und Bedingtheit...

Nach ungefähr zwanzig Büchern, fünf Herausgeberschaften, und weit über einhundert weiteren Veröffentlichungen (Forschungsberichten, Aufsätzen, Rezensionen) mit Auflagen von im Schnitt vielleicht 250 Exemplaren, bei wenigen Ausreißern auch mal 600 oder 1800, vor dem Hintergrund immer großer Ansprüche in Richtung auf Gesellschaftstheorie und –politik ist es zunächst einmal frappierend, einem Autor zu begegnen, der als Philosoph und Publizist auftritt und mit seinem ersten großen Buch – nach der Biographie „Lenin kam nur bis Lüdenscheid“ eine 600 000 Auflage erreicht – und seither in Talkshows und Zeitungsbeiträgen präsent ist. Man mag dann im ersten Moment geneigt sein, sein Vorurteil pflegen, dass so viel Erfolg in der medial hergestellten Öffentlichkeit unserer Gesellschaft nur um den Preis der Aufgabe wirklich ernst zu nehmender Kritik zu erreichen sei, aber man sollte doch genauer hinschauen – und sei es nur, um zu verstehen, welches denn die Fragen sind, auf die seine Erklärungsangebote eine so große Resonanz erzeugen und worin die Stärken der von ihm unterbreiteten Vorschläge liegen, die einen derartigen Markterfolg ermöglichen.

Zu einer Zeit, da ich mit Anderen zusammen daran arbeite, so etwas wie eine subjektphilosophische Grundlegung gemeinsamer wissenschaftlicher Arbeit auszuarbeiten – von der klassischen deutschen Philosophie bis zur Philosophischen Anthropologie – kommt da einer daher und schreibt mit lockerer Hand ein Buch, das die vierte Kant'sche Frage, „Was ist der Mensch“ angeht – durch eine Verknüpfung von, locker dargereichter, Philosophie und, so weit man das beurteilen kann, kenntnisreicher Auseinandersetzung mit unterschiedlichsten Ergebnissen moderner Verhaltensforschung, Psychologie und Neurologie. „Wer bin ich – und wenn ja wie viele?“ ist so ein Buch geworden, das offenbar einen Nerv der Zeit getroffen

hat, und von dessen Perspektive ausgehend dann „Die Kunst kein Egoist zu sein“ vor dem Hintergrund der Weltfinanzkrise und ihrer Folgen nachlegt. Auch hier dürfte für großes Interesse gesorgt sein.

Ich bin ein „später 68er“. Precht ist das Kind von „frühen 68er-Eltern“, von Menschen die früh gegen den Mainstream der Zeit – allerdings eher fern der Universitäten und im „schlichten“ sozialen Milieu der DKP-Nahen Linken – konsequent gelebt und ihre Kinder entsprechend erzogen haben. Der Sohn hat sich aus diesem Herkunfts米尔ieu heraus emanzipiert. Seine Autobiographie liest sich informativ und vor allem zugleich durchaus amüsant – für jemanden, der später als Philosoph auftritt, ist er allerdings überraschend leicht mit dem Marxismus - genauer einem der Marxismen, nämlich dem, dem er zu Hause begegnet ist – fertig. Hegel und der Hegelschüler Marx scheinen mit den hinfällig gewordenen Selbstverständlichkeiten einer Kindheit in einem DKP-nahen Milieu gleich mit erledigt zu sein – und die Weltbilder, die er später anbietet, leiden darunter, dass er immer wieder recht unvermittelt vom Menschen als dem höchstentwickelten Primaten als zusammen und in Auseinandersetzung mit Anderen sozialisierten Individuen auf die Gesellschaft kommt. Die verfestigten Strukturen in denen wir Gesellschaft machen, produzieren und reproduzieren, kommen in seinen Analysen jedenfalls systematisch nicht vor.

Gleichwohl: es bleibt der Tatbestand seiner bemerkenswert großen Resonanz. Also stellt sich die Frage, welchen Nerv der Zeit er trifft und vielleicht auch die weitere Frage, weshalb das so ist. Wir leben in einer Zeit, in der alle „großen Erzählungen“ hinter uns liegen, die einmal mit dem Anspruch von allgemeinen Orientierungsangeboten oder gar Sinnstiftungen verknüpft gewesen sind – und dies ist angesichts eines fortgeschrittenen Verfalls früher selbstverständlicher tradiertener Werte einer wachsenden Zahl von Menschen sehr bewusst. Kant hat am Beginn der europäischen Aufklärung, die alle religiösen Gewissheiten infrage gestellt hat, in seinen großen Kritiken gefragt, was wir wissen und hoffen können und was wir tun sollen. Die Frage, was der Mensch sei hat Kant durchaus formuliert – Philosophen, diese einzelnen, denkenden Köpfe, sprechen – wie Hannah Arendt nach meiner Erinnerung an einer Stelle ihres Denktagebuchs anmerkt, immer über den Menschen, kaum einmal über die Vielen einzelnen und ihr Zusammenleben und -handeln –; aber über die Feststellung hinaus, er sei „aus krummem Holz gemacht“, hat er sie eben nicht beantwortet. Heute treibt diese Frage offenbar Viele um – naheliegender Weise, denn sie sind ja mit dem Ende der früher selbstverständlichen Traditionen ganz praktisch vor die Aufgabe gestellt, selbst Antworten auf die Frage nach den Sinngebungen ihres Lebens zu finden.

Es ist zwar wahr, dass die Menschen des 21. Jahrhunderts noch immer überwiegend religiöse Gewissheiten für die Beantwortung ihrer Sinnfragen benötigen. Auch in den sogenannten „hoch entwickelten“ westlichen Ländern ist das der Fall, wie uns der Fundamentalismus der Evangelikalen in den USA ja nur allzu deutlich vor Augen führt. Wir sollten uns außerdem des Umstands bewusst sein, dass der auf Technik und Wissenschaft gestützte Fortschrittsglaube in solcher Zeit die Funktion säkularisierter Religion einnimmt. Aber wir leben doch zugleich in einer Zeit, die deutlich „gottloser“ ist, als die vorangegangenen Jahrhunderte. Sinsuche und Sinngabe stellen deshalb eine neue und andere Herausforderung für Viele dar. Precht liefert dazu mit seinen Schriften erfrischend anregende Angebote.

Er hat aber auch deshalb Vielen etwas zu diesen Orientierungssuchen der Zeit zu sagen, weil er letztlich nicht als Philosoph daherkommt und denkbar weit von der Haltung entfernt ist, er sei derjenige, der auf die großen Fragen die neuen großen Antworten anzubieten habe. Er begegnet seinen Lesern vielmehr als jemand, der einen breiten Strauß von Einzeldisziplinen elegant und kenntnisreich verknüpft und so Angebote macht. Das sind Angebote zum selbst Weiterdenken, denkbar fern gegenüber jeglichem Dogmatismus. Aber er verknüpft in seinen Büchern nicht nur höchst unterschiedliche philosophische und empirisch forschende Zugänge und Antwortversuche auf die Frage, was uns als Menschen eigentlich ausmacht, zu einem Gesamtbild. Er tut dies vor allem auf eine erfrischende Weise. Er schreibt im Stil guter amerikanischer Autoren, aber durchaus nicht einfach populärwissenschaftlich, vielmehr dort, wo er auf den jeweiligen Stand empirischer Forschung zu sprechen kommt, fundiert, aber eben für ein breites Publikum.

Ein weiteres Merkmal seiner „lockeren Schreibe“ besteht darin, dass er die Autoren (von der Philosophie bis zur Verhaltensforschung, Soziobiologie, Psychologie und Neurologie), deren Theorien/ Antwortversuche ihm wichtig genug sind, ausführlicher behandelt zu werden, vor seinen Lesern zunächst als konkrete Personen sichtbar werden lässt. So schreibt er nie über abstrakte Theorien, Mechanismen, Prozesse, Strukturen. Er schreibt vielmehr – in der Verfolgung seiner Kernfrage danach, wer wir sind und wozu wir fähig sind – zunächst einmal über konkrete Menschen und darüber, wie sich deren Denken im Kontext ihrer jeweiligen Lebensumstände jeweils entwickelt hat. So bleibt er anschaulich.

Dass man also der Form nach anders schreiben muss als in eher trockenen wissenschaftlichen Abhandlungen, wenn man viele LeserInnen erreichen will, lässt sich also von ihm lernen. Mit den abstrakten Prozessen und Strukturen – mit den großen Abstraktionen also, die wir fürchten sollen, so Johann Wolfgang Goethe in einer seiner Maximen und Reflexionen –

beschäftigt sich die soziologische Profession. Das klingt gelehrt. Damit kämpft man hier um Anerkennung. Die weniger gelehrten Leute aber denken in andere Kategorien - und nur, wenn man bei denen ansetzt, sind sie zu erreichen. Hier kann man wohl deshalb einiges von Precht lernen, weil er etwas von den Leuten versteht. Sie denken in den allgemeinen Normen ihrer sozialen Milieus, ohne genau zu wissen, woher dieses „man“ denn kommt, und sie denken und handeln entsprechend ihren „Kochrezepten“ zur Bewältigung der typischen alltäglichen Situationen ihres alltäglichen Lebens^{vi} – und wir folgen dabei nicht nur sozialen Regeln, die in verschiedenen Kulturen unterschiedlich ausgeprägt sind. Dahinter finden sich auch noch allgemeinere Regeln, die tief reichende Wurzeln haben, nicht nur in unserer jeweiligen Kultur sondern viel tiefer reichend in die Geschichte unserer Evolution, weit über die Anfänge des homo sapiens hinaus. Und diese Prägungen vor allem sind es, die Precht interessieren.

Allerdings würde man hier bei einem Philosophen doch erwarten, dass er ein wenig breiter ansetzt und nicht nur einige wenige philosophische Denker der Antike (Sokrates, Platon, Aristoteles) und der beginnenden Moderne (Hobbes;...) anführt. Das philosophische Denken der Moderne beginnt - noch ehe die biologischen Wissenschaften sich als bedeutsame Einzeldisziplin herausbilden – mit der Entdeckung des Menschen als eines vernunftbegabten Wesens. Kant ist vor diesem Hintergrund zu Zeiten der klassischen deutschen Philosophie im ausgehenden 18. Jahrhundert als „Sartre seiner Zeit“, so Rüdiger Safranski, zunächst einmal der Denker der menschlichen Freiheit. Und diese ist, so eben die Überzeugung der europäischen Aufklärung, auf den Mut zum Gebrauch des eigenen Verstandes zu gründen. Philosophisch ist es Schopenhauers Kantkritik, die die in diesem Denken nur dem Menschen eigene Vernunft von ihrem hohen Sockel holt. Wissenschaftlich sind es Darwins Evolutionstherorie und Freuds Psychoanalyse, die dieses frühere philosophische Denken der Aufklärung entzaubern. Im Lichte ersterer gewinnt der Gedanke Überzeugungskraft, dass wir nicht von einem Gott gemeinte, ihm ebenbildliche Geschöpfe sind, relativiert sich das Besondere unserer menschlichen Vernunft. Im Lichte letzterer wird klar: Getrieben und begrenzt von Es und Überich sind wir nicht einmal Herr im eigenen Haus.

Die Philosophische Anthropologie – von Precht bemerkenswerter Weise nirgends rezipiert – zielt dann später, in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, als eine mit der Heidegerschen Ontologie, an die Sartre spezifisch anschließt, konkurrierende philosophische Denkrichtung darauf ab, den Kern der älteren Subjektpphilosophie festzuhalten, dabei aber die wissenschaftliche Erkenntnis der biologischen Evolution in sich aufzunehmen. Der Kern bei Plessners Konzept der „exzentrischen Positionalität des Menschen“ besteht deshalb darin, aus der

Einsicht in zugrundeliegende evolutionäre Prozesse, den Unterschied zwischen Mensch und Tier zu akzentuieren. Es geht ihm – wie später Anderen in der Denktradition der europäischen Aufklärung auch^{lvi} - philosophisch um dessen Besonderheiten und Vermögen. Und dies ist im Blick auf die empirischen Wissenschaften relativ leicht, weil die Primatenforschung noch kaum differenzierte Kenntnisse liefert, die die Übergänge fließender erscheinen lassen. Plessener kann so z.B. noch Lachen und Weinen als konstitutiv für den Menschen behandeln, Precht lässt nur noch das Weinen gelten.

Precht Akzentuiert aber, anders als die Philosophische Anthropologie – immer wieder den konsequenten Blick auf gemeinsam geteilte biologische Grundlagen menschlicher wie tierischer Existenz bemühend –, dass auch der Mensch eine spezifische Entwicklungsform des Tieres ist. Er spricht folgerichtig im ersten Teil dieses Buches häufiger vom „Menschen als dem einzigen Tier“, dessen Verhalten bestimmte Besonderheiten aufweist – etwa wenn es darum geht, dass „der Mensch seine Absichten (zumindest potentiell) vor sich selbst *rechtfertigen* muss, (wobei) unsere moralischen Ansichten nicht zwangsläufig unseren Interessen“ entsprechen müssen (S. 124), oder wenn er feststellt, dass“ Menschen vermutlich die einzigen Tiere (sind), die sich selbst aufmerksam beobachten können“ wobei wir aber „in moralischer Hinsicht (...) viele Tricks (kennen) wie wir unsere Selbstaufmerksamkeit so an- und ausknipsen, dass es uns oft gelingt, vor uns selbst gut da zustehen.“ (278)

Und ganz überwiegend ist dabei von menschlichem Verhalten die Rede. Eher selten – und jedenfalls ohne dass die Verwendung unterschiedlicher Begrifflichkeiten reflektiert würde, spricht er auch einmal vom Handeln, etwa „wenn wir moralisch handeln“ (220) Aber auch in diesem Zusammenhang fügt er sogleich hinzu: „Unsere Wahrnehmung und unsere Sensibilität für die Welt ist die von Tieren.“ (ebd.) Diese These allerdings ist so kühn wie zweifelhaft, wie der Blick auf die Philosophische Anthropologie^{lviii} wie auch – falls man einwendet, dass deren Grundlegungen seit dem Ausgang der 1920er Jahre im Licht seitheriger Ergebnisse der empirischen Verhaltensforschung infrage stehen^{lix} - auf neuere philosophische Arbeiten zum unterschiedlichen Denken von Mensch und Tier belegen.

Der als Kantforscher bekannte Philosoph Reinhardt Brandt etwa findet auf die Frage danach Wie Mensch und Tier denken auch im Licht der neueren empirischen Verhaltensforschung eine klare Antwort, die der These der Exklusivität einer nur den Menschen zugänglichen Lebenswelt und Welterkenntnis immer noch entspricht. Dabei fasst er den Stand der empirischen Forschung zunächst in einer Weise zusammen, die dem Bild, das Precht zeichnet, entsprechen dürfte. Er stellt fest: „Man rechnet im Alltagsverständnis und in der Biologie mit

Zuständen und Fähigkeiten von Tieren, die nicht nur körperlich-materiell sind wie die Eigenschaften der Steine und Billardkugeln oder vegetativ wie die der Pflanzen; Tiere haben nach einem allgemeinen Urteil oder Vorurteil über diese Eigenschaften hinaus ein ihren individuellen Bewegungen angepasstes Wahrnehmungssystem, äußern Lust- oder Schmerzempfindungen und können verzweifelt sein, sie träumen offenbar wie wir. Es gibt kluge und dumme Individuen in bestimmten Gattungen, Tiere sind zerstreut oder konzentriert, sie leben in einer Medienwelt, senden und empfangen Zeichen und verbinden diese miteinander, sie basteln einfache Werkzeuge, werden wütend, wenn ihnen etwas misslingt, sie bilden Hierarchien in ihren jeweiligen Sozialgruppen, sie streiten und versöhnen sich, sind stolz und unterwürfig, sie haben ein diesen Fähigkeiten entsprechendes Selbstbewusstsein: die Tierpsychologie wird heute ergänzt durch die Psychotherapie von Tieren.“

Er fragt dann aber weiter, ob zu den „mental“ oder psychischen Fähigkeiten irgendwelcher Tiere auch das Denken“ gehört, so wie es für den Menschen kennzeichnend ist, zu dem das Urteilen gehört. Dieses Urteilen ist eine Tätigkeit, mit der wir eine Aussage auf etwas Externes beziehen, eine Aussage, die wir bejahen oder verneinen können, die wahr oder falsch sein kann. Neben diesem Denken in Urteilsform, so führt er weiter aus, „gibt es andere kognitive Leistungen wie die gesteuerte oder unwillkürliche Imagination von Bildern, die Erinnerung, die Assoziation von Vorstellungen oder intentionale Akte wie die Absicht, jetzt aufzustehen; sie sollen nur zum Denken zählen, wenn sich die Urteilsform in ihnen nachweisen lässt.“ Brandt schließt dann an eine solche universelle Analyse der Urteilsform die Feststellung an: „Es lässt sich plausibel machen, dass die gesamte menschliche Weltanschauung und Kultur an der Urteils- und Mathematikfähigkeit des Menschen hängt, dass sogar die gemeinsame öffentliche Welt eine ideelle Kreation der im Zeigen und Urteilen vereinten Aufmerksamkeit der Menschen ist. Die Tiere nehmen, soweit wir erkennen, an dieser Welt nicht teil als Subjekte, sondern bleiben Objekte unserer Erkenntnisse, soweit sie uns in anderen körperlichen oder psychischen Fähigkeiten auch überlegen sind. (...) Die zeigende oder urteilende Person, zweitens der Adressat oder die Adressaten, und drittens der Gegenstand, um den es geht (und der im Gegensatz zu Gebrauchshandlungen, die sich auf den Gegenstand beziehen, vom Urteil oder der auf ihn gerichteten Gestik im wörtlichen Sinne nicht berührt ist H.M.), sind drei Elemente, die einen Raum der Öffentlichkeit aufspannen, den die Tiere nicht betreten. Der Gegenstand, auf den hingewiesen wird, ist dadurch öffentliches Objekt einer interessierten oder auch Interessenlosen Neugier.“^{lx}

Precht, den die menschliche Gattung immer wieder im Hinblick auf die über ihrer Anfänge hinaus zurückreichenden evolutionären Wurzeln interessiert, wendet diesen wesentlichen

Unterschieden zwischen Mensch und Tier keinerlei systematische Aufmerksamkeit zu. Repräsentanten der Philosophischen Anthropologie wie Max Scheler, Helmuth Plessner oder auch Arnold Gehlen tauchen in seinen Literaturverzeichnissen nirgends auf. Er zitiert die Klassiker der Antike, der Renaissance, der Aufklärung – und er konfrontiert ihre Überlegungen mit Ergebnissen der modernen empirischen Wissenschaften. Von der Evolution: von der Biologie über die Biosoziologie, die Psychologie bis hin zu den unterschiedlichsten verhaltenswissenschaftlichen Untersuchungen. Die nur den Menschen eigene Fähigkeit zur Urteilskraft, das Denken als „die originale Tätigkeit des Menschen im Felde des Nicht-Wissbaren“, das Denken, das „nicht bedingt durch die Objekte des Wissen-wollens, (das) als solches (...) die einzige wirklich ‚unbedingte‘ Tätigkeit und Quelle der Freiheit“ ist, wie die Kantianerin Hannah Arendt in ihrem Denktagebuch schreibt, wird so von einem Autor, der uns doch als Philosoph entgegentritt, bemerkenswert wenig reflektiert.

In seinem jüngsten Buch über „Die Kunst kein Egoist zu sein“ verwendet Precht viel Mühe auf die Erörterung des Spannungsverhältnisses von Gefühl und Vernunft im Hinblick auf das Verhalten oder Handeln von Menschen. Er hat also selbstverständlich den Umstand im Blick, dass der Mensch ein vernunftbegabtes Wesen ist. So schreibt er z.B. „so wichtig (unsere) Gefühle sind. So wenig sind wir ihnen hilflos ausgeliefert. Unsere Vernunft versetzt uns in die Lage, unsere sozialen Gefühle zu *bewerten*, selbst wenn wir davon nicht immer Gebrauch machen. Der Mensch ist das einzige Tier, das seine Absichten (zumindest potentiell) vor sich selbst rechtfertigen muss“ (124). Wenn er dann im Weiteren Gang seiner Argumentation auf das Spannungsverhältnis von „Wollen und Tun“ zu sprechen kommt, dann geht es ihm vor allem darum, zu zeigen, wie wir uns „als soziale Tiere, die Gruppen und Horden bilden, an Vorgaben und am Verhalten anderer orientieren“ (233), „intuitiv den anderen (folgen) und den Bewusstseinsradius der Gruppe teilen, der wir uns zugehörig fühlen“ (243), wie wir uns „zu Handlungen hinreißen lassen, die unseren inneren Überzeugungen eigentlich widersprechen“ (253) oder wie wir „Abwärtsspiralen der moralischen Entlastung“ nutzen, um uns unserer moralischen Verantwortung zu entziehen und (288) und uns unser Selbstbild zurechtlügen“ (289), indem wir uns „einer Art doppelter Buchführung“ bedienen (301).

Für alle diese Thesen lassen sich sicherlich empirische verhaltenswissenschaftliche und – psychologische Befunde anführen. Aber der Angelpunkt ist eben die Argumentationsfigur, in die Precht diese Befunde einordnet. Er wird sehr früh im zweiten Teil seines Buches ausformuliert. Da heißt es: „Wenn wir moralisch handeln, dann handeln wir nicht in der Welt der Prinzipien, sondern der Situationen. Wir müssen uns oft schnell entscheiden, zum Abwägen fehlt meist die Zeit. Und die erste Eingebung erscheint uns oft deshalb als die beste. Unsere

Wahrnehmung und unsere Sensibilität für die Welt ist diejenige von Tieren. Von klugen Tieren gewiss, aber der Fokus ist doch sehr begrenzt. Unser Vorstellungsvermögen dagegen ist zu Höhenflügen in der Lage, die Spektakuläres möglich machen“ (220).

Dass wir uns in unserem konkreten Handeln situativ bzw. entsprechend bestimmten Gruppennormen anpassen, ist sicherlich richtig – und durch manche berühmt gewordene Experimente gut belegt, aber dass wir solche Situationen und die Anpassungswänge, in denen wir uns darin erleben, reflektieren können, bedarf schon einer sorgfältigeren Beachtung als sie bei Precht zu finden ist. Da ist zunächst einmal der Situationsbegriff. Bei sozialen Situationen haben wir es zunächst einmal mit einer soziologisch hoch komplexen Kategorie zu tun. Über „typische soziale Situationen“ strukturieren wir unseren Bezug zu unserer Welt.^{lxii} Und wie wir eben gesehen haben hängt dabei die „menschliche Welterfassung und Kultur an der Urteils_ und Mathematikfähigkeit des Menschen“ kreieren wir so von unserem alltäglichen Leben ausgehend „eine gemeinsame öffentliche Welt“. Welt ist deshalb nur für den Menschen in den Situationen gegeben, die seinen Alltag prägen. Tieren fehlt die Möglichkeit der vernunftmäßigen Reflexion auf ein in der Welt sein, das konkret immer im Hier und jetzt situativ verfasst ist. „Unsere Wahrnehmung und unsere Sensibilität für die Welt“ ist deshalb alles andere als „diejenige von Tieren“, wie Precht meint. Der Bezug auf eine Welt, als eine „gemeinsame öffentliche Welt, und nicht nur eine Umwelt, ist, wie bereits die Philosophische Anthropologie H. Plessners zeigt und wie R.-. Brandt auch im Licht der neuesten verhaltenswissenschaftlichen Forschung bestätigt, überhaupt nur für uns Menschen gegeben. Nur wir leben in einem Auch verhalten wir uns vermutlich nicht einmal in außergewöhnlichen Extremsituationen einfach entsprechend den „uralten Reflexen des Schwarmverhaltens“ (233). Weiter geht es nicht nur um die moralischen Regeln, die wir vielleicht im Blick auf situative Zwänge, wie sie Precht skizziert, wirklich nicht so ganz ernst nehmen, wie dies von einem moralischen Standpunkt aus vielleicht wünschenswert wäre. Für jene typischen sozialen Situationen, in denen wir uns in unserem Alltag, bei der Arbeit, beim Einkaufen, in der Familie usw. tag-täglich bewähren müssen, gibt es gesellschaftliche Regeln institutioneller Art. Situationen und Situationsanforderungen werden durch sie definiert. Aber eben diese institutionellen Regeln stehen gesellschaftlicher Gestaltung offen. Die Frage ist dann also, ob jeweilige rechtlich institutionelle Regeln, die das Handeln von Menschen prägen, so ausgestaltet sind, dass damit wünschenswerte, ökonomisch, sozial und ökologisch nachhaltige gesellschaftliche Entwicklungen befördert werden. Und über Antworten auf solche Fragen lässt sich im politischen Raum demokratischer Gesellschaften mit Vernunftgründen streiten. Um ein aktuelles Beispiel zu geben: Der frühere Vorsitzende der Gewerkschaft Druck und Papier hat unlängst sehr differenziert dargelegt, dass unsere institutionellen Festlegungen der Mitbes-

timmung in Betrieb und Unternehmen Betriebsräte wie Gewerkschaften in hohem Maße auf die Logik einzelwirtschaftlichen Handelns festlegen, weil diese Mitbestimmung in der Geschichte der Bundesrepublik von ihren ursprünglich sehr viel weiter ausgreifenden wirtschaftsdemokratischen Zielvorstellungen getrennt worden ist.^{lxii} Wenn man nun angesichts der gegenwärtig krisenhaften Entwicklungen unserer Ökonomie zu der Einsicht kommt, dass die strikte betriebswirtschaftliche Orientierung am „Shareholder Value“ hierfür eine wichtige Ursache ist und deshalb Stakeholder Interessen in einem sehr weit gefassten Sinne sehr viel mehr zur Grundlage wirtschaftlichen Handelns werden müssten, dann hieße das wohl, dass man u.a. auch über Veränderungen dieser institutionellen Rahmensexzenzen nachdenken müsste.^{lxiii}

Precht macht es sich da mit dem Hinweis auf die sozialen Systeme der funktional differenzierten Gesellschaften, angesichts derer die moralischen Ansprüche der Einzelnen allzu leicht unter die Räder kommen, etwas leicht. Er formuliert etwa: „*Die meisten Menschen leben Anfang des 21. Jahrhunderts in funktional differenzierten Gesellschaften.* Wichtig für ein System ist nur, was es zum Funktionieren eines Systems beiträgt. Unsere sozialen Systeme sind dadurch nicht mehr in erster Linie moralische Systeme. Unser persönliches Moralempfinden und unser berufsmäßiges Handeln finden nur noch schwer zueinander. Vielmehr finden sie auf unterschiedlichen Ebenen statt. Wir leben in einer Welt der Sachzwänge, in der wir selten moralisch verantwortlich sind und schon gar nicht für das große Ganze“ (312). Wie in Kapitel 3.1 gezeigt, kommen die einzelnen Handelnden in dem systemtheoretischen Verständnis funktional ausdifferenzierter Gesellschaften im Grunde gar nicht mehr vor; und aus der Sicht einer systemtheoretischen Analyse ginge es auch überhaupt nicht mehr um die Begründung moralischer Urteile, universeller Wertvorstellungen oder die Leistung der Moral für gesamtgesellschaftliche Integrationsprozesse. Dies wären Aufgaben einer traditionellen Ethik. Aber in unseren modernen funktional ausdifferenzierten Gesellschaften ist die Ethik, so Niklas Luhmann, von einer Begründungs- zu einer Reflexionstheorie der Moral geworden. Und „angesichts dieser Sachlage“, so Luhmann, „ist es die vielleicht vordringlichste Aufgabe der Ethik, vor Moral zu warnen.“^{lxiv}

...und der Mensch in der Komplexen Gesellschaft der Moderne

Insofern ist hier erst einmal folgendes Fazit zu ziehen: Prechts philosophische Rückbezüge (Platon, Aristoteles, Hobbes) sind eher schlicht. Folgerichtig ist im Kontext seiner Argumentation sicherlich die kritische Positionierung gegenüber der Platonischen Ideenlehre. Das Gute, oder mit Aristoteles die Tugenden, existieren nicht im luftleeren Raum. Sie werden in

den zwischenmenschlichen Beziehungen konstituiert, oder – mit Einstein formuliert - „das Morale ist keine göttliche, sondern eine rein menschliche Angelegenheit“. Es ist kulturell konstituiert. Aber Precht argumentiert dann einseitig ausgehend von Grundlagen der biologischen Evolution des Menschen, und er spart – für einen Philosophen schwer verzeihlich – für seinen Gegenstand zentral wichtige Stränge des philosophischen Diskurses schlicht aus. Zweifellos wichtig, aber in der heutigen Zeit eben auch nicht mehr besonders originell, ist dabei seine Frontstellung gegenüber allen, aus dem Denken des 19. Jahrhunderts herrührenden sozialdarwinistischen Varianten der Interpretation der Grundlagen menschlicher Existenz. Die in der philosophischen Tradition höchst bedeutsamen Begriffe des Arbeitens und Handelns (oder bei H. Arend des Arbeiten,, Herstellen und Handelns) – alle für ein differenziertes Verständnis kultureller Evolution unverzichtbar – tauchen bei ihm hingegen an keiner Stelle auf. So mehr oder weniger belesen der Autor in Bezug auf neuere Ergebnisse der Verhaltensforschung, Psychologie und Sozialpsychologie sein mag, als Philosoph gestattet er sich bemerkenswerte weiße Stellen in seiner Argumentation. Die weist allerdings nicht nur hinsichtlich der erkenntnistheoretischen Grundlagen nicht einfach unserer „zwischenmenschlichen Beziehungen sondern zugleich hinsichtlich der Art, in der wir darin eine nur uns Menschen als Subjekten zugängliche Welt konstituieren – und uns so von allen Tieren unterscheiden – einen bemerkenswerten blinden Fleck auf. Gleichermaßen bleibt sie hinsichtlich der Aufhellung der Geschichte unserer kulturellen Evolution innerhalb dieser menschlichen Lebenswelt doch bemerkenswert wenig entfaltet.

Ob diese Kritik auch auf die Rückbezüge auf neuere Ergebnisse verhaltenswissenschaftlicher Forschung – in Bezug auf die Primaten oder auf den Menschen ausgeweitet werden kann, entzieht sich für mich einem fundierten Urteil. Bisweilen gewinnt man allerdings den Eindruck, dass Prechts Argumentationen sich nicht sehr substantiell von denen einschlägiger wissenschaftsjournalistischer Beiträge unterscheiden.^{lxv} Precht folgt bei all dem im Aufbau seiner Bücher einem Konstruktionsprinzip, das seinem Leser zunächst verborgen bleibt und bei dem man, wenn man ihm dann nachzugehen beginnt, nicht immer die Konstruktion einer stringenten wissenschaftlichen Analyse erschließt. Das ist zunächst einmal folgerichtig. Precht hat sich zwischen verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen eingerichtet – richtiger er bewegt sich in seinen Gedankenführungen zwischen ihnen hin und her, kennt sich in ihnen angesichts des breiten Spektrums, das er ab greift notwendigerweise unterschiedlich gut aus, scheut sich deshalb auch nicht mal auf Artikel aus Wissenschaftsjournalen, mal auf Wikipedia oder ähnliche Quellen zurückzugreifen, was jeder wissenschaftlichen Veröffentlichung im strengen einzelwissenschaftlichen Bezugsrahmen schwer negativ angekreidet

werden würde, gewinnt so aber erst den notwendigen Spielraum für seine bisweilen höchst anregenden Verknüpfungen.

Das hat dann die Stärken eines eher essayistischen Vorgehens, seine Lockerheit und zugleich doch seine beachtliche Stringenz bei der Ausarbeitung der jeweils gewählten Blickwinkel. Es ermöglicht aber auch u. U. eine überraschende Beliebigkeit dieser Wahl – oder vielleicht zutreffender: mit diesem Vorgehen ergibt sich die Gefahr einer solchen Beliebigkeit. Dabei wäre meine Vermutung, dass eine solche Gefahr dort umso eher gegeben ist, wo Precht sich relativ weit von den Feldern entfernt, in denen er seine Kernkompetenzen hat. So gibt es bei ihm als Philosophen zwar die einen oder anderen Denkrichtungen, die er überraschend leicht abhandelt oder ausspart, aber man ist doch immerhin mit einer Auswahl konfrontiert, für die sich Gründe anführen lassen. So ist es überraschend, dass gerade bei diesem Autor die Philosophische Anthropologie eine Leerstelle bleibt, oder es ist unbefriedigend, dass mit dem Buch über seine Kindheit in einem sozialen Milieu mit deutlichen Affinitäten zum Realsozialismus dieser Zeit mit dessen Ende – und damit dem Ende eines spezifischen arg verflachten Marxismus, der selbst einer von mehreren Marxismen ist – allem Anschein nach auch Marx selbst im wesentlichen erledigt ist und ebenso wie dessen philosophischer Lehrer Hegel für Precht als Referenzpunkt seines philosophischen Denkens offenbar keine Rolle mehr spielt. Gleichwohl, solche Auswahl, wenn sie nicht näher begründet wird, mag stören, sie wäre aber durchaus legitim begründbar – und es stünde dem Leser dann frei der Begründung zu folgen oder auch nicht.

Schwieriger wird es m. E. dort, wo Precht sich auf Felder begibt, die ihm eher fern liegen, und auf denen er dann aus vielen konkurrierenden Schulen eine herausgreift um seinem Leser Lösungsvorschläge zu unterbreiten. Dies ist etwa in seinem jüngsten Buch über „die Kunst kein Egoist zu sein“, dort der Fall, wo er im Blick auf unsere heutige Gesellschaft und das sie prägende neoliberalen ökonomische Denken, das er nach Ausbruch der Weltfinanz- und Weltwirtschaftskrise prägnant kritisiert – in dem Kapitel über die Welt des Josef Ackermann freilich ebenso journalistisch wie in dem gleichnamigen Fernsehfilm, aus dem er auch ausgiebig zitiert – die aus seiner Sicht schlüssigen Lösungsangebote im „Zug nach Freiburg“ bei den Ordoliberalen der Freiburger Schule sucht. Man muss hier ja vielleicht keine Kapitalismusanalyse a la Marx fordern, was so mancher sicherlich sofort täte, aber es gab doch andere, praktisch im Übrigen folgenreichere, theoretische und praktische Antworten auf die große Krise von 1929ff, die sich etwa in T. Roosevelts New Deal praktisch und im Keynesianismus theoretisch niederschlügen und die im Unterschied zu den Ordo-Liberalen den großen Vorzug haben historisch gehaltvolle Zugriffe auf die Entwicklung der fortgeschrittenen

westlichen Gesellschaften dazustellen, an die man anknüpfen könnte, dazu freilich auch die historisch neuen Herausforderungen, also insbesondere die der ökologischen Krise, näher in den Blick nehmen müsste.

Einwände wie dieser - oder ein weiterer, der darauf abzielen müsste, Prechts allzu einseitigem Blick auf die westlichen Überflussgesellschaften, der scheinbar alle früheren harten Verteilungskonflikte hinter sich lassen zu können glaubt, entgegenzuhalten, dass die prekarisierten Arbeits- und Lebensverhältnisse, die heute bereits ein Viertel der erwerbstätigen Menschen in der Bundesrepublik treffen, obwohl unsere Gesellschaft doch immer reicher geworden ist, eine solche Betrachtung beim Anspruch auf eine kritische Analyse verbieten – werden hier exemplarisch an geführt. Worum es mir geht, ist deutlich zu machen, dass das essayistische Vorgehen dort problematisch wird, wo aus zunächst eingängiger Zeitkritik heraus ziemlich rasch Lösungsvorschläge folgen, denen man bei näherem Hinsehen leicht sowohl Beliebigkeit in der Auswahl als auch eine gewisse Schlichtheit in ihrer Konstruktion nachweisen kann - bei dem Vorschlag der direkten Wahl des Bundespräsidenten in einer fast schon nicht mehr zu überbietenden Weise. Und diese Kritik ließe sich noch verschärfen: Lösungsangebote, die schon fast in die Nähe von Patentrezepten geraten, sind vermutlich innerhalb der Gesamtanlage von Prechts Büchern verkaufsfördernd. Dass wir Menschen in schwierigen Situationen, in denen unsere gewohnten „Kochrezepte“ uns keine Orientierung mehr bieten, immer wieder auf neue Kochrezepte aus sind, folgt ja gerade aus den überzeugenderen Analysen unseres Autors. In denen konfrontiert er ja seine philosophischen Überlegungen über Moral und Vorstellungen von einem guten Leben mit den empirischen Forschungsergebnissen, die uns vor Augen führen, wie wir uns in je konkreten Handlungssituationen plötzlich ausgesprochen gegensätzlich zu unseren allgemeinen Moralvorstellungen oder geteilten Normen verhalten. Und hier zeigt er uns, wie tief solches Verhalten evolutionär verwurzelt ist, mit Wurzeln die bis zu den Vorfahren zurückreichen dürften, die wir gemeinsam mit anderen Primaten haben. Man könnte hier, ganz in der Tradition der europäischen Aufklärung, im Übrigen auch noch hinzufügen, dass wir als Menschen am heute erreichten Punkt dieser evolutionären Entwicklung eben vor allem vor der Herausforderung stehen, uns nicht nur zu verhalten, sondern in Kenntnis von dessen biologischen Grundlagen bewusster zu handeln, was immer noch heißen könnte, unserer Urteilskraft zu vertrauen und uns im aufrechten Gang zu üben, um diejenigen gesellschaftlichen Strukturen zu schaffen, die es uns in unserem alltäglichen Handeln in unserer menschlichen Lebenswelt – also einer menschengemachten Lebenswelt, die allen Menschen als Subjekten zugänglich ist und in der unser Handeln immer schon über das Verhalten der anderen Primaten hinausgeht - ermögli-

chen, mit unseren vielleicht biologisch-evolutionär vorgegebenen Verhaltensregeln so umzugehen, dass gesellschaftlich wünschenswerte Resultate dabei herauskommen.

3.4. Conditio humana und menschliche Freiheit: Christas Wolfs Reflexionen nach dem Ende der alten sozialistischen Utopie

„Diesem Düsteren Geschlecht ist nicht zu helfen; man müsste nur meistenteils verstummen. Um nicht wie Kassandra, für wahnsinnig gehalten zu werden, wenn man weissagte, was schon vor der Tür steht.“

Johann Wolfgang Goethe

Christa Wolfs Kassandra-Projekt

Ich habe die Kassandra-Erzählung, der Christa Wolf das obige Goethe-Zitat vorangestellt hat, fast zufällig vor einigen Jahren mit in den Urlaub genommen. Ich wollte Zeit anders nutzen, und ich hatte Kassandra als Metapher schon seit langem im Sinn. Aus einer persönlichen Krise um die Mitte der 1990er Jahre hat sie mich heraus begleitet. Aus den Ängsten vor persönlichem Scheitern und den Zweifeln von den Ergebnissen meiner wissenschaftlichen Arbeit an ihrem langen Gegenstand, an den Gewerkschaften als dem „obskuren Objekt meiner Begierde“. Mein Blick auf diese erodierenden Institutionen, hervorgegangen aus einer alten, längst vergangenen, Sozialen Bewegung, aber immer noch Hoffnungen auf sich ziehend. Meine Kritik an den vielen Gewerkschaftsforschern, die immer nur gerade das schrieben, was das institutionelle Denken der Apparate so eben noch akzeptieren konnte, nie aber die tatsächlich erkannten, harten Wahrheiten. Mit dem Bild der Kassandra, die sieht, was kommt, der aber keiner glaubt, ließ sich um die Mitte der 1990er Jahre mein ein Selbstbild der Resonanzlosigkeit meiner eigenen Bemühungen als Mitbestimmungsforscher zeichnen. Das Konzept des „stabilen institutionellen Wandels“, das ich damals zusammen mit einigen KollegInnen an der Sozialforschungsstelle Dortmund ausgearbeitet habe und in empirischen Forschungsprojekten zu konkretisieren suchte,^{lxvi} drohte damals gerade an der Starrheit der erodierenden institutionellen Strukturen zu scheitern.

Die Erzählung und die fünf poetischen Vorlesungen, die ihr zugehören und verschiedene Zugänge liefern zum Verständnis dieses, wie ich finde, großartigen Versuchs, die Figur der

Kassandra „zu einer zeitgenössischen Gestalt“ zu machen (Klappentext). Ich habe die fünf Vorlesungen, gehalten in Frankfurt am Main im Sommersemester 1981, und die Erzählung, in die sich das Buch untergliedert, mit wachsender Faszination gelesen. In den poetischen Vorlesungen nähert sich die Autorin ihrem Stoff in verschiedenen Formen (Reisebericht, Tagebuch, Brief und Erzählung) in je unterschiedlicher Perspektivierung.

Die erste und zweite Vorlesung in Gestalt von Reiseberichten einer Griechenlandreise vom März 1980 sammeln Wirklichkeitsmaterial, Eindrücke von den Landschaften, den darin lebenden Menschen, im Alltag spürbaren Eindrücken von der Persistenz Jahrtausende alter Geschichte. Indem Wolf „die Aufgabe des Erzählers mit „Gedächtnis, Anteilnahme, Verständnis“ identifiziert, (hebt sie) die humanisierende und sinnstiftende Wirkung der Erinnerung hervor“. Der geographische Raum (Athen, Kreta, der Peloponnes) ist Anlass der Vergangenwärtigung. Textpassagen aus Ilias und Orestie verknüpfen sich mit den Bildern der Ruinen, die Orte des historischen Geschehens waren (Mykenae mit seinem Löwentor), oder dem Alltag der Menschen heute oder einfach mit Gesichtern, die auch die der historischen Gestalten sein könnten. Der Stoff der Erzählung und die Gestalt der Kassandra gewinnen so Konturen.

Die Dritte Vorlesung in der Form eines Arbeitstagebuchs enthält systematische Reflexionen insbesondere im Hinblick auf (1) die Einseitigkeiten des auf Objektivierungen zielenden männlichen Rationalismus unserer herrschenden Kultur, (2) deren Bedrohung angesichts der Zuspitzungen des kalten Krieges zu den damaligen Zeiten der Nachrüstung, (3) Überlegungen zu einer alternativen Ästhetik sowie (4) weitere Konkretisierungen zur Gestalt der Kassandra. Dieses verknüpft mit der Auseinandersetzung mit „vorlaufenden“ literarischen Auseinandersetzungen mit dem Thema (I. Bachmann , T. Mann), einigen Bemerkungen zu neuen Erkenntnissen der Archäologie – die Marx nicht kennen konnte, als er die alten Griechen, in der Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie , als die „normalen Kinder“ unserer heutigen Kultur bezeichnete (S. 122) – und mit Tagebuchaufzeichnungen zu (typisch weiblichen) Alltagsverrichtungen (ernten, Essen zubereiten, pflanzen) und (5) einigen Reflexionen zu „Hoffnungsmüdigkeit“.

In dieser dritten Vorlesung gewinnt der Kern der Erzählung - Die antike Figur der Kassandra ist ja bekannt – Kontur. In Christa Wolfs eigenen Worten: „Die Kassandrageschichte, wie sie sich mir jetzt darstellt: Kassandra, älteste und geliebteste Tochter des Königs Priamos von Troja, eine lebhafte, sozial und politisch interessierte Person, will nicht, wie ihre Mutter, Hekabe, wie ihre Schwestern, das Haus hüten, heiraten. Sie will etwas lernen. Für eine Frau

von Stand ist Priesterin, Seherin der einzige mögliche Beruf (den in grauer Vorzeit überhaupt nur Frauen ausgeübt haben ...) Dieser Beruf, ein Privileg, wird ihr zugeschoben. Sie soll ihn nach dem Herkommen ausfüllen. Genau dies muss sie verweigern – zuerst weil sie auf ihre Art den Ihnen, mit denen sie innig verquickt und verbunden ist, am besten zu dienen meint.; später, weil sie begreift, dass „die Ihnen“ nicht die Ihnen sind. Ein Schmerzhafter Loslösungsprozess, in dessen Verlauf sie, wegen „Wahrheitssagen“, zunächst für wahnsinnig erklärt, dann in den Turm geworfen wird – von ihrem geliebten Vater Priamos. (...) Sie sieht Zukunft, weil sie den Mut hat, die wirklichen Verhältnisse der Gegenwart zu sehen. Das schafft sie nicht allein. Unter den heterogenen Gruppen im Palast und um ihn – sozial und ethnisch heterogen – findet Kassandra Anschluss an Minderheiten. Dadurch begibt sie sich bewusst ins Abseits, entledigt sich aller Privilegien, setzt sich Verdächtigungen, Verhöhnungen, Verfolgungen aus: der Preis für ihre Unabhängigkeit. Kein Selbstmitleid; sie lebt ihr Leben, auch im Krieg; versucht den Spruch aufzuheben, der über sie verhängt worden ist: dass sie zum Objekt gemacht werden soll. Am Ende ist sie allein. Beute der Eroberer ihrer Stadt. Sie weiß, dass es für sie keine lebbare Alternative gegeben hat, die Selbstzerstörung Trojas kam der Zerstörung durch den Feind entgegen. Eine Periode wird kommen, in der Machtstreben und Gewalt dominieren. Aber nicht alle Städte des ihr bekannten Erdkreises werden zerstört werden“ (S. 123f).

Es handelt sich um einen radikal feministischen Text, der – geschrieben zu Beginn der 1980er Jahre, als der Kalte Krieg im Zeichen der Nachrüstung noch einmal besondere Schärfe gewann – zutiefst kritisch mit der Logik der männlich geprägten und dominierten Kulturen zumindest der jüngsten drei Jahrtausende angesichts des drohenden Endes aller menschlichen Geschichte umgeht. Ihr innerer Dialog führt die Gestalt der Kassandra, die der Autorin für eine der ersten überlieferten Frauengestalten abendländischer Geschichte steht, „deren Schicksal vorformt, was dann drei tausend Jahre lang, den Frauen geschehen soll: dass sie zum Objekt gemacht werden“ (S.111). Und sie schreibt die Erzählung zu Beginn der 1980er, den Zeiten der Nachrüstung, der Zusitzung des kalten Krieges vor der Implosion des Realsozialismus, die sie, wie alle Anderen, nicht absieht, und das Troja, das ihr „vor Augen steht, ist – viel eher als eine rückgewandte Beschreibung – ein Modell für eine Art von Utopie“, schreibt sie in der zweiten der fünf Vorlesungen zu dieser Erzählung. Später - erst in den „Essays, Gesprächen und Reden“ von 1987-2000 und dann im größeren zeitlichen Abstand in ihrem 2009 erschienen Roman „Die Stadt der Engel“ wird sie diese Implosion und ihre Folgen für ein kritisches Nachdenken über die je eigene Zeit in sehr großer Ehrlichkeit gegen sich selbst reflektieren. Dabei nimmt sie unsere Wirklichkeit am Beginn des Epochensbruchs zu Beginn der 1980er Jahre als eine Zeit wahr, in der „die atomare Gefahr uns

an die Grenze der Vernichtung gebracht hat“ (S. 113) – eine Zeit, die vorläufiger Zielpunkt einer männlichen Kultur ist, zu der Frauen „über Jahrtausende hin offiziell und direkt so gut wie nichts beitragen durften (...), eine entsetzliche, beschämende und skandalöse Tatsache für Frauen (... und) diejenige Schwachstelle der Kultur, aus der heraus sie selbstzerstörerisch wird, nämlich ihre Unfähigkeit zur Reife“ (S.147).

Es ist ein weiterer Zufall - oder eben doch nicht, weil ich seit Jahr und Tag mich daran abarbeitete, Bilanzierungen meiner eigenen Lebensarbeit zu versuchen -, dass ich fast parallel zu Christa Wolfs Roman von 2009 die von Wolfgang Abelshauser geschriebene Biographie Hans Matthöfers lese. In dieser überzeugend und dicht aufbereiteten Zeitgeschichte nehme ich zuallererst wichtige Wegmarken meiner eigenen Geschichte wahr. Es sind einzelne Personen, die – über unzählige, unmerkliche Verknüpfungen – durch ihr Handeln ganz wesentlich die Bedingungen gesetzt haben, unter denen ich mein eigenes wissenschaftliches und partiell politisches Handeln begonnen und verfolgt habe; und es sind in der Tat nur Männer, die dies Wegmarken für mein eigenes Handeln gesetzt haben. In der von Wolfgang Abelshauser verfassten Biographie tauchen auf den ersten 300 Seiten, abgesehen von einigen kurzen Bemerkungen zu Matthöfers Eltern , also auch zu seiner Mutter, nur dessen spätere Frau und deren jüngere Schwester kurzorisch auf. Die Welt der Gewerkschaften und der Politik um die es hier wesentlich geht, ist ausweislich dieser Biographie bis über die 1970er Jahre hinaus eine durch und durch männlich geprägte und bestimmte Welt. Und es ist die Starrheit oder Schwerkraft, wie Abelshauser schreibt, der institutionellen Strukturen, an denen sich der Eigensinn der in ihr politisch Handelnden immer wieder bricht Es ist die Dynamik gesellschaftlicher Entwicklung, kapitalistischer Ökonomie, der dieser Hans Matthöfer – „nach dem Wirtschaftswunder“, so der Titel des Buches - immer wieder hinterher läuft. Es sind die festgehaltenen Träume, die ihn politifähig machen – und die Widerstände und Dynamiken, die ihn immer wieder scheitern lassen, partiell oder eher in der Hauptsache. „Traum- und Wirklichkeit“ lautet die letzte Zwischenüberschrift im Epilog des Buches. Und dann, bei etwas längerem Nachdenken merke ich plötzlich: unter dem radikal feministischen Blickwinkel, den C. Wolf eröffnet, wird einer, wie H. Matthöfer – jedenfalls in den ersten Etappen seiner Entwicklung als Gewerkschafter und Politiker, ehe die Zwänge der Strukturen zu sehr einengen und festzulegen drohen, in denen er sich behaupten muss und in der Hoffnung handelt, aus ihnen heraus doch immer wieder Impulse für Veränderungen setzen zu können - tatsächlich eine Verkörperung oder ein Ausdruck der Figur des Aineias, wie sie vor dem inneren Auge der Autorin bei der Gewinnung „Reiseeindrücken“ und der „Sammlung von Wirklichkeitsmaterial“ entsteht, „Fix und fertig (...), und Kassandra hatte ihn gekannt. Nur gekannt? Was an ihm mochte sie tiefer berührt haben? Zartsinn, gepaart mit Kraft? Also

Übertragung eines gegenwärtigen Wunschkörpers auf eine mythologische Figur, die so nicht gewesen sein kann? Gewiss. Was denn sonst.“ (S. 62) Sie sieht diese Figur ihrer Erzählung in der Erscheinung eines griechischen Partisanen verkörpert: „Ausdruck der nicht aufgebenden Verlierer, die wissen: sie werden immer wieder verlieren, immer wieder nicht aufgeben, und das ist kein Zufall, kein Versehen oder Unglücksfall, sondern: so ist es gemeint. Was doch immer keiner glauben will (...) und das war der furchtbarste, der eigentliche Jammer, und es war das höchste Entzücken. Aineias“ (S. 62). Das Schlusskapitel bei Abelshauser endet damit, dass Matthöfer – in diesem Sinne eben auch eine Verkörperung des nicht aufgebenden Verlierers - sich im persönlichen Rückblick auf seine politische Lebensarbeit mit der „Aporie von Politik konfrontiert“ sieht (S.672), und der aus Sicht seines Biographen „die Illusion (brauchte), sein Ziel auf lange Sicht auf Umwegen doch noch zu erreichen, um überhaupt politifähig zu bleiben“ (S.681).

Aber wir schreiben heute das Jahr 2011. Wir sind fast dreißig Jahre über die Zeit der Nachrüstungsdebatten hinaus, in der C. Wolf über jenen „männlichen Weg“ geschrieben hat, der „nach 3000 Jahren darauf hinausläuft, alle Erfindungen und Verhältnisse und Gegensätze auf die Spitze zu treiben, bis sie ihren äußersten negativen Punkt erreicht haben: jenen Punkt, der dann alternativlos bleibt, beinah an sein Ende gelangt ist“ (S. 129f). Fast eine negative Dialektik. Fast der Blick wie bei Hans Henny Jahnn, den sie zitiert. Weitere 30 Jahre, das ist bezogen auf die 3000, die immer wieder in Heldenepen besungen wurden, 1/100 dieser Zeit. Das muss an Christa Wolfs Diagnose kaum etwas ändern. Die Gefahr, dass der zugespitzte kalte Krieg doch in einen heißen mündet, ist abgewendet; die Gefahr der nicht mehr kontrollierbaren Verbreitung von Atomwaffen schreitet voran, im Nahen Osten bleibt die Explosivität der Lage beunruhigend. Ob Barack Obama die Folgen US-Amerikanischer Außenpolitik seit 1953 auch nur halbwegs bewältigen kann, ist eine gänzlich offene Frage – bestenfalls. Die Folgen der neuen demokratischen Bewegungen in den arabischen Staaten bedeuten da Chancen und Risiken. Für die schlechte Realpolitik der herrschenden westlichen Eliten schaffen sie aber vor allem erst einmal eine weitere neue Unübersichtlichkeit. Die Bewältigung der ökologischen Krise ist immer noch unabsehbar; das „Ganze der Arbeit so zu sehen, wie Adelheid Biesecker das fordert, ist immer noch ein singulärer Blick, wissenschaftlich kaum wahrgenommen. „Die Katastrophe ist, dass alles so weitergeht“, muss man, Walter Benjamin zitierend, wohl zu alledem sagen. Aber es gibt immerhin Gesellschaften in der Moderne, von denen Soziologen sagen, sie seien femininer, stünden für einen neuen und anderen kapitalistischen Entwicklungsweg, eben den skandinavischen, der vielleicht weitere Öffnungen zu weitergehenden Transformationen bereithält.^{lxvii} Nicht ortlos, kein Utopia, aber auch nicht der große Gegenentwurf.

Ich lese alles dies gegen Ende meiner Erwerbs-Berufsbiographie mit ihren, anfänglichen starken, politischen Überformungen, von denen der immer gewollte politische Rückbezug im Bewusstsein der Grenzen wissenschaftlicher Arbeit im Hinblick auf politisches Handeln blieb – und im Blick zurück auf viele Misserfolge; aber ich sollte mich hüten vor zu raschen Rückbezügen auf mich selbst. Ich stehe eben nicht für diesen Typus des Handelnden, wie ich seit einer kurzen Phase der Selbsttäuschung in meiner Biographie gut weiß. Ich war und bin noch ein leidlich guter wissenschaftlicher Beobachter, vielleicht immer noch mit Chancen für literarische Verarbeitungen der Wirklichkeit – von der Christa Wolf irgendwo einmal geschrieben hat, er sichere den unverstelltesten Zugang auf sie. Ich versuche mich eher, wenn ich meine Arbeiten der letzten 10 Jahre betrachte, an einer neuen literarischen Widerständigkeit, vielleicht auch Ästhetik, als an weiteren wissenschaftlichen Analysen, auch wenn ich an denen immer wieder verbissen gearbeitet habe. Das war halt mein Brotberuf. Jedenfalls arbeite ich in den letzten Jahren an diesen literarischen Versuchen mit mehr Herzblut. Und wonach ich mich sehne, das sind die Spielräume zwischen Phasen harter Arbeit, die Spielräume zur dichten, aber zugleich entspannten Reflexion und Regeneration, die Spielräume zum „verdichten“ – ich liebe die kurzen Einsamkeiten mit mir selbst, aber ich sehe auch hier die Kritik der Christa Wolf am „Nur mit Gedanken Umgang haben und allein/nichts liebes kennen und nichts Liebes tun?/Muss einer denken? Wird er nicht vermisst?“ Ingeborg Bachmanns Gedicht „Erklär mir, Liebe“, über das C. Wolf u. a. in ihrer vierten Vorlesung reflektiert – durchdachter Übergang, nachdem sie am Ende der dritten Vorlesung mit Max Frisch über die einzigartige Lage zeitgenössischer Autoren nachgedacht hat, vielleicht als erste nicht mehr für Nachgeborene zu schreiben -, gibt mir jedenfalls neuen Anlass, demnächst über die Bachmann auf Lyrik zurückzukommen.

Zum Kern der Feministischen Kritik

Wie schon betont, führt die radikal feministische Kritik an unserer heutigen, durch drei Jahrtausende patriarchaler Herrschaft geprägten Welt zum kritischen Kern der Erzählung. Deren erklärt Ziel ist es zugleich, „eine alternative Schreibweise zur herrschenden Ästhetik zu entwickeln.“ Mit Reisebericht, Arbeitstagebuch, Brief und fiktivem inneren Monolog wählt die Autorin „vier „verschiedene subjektive Formen“ des Erzählens und prüft deren Eignung.“ Die Ästhetik hinter der angestrebten Gleichgerichtetetheit von Form und Inhalt ist eine „der Identifikation und Empathie. Ihren alternativen Charakter bezieht sie aus der radikalen Frontstellung

gegenüber der herrschenden Ästhetik, die nach Wolfs Überzeugung auf der Grundlage des Objektivierens und der Gewaltausübung beruht“ (Nachwort, S. 419).

Die vierte Vorlesung in der Form eines Briefes fokussiert auf diese feministische Perspektive, beginnend mit der Frage „wer war Kassandra, ehe irgendeiner über sie schrieb“ (S. 161, S. 176). Sie verweilt dann sehr lange bei dem Gedicht „Erklär mir, Liebe“ von Ingeborg Bachmann, führt dann über Goethes Hexeneinmaleins im Faust II und den in der Geschlechterfrage so konservativen Schiller mit einer in seiner Kassandra-Auffassung von „kaum übertreffbaren Biederkeit“, führt dann 600 Jahre vor unserer Zeitrechnung zurück, ehe nach der Seherin (Kassandra) auch die Dichterin (Sappho), die einer Frauenschule auf der Insel Lesbos vorgestanden hatte, verstummte. Und schließlich stellt die Autorin, an all das anschließend, nochmals zuspitzende Überlegungen zu den Ursprüngen des griechischen Götterhimmels in älteren matriarchalen Vorstellungen an, und Konflikt und Emanzipation als Befreiung aus dem „manu capere“, das unsere Umgangssprache im Kontext der Frauenbewegung auf Gleichberechtigung heruntergespielt und verharmlost hat. Das lässt sich hier unmöglich alles angemessen diskutieren. Ich konzentriere mich deshalb auf Christa Wolfs Reflexionen zu dem Gedicht der Ingeborg Bachmann und zitiere dazu zunächst dessen Schlusszeilen.

Erklär mir, Liebe, was ich nicht erklären kann:
Sollt ich die kurze schauerliche Zeit
Nur mit Gedanken Umgang haben und allein
Nichts Liebes kennen und nichts Liebes tun?
Muss einer denken? Wird er nicht vermisst?

Du sagst: es zählt ein anderer Geist auf ihn
Erklär mir nichts. Ich seh den Salamander
Durch jedes Feuer gehen.
Kein Schauer jagt ihn, und es schmerzt ihn nichts.

Die Interpretationen zum Schlussteil des Gedichts, der zufolge wir es hier mit „einander höher treibenden und übersteigenden Bildern Liebesspiele in der Natur beschreibend“ zu tun

haben, sind interessant: „Was denkst Du bei dem Worte „schauerlich“? Missbraucht werden von dem, von denen, die man am meisten liebt. Nicht ich, nicht du sein dürfen, sondern „es“: Objekt fremder Zwecke. Nur mit Gedanken Umgang haben, die zweckgerichtet sind, nicht mit dem, der (an mich) denkt. Du sagst, es zählt ein anderer Geist auf ihn. Der Geist der Liebe sicher nicht. Der Geist, der zählt und misst und wertet und nach Verdiensten lohnt und straft.

Erklär mir nichts. Ich seh den Salamander
Durch jedes Feuer gehen.
Kein Schauer jagt ihn, und es schmerzt ihn nichts.

Dies, scheint mir, will das Ich und das Du des Gedichts, die ich mir gern zusammen denke, als Preis für die Unversehrbarkeit nicht zahlen: Fühllos sein. Der denkt, gedacht hat, hunderte von Jahren, um sich abzuhärten: Er wird nun vermisst. Die Brüderlichkeit, Natürlichkeit, Arglosigkeit, die er sich weggedacht, sie fehlen ihm nun doch. Merkt er noch, gestählt und gepanzert, wie er ist, ob es Feuer oder Kälte sind, durch die ergeht? Er wird Instrumente mit sich führen, die Temperatur zu messen, denn was ihn umgibt muss eindeutig sein. Dies bedenkend, bedauernd, beklagend auch, gibt das Gedicht selbst ein Beispiel von genauester Unbestimmtheit, klarster Vieldeutigkeit. So und nicht anders, sagt es, und zugleich – was logisch ist zu denken - :So. Anders. Du bist ich, ich bin er, es ist nicht zu erklären. Grammatik der vielfachen gleichzeitigen Bezüge.“ (S. 163f)

Das ist sehr schön interpretiert; und der Leser merkt: wir treffen auch hier wieder in der Sphäre von Poesie und Literatur auf die Sehnsucht des Aufgehens im Anderen: „Du bist ich, ich bin er.“ Und dennoch hätte ich Einwände: Die Naturbilder in dem Gedicht der Bachmann, die ich hier mit nicht zitiert habe, stehen für eine Imagination von Liebe, Glück und Ungetrenntheit, für Vorstellungen, für die auch Rainer Maria Rilke in seinen Gedichten oft sehr schöne Bilder gefunden hat. Aber Natur ist nicht glücklich – was Rilke in einem seiner Gedichte behauptet – und Liebe ist eine soziale Konstruktion aus der Menschenwelt. Das Du, an das das Gedicht sich richtet, ist wohl zunächst das männliche Denken mit seinen abstrakten Kopfgebäuden, das sich von den wirklichen Geburten, ihrer Erdenschwere, dem wirklichen Leben allzu gerne löst, abhebt. Es ginge um ein Denken, das sorgend, manchmal zart umginge mit dem Konkreten der Erdnatur, weiß worauf seine Abstraktionen und Objektivierungen immer rückbezogen sind und mit dem Sozialen, auflagernd auf der menschlichen Natur, sorgend, freundlich (Brecht) und manchmal liebend umzugehen wüsste. Unsere kurze Zeit, deren Endlichkeit uns manchmal schaudern macht, sie ließe sich so leben in den Unbestimmt- und Unbegriffenheiten unseres sozialen Lebens auf den „Stufen des Organischen“,

die immer bleiben werden. Kein zurücksehnen in selbstgemachte falsche Bilder von Natur, vielmehr ein nach vorne sehnen in Soziales, das erst herzustellen ist, wäre das, worauf Denken und Fühlen sich zu richten hätten.

Dass dieses Sehnen nach noch zu findenden sozialen Verhältnissen für Kassandra und Aineas zu Zeiten der Zerstörung Trojas „keine lebbare Alternative“ ist, das ist der Kern der Kritik an der seither über dreitausend Jahre hinweg patriarchal geprägten Kulturgeschichte von Orient und Okzident, die man hier wohl zusammen denken muss. Denn hier, am Beginn des Niedergangs der letzten Reste der Minoischen, durch einige matriarchale Elemente noch mit geprägten Kultur Kretas, mit dem sich Christa Wolf ihr Troja, eines von mehreren, die die Archäologen inzwischen ausgegraben haben, als in einem damals verschwindenden Kulturaum verbunden vorstellt beginnt dieses Patriarchat ja erst wirklich. Hier beginnt mit der Ilias „der erste uns bekannte Versuch, einer unter das Gesetz der Schlacht und des Schlachtens gestellten blanken Chronologie ein menschliches Gefühlsmaß aufzudrücken: den Zorn des Achill. Aber es ist die Linie männlichen Handelns, die der Erzähler verfolgt. Nur in den Lücken zwischen den Schlachtbeschreibungen schimmert das Alltagsleben durch, die Welt der Frau (...und) wem kann ich erzählen, dass die Ilias mich langweilt“, notiert Christa Wolf. (S, 117 u. 120). Oder ebenfalls hier ansetzend konstatiert Reinhardt Brandt in seiner Abschiedsvorlesung, die Besonderheiten der Geisteswissenschaften gegenüber den Naturwissenschaften charakterisierend: „Wir dagegen begreifen unsere Gegenstände genetisch und beginnen unsere Untersuchungen und Vorträge grundsätzlich mit dem ersten Gesang der Ilias und noch früher, ab ovo, oder mit dem Buch der Bücher, der Bibel.“^{dxviii}

Für Christa Wolf ist Ihrer Kassandra, der Seherin als deren innerer Monolog uns die gesamte Erzählung begegnet, klar, wie diese Geschichte, die mit der Ilias beginnt, weitergehen wird, und für Kassandra gibt es zu deren historischer Zeit keinen Ausweg daraus. Sie fügt sich in die Rolle der Gefangenen des Agamemnon, hellsichtig dessen und den eigenen Tod vor Augen. So heißt es in der Erzählung selbst in ihrem inneren Dialog: „Siehst du, Aineias, das hab ich gemeint: die Wiederholung. Die ich nicht mehr will. Der du dich ausgeliefert hast. Sag ich denen, ich weiß nichts, werden sie mir nicht glauben. Sag ich, was ich vorausseh, wie es jeder könnte, bringen sie mich um. Das wär das Schlimmste nicht, doch ihre eigene Königin würde sie dafür strafen. Oder habe ich hier, anders als zuletzt in Troja, keine Überwacher. Sollte ich der Gefangenschaft frei sein, mich zu äußern. Liebe Feinde. Wer bin ich, dass ich in euch nur die Sieger, nicht auch die, die leben werden, seh. Die leben müssen, damit, was wir Leben nennen, weitergeht. Diese armen Sieger müssen für alle, die sie getötet haben, weiterleben.“ (360)

Dass ihr selbst so zu dieser Zeit, zu der der Frau die Rolle eines Subjekts von Geschichte genommen wird individuell allein der Ausweg bleibt zu sterben, ist ihr in dem erzählten inneren Dialog früh klar, nämlich in dem Moment in dem sie sich entscheidet, nicht mit Aineias gemeinsam aus dem brennenden Troja zu fliehen. „Dass es so schwer sein würde, hab ich nicht gewusst, auch wenn mich einmal das Entsetzen packte, dass wir spurlos vergehn, Marine, Aineias, ich. Ich sagte es ihm. Er schwieg. Dass er keinen Trost wusste, tröstete mich. Er hat mir, als wir uns zum letzten Mal sahen, seinen Ring mitgeben wollen, diesen Schlangenring. Ich verneinte mit den Augen. Er warf ihn von der Klippe in das Meer. Der Bogen, den er blitzend in der Sonne beschrieb, ist mir ins Herz gebrannt. So wichtiges wird nie ein Mensch von uns erfahren. Die Täfelchen der Schreiber, die in Trojas Feuer härteten, überliefern die Buchführung des Palastes, Getreide, Krüge, Waffen, Gefangene. Für Schmerz, Glück, Liebe gibt es keine Zeichen. Das kommt mir wie ein ausgesuchtes Unglück vor“ (S. 315).

Die „Stadt der Engel“ oder: Selbstprüfungen nach dem Ende der großen Erzählungen

Die Schriftstellerin fährt 1991/92 dorthin, wo zur Zeit des Nationalsozialismus die Elite der deutschen Intelligenz im Exil war. Sie wählt von sich aus Distanz zu einem Staat, der schon nicht mehr existiert, der so, wie er gewesen ist, schon lange nicht mehr „ihr“ Staat, vielleicht auch schon nicht mehr Beheimatung war, aber doch noch – und gerade noch einmal in den kurzen Wochen der „Wende“ – der Staat, der für sie, entgegen allen Enttäuschungen, die Möglichkeit eines anderen, besseren Deutschland verkörpert hat. Der Traum von dieser Möglichkeit hat sich verflüchtigt. Geblieben ist nur noch der Pass eines nicht mehr existierenden Staates, mit dem sie aber einreist in LA, California, die Stadt der Engel, ihr Exil. Sie braucht und sie findet hier den Ort der distanzierenden Reflexion, und dies im doppelten Sinne. Sie braucht die Distanz gegenüber diesem verschwundenen Staat, und der zugleich damit verschwundenen Hoffnung auf andere Möglichkeiten, und sie benötigt die distanzierende Reflexion in Bezug auf sich selbst. Distanz ist „das Losungswort“ (S. 30), das sie in die Stadt der Engel geleitet hat.

Gesehen hat sie sich in den drei Jahrzehnten ihrer schriftstellerischen Tätigkeit als eine, die diesem Staat, seinen Herrschaftsverhältnissen gegenüber zunehmend kritisch geworden ist. Die historischen Punkte, an denen sich erste Irritationen und dann langsam diese Distanzierung entwickelten, werden sämtlich genannt: der 17. Juni, der XX. Parteitag der KPDSU nach Stalins Tod, Die „Säuberungen“ nach der ungarischen Revolution 1956 (Janka, Merker, Harich (letzterer wird, wenn ich richtig erinnere, namentlich nicht genannt), das rasche Ende

des Tauwetters nach Ulbricht um die Mitte der 1960er Jahre, als der „Bitterfelder Weg“ nicht weiter begangen werden kann und dann Prag, als der letzte Anlauf zu einem Sozialismus mit demokratischem Antlitz von Panzern niedergerollt wird, schließlich die Ausbürgerung Wolf Biermanns 1977. Sie nähert sich ihren damit verknüpften persönlichen Erinnerungen wie in konzentrischen Kreisen: „Du bist dabei gewesen. Du hast es überlebt. Es hat dich nicht kaputtgemacht. Du kannst davon berichten“ (S. 214) Das ist der eine Blickwinkel. Aber sie kämpft gleichzeitig als Schriftstellerin beständig mit sich selbst. Und dieser Kampf ist hart. Muss sie sich doch der Einsicht stellen, dass sie nicht nur zunehmend verfolgte dieses Staates war, sondern zu Beginn – ehe sie als professionelle Schriftstellerin die Rolle der, zunehmend kritischen Beobachterin einnehmen konnte - auch Täterin. In den Kellern der Stasi gibt es nicht nur die umfänglichen Opferakten von ihr. Ganz am Anfang ihrer Biographie steht auch ein peripheres Ereignis, das in einer schmalen Täterakte festgehalten ist; ein Ereignis, das sie längst vergessen hatte, das nun von der Presse begierig ausgeschlachtet wird, obwohl genau besehen nichts auszuschlagen ist, das aber die kritische Beobachterin doch quält. Sie ist als solche doch handelnd verwoben mit der Geschichte anderer Täter. Was hat sie noch vergessen? Hält vor ihr selbst die eigene kritische Distanz zu dem Geschehen stand, in dem sie doch auch handelte? Es geht also in dem Roman um diese Reflexion auf sich selbst, von der sie an einer Stelle schreibt: „Nun ist ja schreiben ein Sich-Heranarbeiten an jene Grenzlinie, die das innerste Geheimnis um sich zieht und die zu verletzen Selbstzerstörung bedeuten würde. Aber es ist auch der Versuch, die Grenzlinie für das wirklich innersste Geheimnis zu respektieren und die diesen Kern umgebenden, schwer einzugestehenden Tabus nach und nach vom Verdikt des Unaussprechlichen zu befreien. Nicht Selbstzerstörung, sondern Selbsterlösung. Den unvermeidlichen Schmerz nicht fürchten.“ (S. 272)

Das ist der andere Blickwinkel. Und die Autorin der Kassandra, dieser großartigen Erzählung, die unsere männlich geprägte Welt und ihre gut überlieferte mehr als dreitausendjährige Kulturgeschichte von einer zu beherrschenden gesellschaftlichen Wirklichkeit seziert und dafür eine eigene Ästhetik zu entwickeln sucht, findet auch hier eine Form der Erzählung, die der eben zugrunde gegangenen Männerwelt des „realen Sozialismus“ ebenso gerecht wird wie jener verbliebenen Männerwelt, in der damals für kurze Zeit von einigen besonders kurz-sichtigen Zeitgenossen das „Ende der Geschichte“ verkündet worden ist – oder auch jenen anderen Männerwelten, die mit der der „fortgeschrittenen“, zunehmend postindustriellen und postdemokratischen Gesellschaften konkurrieren.

Ein roter Faden der Erzählung, die aber eigentlich keinem Handlungsverlauf folgt, ist die Suche nach der Brieffreundin L. der verstorbenen Freundin Ruth der Erzählerin. Auch die lebt

nicht mehr. Aber es geht um eine Spurensuche entlang des Dialogs zweier Frauen, die den sozialistisch-kommunistischen Traum des Jahrhunderts mit geträumt und an den Kämpfen zu seiner Verwirklichung teilgenommen haben, früh klarsichtig wurden, in den Kämpfen der Männerwelt Randfiguren bleiben mussten, sie aber doch intensiv durchlebten und durchlitten – und auch den radikalen Pessimismus aufgeklärter Männer, so Ls. „Herr“, nicht teilen mochten. Dem gleichen Pessimismus – immer hat man Adornos negative Dialektik im Hinterkopf - begegnet die Erzählerin auch in der Gestalt Gutmans. Die kurzen Dialoge mit ihm durchziehen den gesamten Aufenthalt in der Stadt der Engel, im Exil. Er will am Ende doch sein Buch über den großen Philosophen schreiben, an dem er sich seit langem arbeitet, den Philosophen, der begriffen hat, dass er ein geschlossenes philosophisches System nicht entwerfen kann – also auch keine negative Dialektik –, über den Peter Gutman deshalb auch so lange kein „abschließendes“ Buch schreiben wollte oder konnte, den Philosophen, der schließlich seinem Leben selbst ein Ende gesetzt hat. Es handelt sich bei diesem Philosophen um Ls „Herrn“, wie man im Verlauf der Erzählung erfährt.

Die Erzählung verknüpft unterschiedliche Ebenen:

- den erwähnten, in Briefen festgehaltenen Dialog der Freundinnen (Ruth und L.) und die Spurensuche der Erzählerin nach L. darin,
- den stetigen Dialog der Erzählerin mit Peter Gutman,
- ihre fortlaufenden Berührungen mit der US-Amerikanischen Wirklichkeit,
- die Reflexionen der Erzählerin auf die großen Männer des Exils in der Stadt der Engel, deren frühere Wohnungen/Villen sie z.T. aufsucht, deren Bücher sie in einem Antiquariat findet und in Händen hält,
- ihre immer wieder aufsteigenden Erinnerungen an den Niedergang des eigenen Landes und ihre damit verknüpften Hoffnungen als stetiger innere Dialog der Erzählerin, oder als das „ablaufende Tonband“, aus dem langsam der innere Dialog mit Angelina, dem Engel wird,
- schließlich die Selbstreflexionen der Erzählerin, abends in ihrem Zimmer, zu denen sie Kernsätze, in der Schrifttype abgesetzt, wie in Stein gemeißelt, auf ihrer Schreibmaschine festhält.

All dies liest sich sehr anregend – und all dies läuft im Kern auf vier Foci zu:

- die Grenzen der Selbstfindung der Erzählerin – der blinde Fleck der Einzelnen (siehe obiges Zitat) wie auch der Gesellschaft (s. u.),

- die Begegnung der Realität des amerikanischen Kapitalismus, und die Wiederbegegnung mit eigenen Erfahrungen im Realsozialismus darin: die ideologische Verblendung im Alltag der Menschen,
- die Grenzen des Umgangs mit dem sozialistischen Traum – und das Roman-Ende, in dem erneut die Frage nach den matriarchalischen Spuren am Beginn der – in Europa – mehr als dreitausendjährigen - Geschichte jener männlich geprägten Welt und Kultur, die heute so beunruhigend erscheinen muss und aus der heraus es die einmal als sicher geglaubten möglichen alternativen Zukünfte so jedenfalls nicht geben wird,
- und schließlich die Frage, wie man im Wissen um all dieses weiter leben kann. Die völlige, kompromisslose Klarsichtigkeit der Kassandra in der gleichnamigen Erzählung, am Ende, den eigenen Tod vor Augen – eben die griechische Tragödie – und das eigene Weiterleben: Kompromisse, ein Rest an Hoffnung, ein Blick auf Reste einer matriarchalischen Kultur bei den Hopi-Indianern kontrastieren hier miteinander. Geschichte, gesellschaftlich wie persönlich, ist offen, wir aber leben immer hier und jetzt, und mit dieser Offenheit als der „Fähigkeit, gehen zu lassen und sich zu öffnen“ müssen und können wir leben.

Ich habe hier beide Bücher, deren Entstehung nahezu dreißig Jahre auseinander liegt, im Zusammenhang betrachtet, weil sich so im Hinblick auf den roten Faden der in diesem Teil meines Essaybandes reflektierten „Orientierungssuche“, bei denen sich aus meiner Sicht „Große Entwürfe als Sackgassen“ und „vorsichtige Schritte in schwierigem Gelände“ als anregend und hilfreich erweisen, zwei sehr wichtige Aspekte verknüpfen lassen. Das Kassandra-Projekt liefert mit den mir als Sozialwissenschaftler durchaus vertrauten Mitteln der Feldrecherche, weiter der Analyse und Deutung anderer Literatur und schließlich der Erzählung der Autorin einen Blick auf 3000 Jahre menschlicher – und eben männlich geprägter – Kulturgeschichte, ausgehend vom östlichen Mittelmeerraum, wo Orient und Oident schon immer ihre Schnittstellen und gemeinsamen Entwicklungsursprünge hatten, einen Zugriff auf unsere soziale Evolution, den ich für erhellender halte als viele soziologische Analysen. Und er ist geschrieben im Hinblick auf eine aktuelle geschichtliche Entwicklungsphase, die die Autorin wohl auch unter dem Blickwinkel eines epochalen Umbruchs zu verstehen sucht. Sicherlich sind ihre Akzentsetzungen ganz andere als jene, die mich als empirischen Arbeitsforscher beschäftigt haben. Es geht um das erste große uns geschichtlich überlieferte Epos, das die seither immer wieder als Geschichte von Kriegen zu schreibende und beschriebene Geschichte unserer Zivilisation zum Gegenstand hat. Und es geht um deren radikale Kritik zum einen aus einer feministischen Perspektive, die ich, so scharf formuliert, sonst nicht ge-

funden habe. Und schließlich geht es darum diese Frage von Krieg und Frieden, an einem Punkt der seitherigen historischen Entwicklung zum Thema zu machen, an dem sozusagen auf der Hand liegt, dass diese lange Kette von Kriegen als „Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln“ an ihr Ende gelangt ist. Die Kassandra-Erzählung dient so zur Erhellung einer Sackgasse, an die wir gelangt sind, während gleichzeitig die letzte große Menschheitsutopie aus dem 19. Jahrhundert bereits deutlich erkennbar an ihr Ende gekommen ist – jedenfalls in der Form, in der aus ihr ein „Realsozialismus“ geworden ist, dem seine zur Ideologie verkommene Fortschrittsgewissheit unverbrüchlich wissenschaftlich ebenso garantiert schien wie darin die Führende Rolle der Partei. Dies wird dann in dem zweiten Roman in den Mittelpunkt eines bis an die Grenze des persönlich erträglichen selbstkritischen Nachdenkens über die Zukünfte getrieben, die wir uns in scheinbar aussichtsloser Lage noch eröffnen könnten. In beiden Hinsichten, und damit endet der rote Faden dieser vier Essays zunächst, sind wir so mit einer selbstkritischen Reflexion konfrontiert, die doch weit über die eher oberflächliche Behandlung unserer gegenwärtigen gesellschaftlichen Herausforderungen ange-sichts großer Risiken und vielleicht vor der Hand wenig zuversichtlich stimmender Chancen, hinausreichen, die uns zuvor in den, an der verkauften Auflage gemessen, bemerkenswert erfolgreichen Büchern von David Richard Precht begegnet ist. Aber gleichwohl: die besonders große Resonanz, auf die diese Bücher derzeit stoßen, verweist doch zugleich darauf, dass gegenwärtig erhebliche gesellschaftliche Suchprozesse im Gange sind, die Hoffnung machen können. In den folgenden Abschnitten wird es um meine Überlegungen und Vorschläge bei dieser Orientierungssuche gehen.

4. Orientierungsbemühungen: „Aus Stecken und Plane“ – drei Essays über Poesie, Philosophie und Politik

4.1. Einleitung

Im Büro eines Mitstreiters, mit dem mich inzwischen eine mehrjährige Arbeit an einem Dialogprojekt von Wissenschaftlern und Praktikern verbindet, das darauf abzielt Ansatzpunkte für eine „neue Politik der Arbeit“ gemeinsam mit anderen zu finden und derart (be)greifbar zu machen,^{lxix} dass Praxis wirklich daran anknüpfen könnte, sah ich folgendes Zitat von Antoine de Saint Exupéry: „Willst Du ein Schiff bauen/rufe nicht die Menschen zusammen/um Pläne zu machen/die Arbeit zu verteilen/Werkzeug zu holen/und Holz zu schlagen/sondern lehre sie die Sehnsucht/nach dem großen, endlosen Meer“. Es geht hier um eine große Aufgabe, die Aufgabe, das Meer zu erobern, zu überqueren, metaphorisch gesprochen geht es vielleicht auch einfach um die Aufgabe der Bewältigung unseres Lebens, und die Antwort lautet: es gilt, die Sehnsucht danach zu entfachen. Zwei Autoren deren intellektuelle Arbeit mir bei meiner Bewältigung dieser Aufgabe manche Orientierungshilfe gegeben hat, haben im Nachwort zu ihrem großen Buch über „Geschichte und Eigensinn“ einen anderen Schriftsteller zitiert, um zum Ausdruck zu bringen, 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 Berthold Brecht aus den Buckower Elegien.

Man könnte auch sagen, dass es hier um Sinnfragen geht und darum, dass es uns eben nicht möglich ist, „uns ohne philosophischen Beistand in dem fragmentarischen Charakter (unseres Alltagslebens und) unseres positiven Wissens einzurichten“, wie es Frieder O. Wolf, ein anderer Mitstreiter bei dem erwähnten Dialogprojekt, in einem älteren Text über „Umwege marxistischer Philosophie“ einmal formuliert hat. Und zweifellos bedürfen wir solcher Reflexion, solange die Philosophie einer Marx'schen Formulierung nach nicht „aufgehoben“, die Welt also philosophisch geworden, ist. Seit den Anfängen der klassischen Philosophie ist es allerdings immer auch die Poesie gewesen, und ähnlich waren es auch andere Formen der Kunst, die gleichermaßen solchen Sinnfragen nachgegangen sind und ihnen Gestalt gegeben haben.

Die folgenden drei Essays sind nun nichts anderes, als der Versuch, unter den uns heute vorgegebenen Bedingungen entsprechende Fragen zu reflektieren, ihnen z. T. auch literarisch Ausdruck zu geben, unverzichtbare Selbstverständigung, begleitendes Reflektieren und Ausgestalten von Sehnsüchten neben stetiger wissenschaftlicher Arbeit also. Unverkennbar geschieht dies zugleich im Rückblick auf eine beträchtliche Spanne eigener Lebensarbeit. Mit beginnendem Alter impliziert dies bisweilen einen Hauch von Wehmut. Bei Ehrlichkeit vor sich selbst ist dies in literarischen Texten kaum zu vermeiden.^{lxix} Gleichwohl, hier, in den drei folgenden Essays geht es allererst um Orientierung nach vorne,. Sie sind zusammengehörige Versuche einer Reflexion über Poesie, Philosophie und Politik. Sie beginnen bei biographischen, höchst subjektiven Berührungspunkten zu und Erfahrungen mit Poesie, um dann sehr grundsätzlich über deren Bedeutung als „Plane und Stecken“ nachzudenken. Sie dienen der Vergewisserung darüber, was mir der philosophische Diskurs der Moderne an Orientierung zu bieten vermag und vor welche neuen, und sich im Kern doch immer wieder gleichenden alten Fragen, er mich heute stellt. Sie führen mich schließlich zu der Frage, ob und wie sie mich in unserer heutigen Zeit, die u. a. durch eine Krise der Politik geprägt ist, besser in die Lage versetzen können, mich auch als politisch Handelnder zu den Herausforderungen unserer Zeit zu verhalten. Sie konfrontieren dazu die Einsichten aktueller Auseinandersetzzungen mit der politischen Philosophie, der die Politik seit Plato immer ein Ärgernis geblieben ist, mit dem Elend der selbstbescheidenen oder verzagten, institutionell befestigten politischen Praxis unserer Tage. Und sie richten, gegen die vielen Ernüchterungen im Zeichen der „Dialektik der Aufklärung“ einige Hoffnung auf das „Selbertun“ der „Menge der Vieien“ und versagen sich nicht wenigstens ein kleines Stückchen des Traums davon, das mit dem dadurch möglichen „Wunder der Politik“ auch ein klein Wenig der Poesie in den Raum der Freiheit hinein geholt werden könnte, als den sie sich, im Blick auf stetige Aus- und Umgestaltung, neu befestigen und erweitert konstituieren müsste.

Die drei folgenden Texte sind Essays. Ich verzichte deshalb, wie schon bisher, weitestgehend auf Belegstellen für Zitate. Nach den Regeln wissenschaftlicher Arbeit habe ich selbst viele der Texte, auf die ich im Folgenden Bezug nehme, in einer wissenschaftlichen Veröffentlichung, „Industriesoziologie im Aufbruch? Empirische Arbeitsforschung im Epochentbruch“, erschienen im Verlag Westfälisches Dampfboot 2007, sowie in einem zweiten Buch „Neue Wirtschaftsdemokratie. Anknüpfungspunkte im Zeichen der Krise von Ökonomie, Ökologie und Politik, erschienen im VSA-Verlag, Hamburg, verarbeitet. Vor allem philosophische und politikwissenschaftliche Reflexionen liefern darin den Hintergrund einer systematischen Auseinandersetzung mit der aktuellen Krise der Arbeits- und Industriesoziologie, die für mich

als empirischen Arbeitsforscher ein systematischer, wenn auch regelmäßig spezialdisziplinär zu enger, Fokus meiner wissenschaftlichen Arbeit ist.

4.2. Gedichte, Rätsel, „immer bewegt in sich“ – Versuch über Poesie

Wenn einer, der sich hin und wieder an der Kunstform des Gedichts versucht, auf den Gedanken kommt, über diese Form zu reflektieren, dann ergibt sich der Zugang zum Thema fast von selbst. Man wird mit den eigenen Begegnungen mit Lyrik beginnen: Den ersten Erfahrungen als Kind, Gedichte auswendig zu lernen und aufzusagen, späteren als Lesender, irgendwann dann auch als schreibender. Es geht um höchst subjektive Erfahrungen und Empfindungen. Hat das Interesse für die Literatur zudem einmal so weit gereicht, dieses Fach zu studieren, hat man vermutlich einige zusätzliche Grundlagen für eine Reflexion dieser Form literarischer Textproduktion. Zugleich ist man, wenn man sich dann an einem Essay versucht, nicht an die sonstige strenge sozial- oder geisteswissenschaftlicher Textproduktion gebunden. Man ordnet erste Gedanken, wird sich über die eigenen Motive zu dieser Reflexion klarer, beginnt zu schreiben, vertieft sich darüber in sein Thema, findet den Kern, auf den die eigenen Gedanken hinaus wollen, setzt vielleicht wiederholt neu an, arbeitet sein Thema so an mehreren Abenden aus. Im vorliegenden Fall zum Auftakt und zu Beginn eines eher kurzen Urlaubs, über den ich dringend Abstand zu meiner sonstigen wissenschaftlichen Arbeit herstellen wollte. Das Ergebnis dieser Reflexion ist nicht „abschließend“. Aber vielleicht schließt es mein Thema für mich und für Andere besser auf. Der Zweck der Übung wäre dann wohl erreicht.

Die ersten Begegnungen mit Gedichten sind in vielen Fällen vermutlich die kleinen Weihnachtsgedichte, die man als Kind auswendig lernt und bei Weihnachtsfeiern aufsagen darf. Für mich verbinden sich jedenfalls damit erste Erinnerungen, die ich heute noch weiß, positive Erinnerungen, denn das Aufsagen dieser Gedichte bedeutete Anerkennung. Ihr Inhalt, „Von draus“, vom Walde komme ich her...es roch so nach Äpfeln und Nüssen“, war weniger wichtig. Eine zweite Erinnerung betrifft Balladen, die mir meine Mutter einige Jahre später vorlas. Es waren u. a. Balladen von Adalbert von Chamisso und von Theodor Fontane. Ich denke allerdings, sie hinterließen nicht besonders tiefen Eindruck, ähnlich wie später Lutz Görners „Balladen für Kinder“ bei meinen Söhnen. Zwar gestalteten sie manche längere Autofahrt in den Urlaub für alle Beteiligten erträglicher, aber sie machten doch wohl auf meine Söhne keinen großen Eindruck. Immerhin: Es ging bisweilen um spannende Geschichten und vielleicht haben auch meine Söhne noch eine schwache Erinnerung daran. Mein jüngerer Sohn textet immerhin gelegentlich für seinen Hip Hop. Die dritte Erfahrung mit Lyrik ver-

knüpft sich für mich mit dem Deutschunterricht, vor allem während der Mittelstufe am Gymnasium. Theodor Fontanes „Herr von Ribbeck auf Ribbeck im Havelland“ war hier unvermeidlich; dann Friedrich Schiller und natürlich Johann Wolfgang Goethe, vielleicht auch noch der eine oder andere Autor der deutschen Romantik und dann, soeben noch, ein, zwei sozialkritische Gedichte von Heinrich Heine. Im Zentrum aber fand sich die bildungsbürgerliche deutsche Klassik: „Der Taucher“ und „Die Kraniche des Ibikus“, der „Der Zauberlehrling“ oder „Der Erlkönig“ standen selbstredend auf dem Lehrplan und waren auswendig zu lernen. Ich lernte Gedichte leicht und konnte mit ihrem Vortrag ein wenig punkten. Die Erinnerungen sind also nicht unangenehm. Meinem jüngeren Sohn erging es da schlechter. Hans Magnus Enzensbergers kritische Betrachtung zur Außerkraftsetzung des „Rechts auf freie Lektüre“ am Beispiel der Behandlung von Lyrik im Deutschunterricht, trifft daher meine persönlichen Erfahrungen nicht, seine aber wohl durchaus. Enzensbergers im folgenden zitierte Sätze dürften darüber hinaus allgemein in hohem Maße zutreffen – und vor allem erklären, oder einen Teil der Erklärung nahe legen, weshalb Schülern in der Schule in aller Regel kein Zugang zu Lyrik eröffnet wird. Wie gesagt, ich habe den Zwang, von dem da die Rede ist, so nicht verspürt. Enzensberger schreibt: „Nur für die Minderjährigen unter unsren Mitbürgern hat das Recht auf freie Lektüre keine Geltung. Sie, die ohnehin täglich in Betonbunkern gefangen gehalten werden, welche das Gemeinwesen eigens zu diesem Zweck errichtet hat, zwingt man fortgesetzt, Gedichte zu lesen, und was noch viel entsetzlicher ist, zu interpretieren, Gedichte an denen sie in den meisten Fällen keinerlei Interesse bekundet haben.“

Es verhielt sich mit der Lyrik aber so, wie mit sehr vielen anderen Dingen während meiner Schulzeit auch. Sie interessierten mich eigentlich alle nicht. Sie waren langweilig wie die Schule überhaupt. Es gab, jedenfalls nach der Grundschule, fast keinen Stoff, der mein Interesse, meine Neugier, meine Phantasie wirklich fesselte, und die ursprüngliche Freude am Lernen war mir wie Vielen spätestens im Gymnasium sehr schnell ausgetrieben worden. Es gab dort also unter anderem auch Lyrik. Man musste sie zur Kenntnis nehmen. Sie ging einen im Grunde aber nichts an. Positive Erfahrungen waren das alles nicht. Bis zum Ende meiner Schulzeit habe ich daher keinen wirklichen Zugang zu Lyrik gewonnen. Sie war Teil des Erziehungsprogramms meiner Mutter, sofern man von einem solchen sprechen kann, und Bestandteil von Schulplänen, die mir gleichgültig waren. Sie bedeutete mir nichts.

Die ersten Begegnungen mit Gedichten, die ich mit Interesse las und die mir etwas sagte, lag etwas später. Ich stieß während meiner Bundeswehrzeit, so etwa während der Monate, in denen mein Antrag auf Anerkennung als Wehrdienstverweigerer lief, ich aber noch als vorheriger Offiziersanwärter meinen Dienst tun musste und so manche Nächte als UvD hin-

ter mich zu bringen hatte, auf die Gedichte Erich Kästners. Es war eine bestimmte Form von Gebrauchslyrik, die zu meinen Befindlichkeiten passte und auf die Probleme, die mich aktuell beschäftigten. Kästners Gedichte boten mir eine Möglichkeit, mich erstmals ernsthaft mit dem Gedankengut der europäischen Aufklärung zu befassen. Der Impuls dazu kam jetzt aber, anders als während meiner Schulzeit, aus dem wirklichen Leben, aus Erfahrungen mit Befehl und Gehorsam, sinnlosen Mörderspielen, auch der Dumpfheit eines Alltags, auf den ich nicht vorbereitet war. Welcher Zufall mich auf diese Lyrik stoßen ließ, kann ich nicht mehr sagen. Ich las damals auch Kästners Fabian, „Herr Kästner, wo bleibt das Positive“, und ich denke, ich machte erstmals die Erfahrung, dass ich lieber Lyrik las als lange Romane – es blieben auch später immer nur recht wenige Romane, für die diese generelle Abneigung dann nicht galt. Später - das war während meines kurzen Studiums der deutschen Literaturwissenschaften, das ich zwar formal abschloss, das aber doch rasch zugunsten soziologischer und politikwissenschaftlicher Interessen zurücktreten musste – später also war es dann v. a. Berthold Brecht, dessen Lyrik mich berührt hat. Ich denke, hier war es zunächst auch die Gebrauchslyrik, die demokratische Sprache, meine Nähe zu den politischen Überzeugungen die transportiert wurden, auch die Nähe zu einer Sicht auf die Welt, in der es alle jene kleinbürgerlichen Geborgenheiten nicht mehr gab, die mir von Haus aus mitzugeben versucht worden waren und die mich inzwischen abstießen. Es ging also den Inhalten nach nicht nur um das „Solidaritätslied“ oder ähnliche Texte. Es ging auch um „die „Hauspostille“. Und es ging bei der politischen Gebrauchslyrik darum, dass die gebundene Form der Sprache und das bündige auf den Punkt bringen der Inhalte und deren dadurch möglicher ganz andere Transport, mich ansprachen. Es waren politische Lieder, die man oft auch gemeinsam sang oder hörte. Freilich berührte mich das alles noch nicht so, dass ich deshalb systematisch weitere AutorInnen gelesen, geschweige denn mich selbst nun stetiger am Schreiben von Gedichten versucht hätte. Auch blieb die Zahl der Autoren, für die ich mich wirklich zu interessieren begann, doch sehr begrenzt. Kurt Tucholsky lag z. B. schon etwas mehr abseits vom Wege. Während eines 68er- Studiums ging es schließlich vor allem um die Traditionen des revolutionären Marxismus. Wolf Biermann wiederum war unter anderem auch deswegen sehr gegenwärtig, allerdings nur ganz selten mit jener neuen Erfahrung, die ich mit einigen Gedichten Berthold Brechts gemacht hatte.

Hier, in der Lyrik des Berthold Brecht, ist mir in einigen Gedichten oder auch nur Refrains, etwa dem „Himmel strahlender Azur“ oder „so ungeheuer oben“ allerdings etwas Neues begegnet. Ich glaube ich habe hier zum ersten Mal jene Erfahrung mit Gedichten gemacht, die später meine Liebe zu dieser Kunstform entfacht hat. Man kann diese Erfahrung vielleicht mit der vergleichen, die Heinrich Heine in Bezug auf die kleinen Lieder Johann Wolfgang Goethe gemacht hat.

thes für seine französischen Leser mit den folgenden Worten zu beschreiben versucht hat: „Die harmonischen Verse umschlingen Dein Herz wie eine zärtliche Geliebte; das Wort umarmt dich, während der Gedanke dich küsst.“^{ixxi} Vielleicht hat die Liebe zur Lyrik bei mir damals auch schon begonnen – eine Liebe, die auszukosten und zu leben mir dann über lange Jahre die Zeit fehlte, oder richtiger: Für die ich mir diese Zeit nie nahm, wohl auch, weil ich sie nicht sogleich wirklich erkannte. Es waren einzelne Gedichte, bei denen ich an etwas gestreift war und an denen ich sich ewig Bewegendes und mich Bewegendes verspürte. In den vielleicht besten Stücken war es eng verwoben mit der Gebrauchslyrik, der demokratischen Sprache, der Zugänglichkeit, die diese Texte eigentlich für Jeden haben mussten, aber es war etwas tiefer liegendes, das diese Gedichte so besonders machte. Es war etwas in diesen Gedichten, was vielleicht zum Kern von Poesie hinführt, jedenfalls zu dem, was für mich diesen Kern ausmacht, etwas, was ich in den Gedichten von Kästner zuvor so wenig gefunden hatte, wie später in denen der „neuen Frankfurter Schule“ – und auch kaum in denen von Rühmkorf oder von Enzensberger, in denen die Dialektik der Aufklärung nachklingt, jene Desillusionierung, die wir heute auch dringend benötigen, ehe wir, vielleicht, aussichtsreicher einen neuen Anlauf unternehmen können, um unsere Lage zu verbessern.

Dem, was in dieser Lyrik eingefangen war und hoch „verdichtet“ zum Ausdruck kam, als Teil unseres profanen, oft schmutzigen Alltags in manchen Augenblicken als eine Ahnung von einem Gefühl „so ungeheuer oben“ (be)greifbar zu werden schien, gilt es auf die Spur zu kommen. Heinrich Heine verknüpft es in der Darstellung seiner Erfahrungen mit der Lyrik Goethes selbstredend nicht nur mit der Form, sondern auch mit dem Inhalt, mit dem Goethe-schen Pantheismus, der sich gerade in dessen kleinen Liedern bekunde. Dieses Verständnis von Goethe als „Spinoza der Poesie“ soll in dem folgenden Essay über Philosophie immerhin ein wenig erläutert werden. Hier will ich zunächst auf philosophische Vertiefungen verzichten. Es geht mir ohne sie um Erfahrungen mit Poesie. Es geht mir darum, auf einer weniger analytischen Ebene wenigstens halbwegs eine Vorstellung davon zu gewinnen, was etwa die polnische Literaturnobelpreisträgerin Wislawa Szymborska mit dem „rettenden Geländer der Poesie“ in einem ihrer Gedichte meinen könnte. Es ist etwas, das uns schon in den ältesten uns aus den europäischen Hochkulturen überlieferten Versen begegnet, etwa bei Homer, etwas, das das, was uns menschlich macht, in einer Kunstform zum Ausdruck bringt, die mir näher ist als Malerei und Musik, und andere Formen von Dichtung für mein Empfinden steigert. Es ist jener Glanz, den man, wie es in einem Gedicht Goethes über Gedichte heißt, nur „im inneren der Kapelle“ erschauen kann. Es ist etwas, was man bisweilen in jener Gebrauchslyrik oder im politischen Lied findet – wie könnte man von der Lyrik Heinrich Heines oder Pablo Nerudas nicht verzaubert werden, sofern man überhaupt eine Ader für Lyrik hat.

Diese Art der Lyrik, die auf breite Öffentlichkeit und Resonanz zielt, bleibt mir unverändert wichtig, aber es entstand mit der Zeit auch eine wachsende Nähe zu jenen großen Dichterinnen und Dichtern, denen die politische Abzweckung ihrer Arbeit eher ferner liegt und die man eher still für sich liest. Man kann eben, wenn man sich auf Lyrik einmal wirklich eingelassen hat, auch von Charles Baudlaire, von Rainer Maria Rilke, von Gottfried Benn, von Wislawa Szymborska oder von Eva Strittmatter gefesselt sein – und gerade auch von Gedichten, die vordergründig überhaupt nicht politisch sind.

Das vielleicht schönste Gedicht über Gedichte, das ich kenne, und das m. E. zu dem hier in Rede stehenden Kern von Poesie führt, stammt von Eva Strittmatter. Es handelt von Gedichten als von einem Rätsel, das Strahlung heißt.

Strahlung

Die Leute meinen immer, Gedichte
Werden aus Worten gemacht
Und sind nichts weiter als Lebensberichte,
In Reim und Rhythmus gebracht.
Dabei sind Gedichte unsichtbare Wesen,
An die wir manchmal streifen.
Was wir mit unseren Augen lesen
Ist nicht mehr, als was wir begreifen
Von einem Rätsel, das Strahlung heißt
Und ewig bewegt ist in sich
Und das uns aus unseren Bahnen reißt
Und schleudert dich gegen mich.
Was sind schon Worte? Worte sind leicht.
Das leichteste auf der Welt.
Und mit Worten hat noch keiner erreicht,
Daß die Zeit in den Raum einfällt
Und stehen bleibt und geht nicht mehr
Vor und nicht mehr zurück.
Gedichte sind Anitmaterie. Schwer.
Monolithisch. Wie der Tod. Wie das Glück.

Gedichte sind sicherlich nicht nur dieses immer in sich bewegte Rätsel. Es gibt jene Gebruchslyrik von z. T. wirklich großer Qualität, von der ich oben schrieb. Gedichte, denen die in ihnen steckende Arbeit im fertigen Produkt handwerklicher Kunst nicht anzumerken ist, und die ihren Hörer auch deshalb mit sich fortreißen können, die aber doch darauf zielen, zusammen mit ihren Fragen relativ eindeutige Richtungen anzugeben, in denen die Antworten zu finden sind. Oder aber es handelt sich um Gedichte, die Beispiele jener scheinbar leichthin formulierten Wortspiele sind, Ausdruck eines spielerischen Vergnügens am Sichtbarmachen einer verborgenen Komik banaler Alltätigkeiten und die auf eine spielerisch leichte Art auf die Herstellung einer befreienden Distanz dazu aus sind. Wilhelm Busch beherrschte das als hohe Kunst wie kaum ein zweiter, aber auch in Gedichten von Peter Maiwald von Robert Gernhardt oder Peter Rühmkorf kann man das finden. Doch das, was mich wirklich fesselt, was ich hin und wieder auch selbst in der Form eines Gedichts zu fassen versuche, das ist schon das Geheimnis jener Strahlung, von der Eva Strittmatter schreibt.

Damit bin ich beim Schreiben angekommen. Und dies ist eigentlich ein merkwürdiger Umstand. Das erste Mal, dass ich selbst versucht habe, so etwas wie eigene Befindlichkeiten in Form eines Gedichts auszudrücken, liegt so ungefähr in der gleichen Zeit, in der ich meine erste wirkliche Begegnung mit Lyrik hatte, das Gefühl hatte, dass sie mich anginge, mir in einer schwierigen Entwicklungsphase meines gelebten Lebens tatsächlich begegnete, mich betraf, an mir streifte. Ich nahm mir für das Schreiben von Gedichten jedoch kaum Zeit. Es blieb bei einigen wenigen Versuchen im Rahmen von Tagebuchnotizen. Sie entstanden aus besonderen Stimmungslagen heraus, waren Ansätze zu einer bestimmten vertieften Reflexion darauf und blieben dann liegen. Für gewöhnlich schrieb ich da sicherlich eher schlechte Lyrik. Es gab für mich Wichtigeres zu tun. Ich war noch sehr weit davon entfernt Lyrik als die geeignete Form zu entdecken, durch die so etwas wie hoch verdichtete Reflexion möglich wird, verbunden zugleich mit dem Genuss daran – und vielleicht auch mit der Einsicht, dass diese Reflexion nie zu einem wirklichen Abschluss, zu einem eindeutigen Ergebnis zu bringen sei. Denn dieses Bewusstsein einer immer nur provisorischen Antwort macht erst „die Sprache der Poesie, in der jedes Wort gewogen wird“, wie Wislawa Szymborska formuliert, zu dem Rätsel, das sich in sich bewegt. Dieses Unabgeschlossene und deshalb Anstößige muss tatsächlich in jener Form des Gedichts enthalten sein, von der Eva Strittmatter schreibt. Es geht m. E. wirklich um den Kern von Poesie, um das Staunen, mit dem uns die alten, einfachen und existentiellen Fragen unseres Lebens immer wieder begegnen. „Können nicht bleiben. Und fortgerissen/ von einer Strömung, die nirgendhin fällt/ Werden wir nie etwas Sicherer wissen/ Über die Liebe. Und über die Welt“, heißt es im ersten Gedicht der „Bosnischen Reise“ von Eva Strittmatter. Es geht bei diesen Fragen, die uns immer wieder

existentiell betreffen, um ein Staunen, das am Ende auch bei aller gedanklicher Klarheit und Prägnanz und Schärfe des sprachlichen Ausdrucks bei großen Gedichten als immer wieder neu fragende Unsicherheit bleibt, um ein Staunen, das auch am Anfang allen philosophischen Denkens und seiner mäeutischen Verfahrensweise steht und auf eine Nähe von Philosophie und Poesie verweist.

Vielleicht kann man also sagen, dass solche Gedichte, auf die Eva Strittmatters Gedicht über Gedichte passt, auf die eine oder andere Weise um Kernfragen unserer Existenz kreisen, auf dieser dunklen, uns bergenden Erde. Für eine bestimmte Teilmenge lyrischer Texte bringt dieses Gedicht punktgenau, eben „verdichtet“ diese Besonderheit solcher Art Lyrik zum Ausdruck. Es geht um die ganz einfachen Dinge, Empfindungen eines frühen fast noch ungeschiedenen Teilhabens an der natürlichen und der menschengemachten Welt um uns herum in deren Zeitstrom wir mit treiben, um deren Erfahrung und Gestaltung, die uns Menschen noch zu keiner Zeit so selbstverständlich möglich schien, wie in der gegenwärtigen Epoche, und deren Nicht-Verfügbarkeit in unserer endlichen Zeit uns zugleich doch immer wieder dämmert. Es sind Erfahrungen, an die wir mit jenem ursprünglichen Staunen, von dem Ernst Bloch in seiner „Tübinger Einleitung zur Philosophie“ spricht, jene Fragen richten, mit denen alle Philosophie beginnt, z. B. in Eva Strittmatters „Zwiespräch“ oder der „Lust der Entdeckung“ oder auch bei Rainer Maria Rilkes Gedicht von „jenen langen Kindheit-Nachmittagen, die so nie wiederkamen“. Und es geht um die immer wiederkehrenden Erfahrungen des erkennenden Verlusts dieser Ungeschiedenheit, der Trennungen, aus denen unser Leben geschieht, ihres Erlebens, wenn wir sie in bestimmten Augenblicken zugleich sinnlich spüren und dann, wenn sie uns schmerzen, auch reflektieren – bis hin zu der Reflexion auf die letzte unausweichliche Trennung von diesem Leben selbst, auf die Endlichkeit unserer Existenz, den nicht zu versöhnenden Zwiespalt des Lebens, aus dem dann aber doch wieder der Blick auf das Leben als Möglichkeitsraum gewonnen werden kann, wie in Eva Strittmatters Gedicht „Möglichkeit“: „Ich füge hinzu: Es gibt auch das Schöne/Das rauschende Blau ist das Leben wert./Erst recht das Reich der bemeisten Töne./Und das Wort, das die Lust und das Leiden vermehrt.“

Ein kurzer Vorgriff auf einige philosophische Reflexionen ist hier vielleicht doch unumgänglich. Die oben zitierte, zutiefst sensible Wahrnehmung der Lyrik Goethes durch den, ausweislich seiner Einlassungen „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“, vom jüdischen Deismus doch zutiefst geprägten Heinrich Heine wäre dazu nochmals aufzunehmen: Es geht um das Gottweltall, die absolute Substanz des Benedikt Spinoza, die sich Heine zufolge in der Form des unendlichen Denkens und der unendlichen Ausdehnung, aus-

drückt, in der das Göttliche die „absolute Identität der Natur und des Denkens, der Materie und des Geistes (...) das Weltall selbst ist (...) in dem es auch keine Gegensätze und Teilungen (gibt und in der) die absolute Identität (...) auch die absolute Totalität (ist).“ Aber es geht vielleicht auch darum, dass so früh nach dem Denken der Philosophenfraktion der französischen Aufklärung (Denis Diderot) und dem von Immanuel Kant geführten Todesstoß gegen den Deismus dieser von Heine so genannte Pantheismus noch in einer Emphase möglich ist, in der „nicht für die Menschenrechte des Volkes, sondern für die Gottesrechte des Menschen“ gekämpft werden soll. Heute nach der „Dialektik der Aufklärung“ und den Fortschritten und Gefährdungen einer „universal gewordenen Wissenschaft“ bleibt uns dann vielleicht doch eher mit Eva Strittmatter zu sagen: „Ich kenne auch keinen versöhnlichen/Gedanken gegen den Zwiespalt des Lebens:/Keinen Eingott, keinen Allgott, keine Ideologie/Lang mühte ich mich vergebens./Ein Gesetz zu finden, das etwas erklärt oder rechtfertigt wenigst in Teilen.“ Was dann aber immer noch bleibt, ist die lyrische Gestaltung dessen, wovon wir hier berührt werden: Des andächtigen Staunens und manchmal eben auch des Erschreckens über das Ungeheure einer im Letzten eben unverfüglichen Welt, die wir als Menschen haben, anders als alle anderen Lebewesen, von der wir Teil sind, die wir, wie uns selbst, in unserem Tun erkennend verändern, in der auch noch die Philosophie die „Bodenlosigkeit des Wirklichen“ anerkennen muss, wie Helmuth Plessner schreibt, in der wir als handelnde und erkennende Subjekte uns im Letzten unergründlich und unsere Bestimmung Selbstbestimmung ist, und in und mit der wir immer noch werden.

Dies also wäre „das rettende Geländer der Poesie“. Es geht bei dieser Art lyrischer Gestaltung unseres in der Welt Seins, unserer Erfahrungen mit unserer ersten und zweiten Natur um die spezifische künstlerische Form, aber untrennbar auch um sehr spezifische Inhalte, die darin gefasst, zum Ausdruck gebracht werden: Eduard Mörike verfügt z. B. in manchen seiner Gedichte über eine wunderbare Sprache, aber man vermisst den intellektuellen Gehalt. Bei Rainer Maria Rilke, der das Gedicht als eine fast elitäre Kunstform für Wenige in den gebildeten Ständen geradezu auf die Spitze treibt, ist mir oft das Gefühl der, oder die Sehnsucht nach der harmonischen Welt zu stark. Durch viele der Gedichte, die ich von ihm sehr mag, geht aber sicherlich auch jener Zwiespalt oder der tiefe Riss, den wir verspüren, wenn wir nicht nur so dahinleben; aber oftmals ist dann unsere Welt bei ihm zugleich doch irgendwie immer noch die beste aller Welten. Aber Natur ist *nicht* glücklich. Wir imaginieren das allenfalls, wenn wir uns in die ganz frühe Ungeschiedenheit auch ihr gegenüber zurück zu träumen versuchen. Und was ist uns der Panther, über das Sinnbild der Begrenzung unserer eigenen begrenzten Möglichkeiten, denen vielleicht unsichtbare Gitterstäbe im Wege

stehen, hinaus, wenn er nicht mehr hinter den Gitterstäben ruhelos und freudlos auf und ab läuft, getrennt von der Entfaltung seiner eigenen Natur?

Ich schrieb, dass sich mein Zugang zu Lyrik im Laufe des Lebens entwickelt und verändert hat. Und das ist wahr. Erst als ich wirklich in mein Leben eintrat, wurde sie mir zum ersten Mal wichtig: Als Form verdichteter Reflexion und als unabweisbares Bedürfnis eines zu sich selbst Kommens – und mit der Zeit zugleich als genussvolles Reflektieren erlebt, mit Muße verbunden, Zustände ermöglicht, in denen die Zeit tatsächlich stillzustehen schien, in denen die eigene Existenz auf entspannte Art vergeistigt wurde und ich mich durch das Lesen oder Schreiben von Gedichten, ganz in mich versunken oder auf mich zurückgeworfen, erleben konnte, mich sammelnd, um dann aus solcher Sammlung heraus neu verlebendigt wieder tätig zu sein. Mag sein, dass für andere die Meditation eine ähnliche Erfahrung ermöglicht.

Damit komme ich zum zweiten Mal auf mein eigenes Schreiben von Lyrik zurück. Auch weil ich erst spät mit wirklichen Schreibversuchen begonnen habe, gibt es von mir keine Gedichte, die biographisch, oder auch allgemein gesellschaftlich und politisch frühen Aufbruch, „Sturm und Drang“ zum Ausdruck bringen würden. Goethe war ausgestattet mit der genialischen Kraft seiner Jugend als er den „Prometheus“ schrieb – und er schrieb ihn zu einer Zeit, zu der die Philosophie sich gerade anschickte, „die Lust ein Ich zu sein“, von der Rüdiger Safranski für die großen Jahre der deutschen Philosophie spricht, zu entdecken.^{lxxii} In meiner Jugend fehlte es mir an Beidem, um solche Empfindungen auch nur näherungsweise zu gestalten. Eines meiner ersten ernsthafteren Gedichte, die ich damals in mein Tagebuch schrieb, war schon gebrochen durch die Erfahrungen der Dialektik der Aufklärung - und darum bemüht, dagegen „das Prinzip Hoffnung“ hochzuhalten.

Auch das klassische lyrische Thema jung aufbrechender Lebenslust, die Liebe, habe ich – soweit überhaupt – erst relativ spät behandelt: Zum einen im erinnernden Blick zurück, zum zweiten in der oft aufreibenden Spannung zu den Mühen, Banalitäten, kleinen und großen Querelen des Alltags nach dem Ende der wilden Liebesgeschichten und zum dritten mit einem milden Blick nach vorne. Um alles herum war ein Hauch von Wehmut wohl schon immer auszumachen. Keine besonders gute Lyrik fürchte ich. Mangel an Authentizität von Empfindungen neu aufbrechender Liebe, denke ich. Berthold Brecht und Heinz Kahlau habe ich hier als Autoren großer Lyrik kennengelernt. Aber dies sind dann doch auch wieder Gedichte, die nur im Ausnahmefall für jenes Rätsel stehen, das Eva Strittmatter „Strahlung“ genannt hat – am ehesten vielleicht in einigen Gedichten Berthold Brechts, die sie als unbegrif-

fene Erinnerung festhalten, Erinnerung an immer schon flüchtige Augenblicke, in denen uns das, was wir als Liebe imaginieren, dann doch nicht gelungen ist. Bei Eva Strittmatter schließlich finde ich auch hier noch einmal einen ganz anderen Zugriff auf das Existentielle des Themas. In ihrem Gedichtband „Der Winter nach der schlimmen Liebe“ gestaltet sie die enttäuschte und unerfüllte Sehnsucht nach Liebe aus der Perspektive der alternden Frau, die noch einmal begehrt, so leidenschaftlich wie eh, und doch nicht erlangt. Bei der Lektüre dieser Gedichte ist man sich nie ganz sicher, ob hier etwas aus einer früheren Beziehung Verlorenes neu gesucht wird, oder ob es nicht eher darum geht, etwas im Letzten noch Unbekanntes neu zu finden. Es ist zugleich die Liebeslyrik einer jungen Frau, wie man sie etwa in den „geheimen Gedichten“ in der „bosnischen Reise“ finden kann, es ist das lebendige Feuer immer noch jungen Lebens, das in dieser Lyrik so Ausdruck findet, dass wir hier bisweilen an ein Gedicht als an ein unsichtbares Wesen streifen können.

Ich bin nun also wieder bei großer Lyrik, die ich heute – in einem Alter in dem sich, nach einem Satz Albert Einsteins, zunehmend alle Liebe auf den Geist und nicht mehr aller Geist sich auf die Liebe richtet - entspannt vergeistigt und genussvoll lese. Und in ihr geht es, ähnlich wie in vielen anderen Gedichten dieser Lyrikerin, die uns Naturerfahrung nahe bringen, um den unstillbaren Wunsch, ungeteilt und hinter alle unsere Erfahrungen von der Trennung von unserer Welt zurück eins zu sein mit ihr, im Einklang und Gleichklang wenigstens Zwiesprache zu halten mit dem Werden und Vergehen, von dem wir ein Teil sind. Das ist also wieder Heines oder Goethes Pantheismus. Oder das klingt wie sehr von Ferne kommand. Man könnte vielleicht sogar an die alten Mystiker erinnert werden, an das buddhistische Karma oder – wenn oder weil man die atheistische Grundhaltung der Autorin teilt – an Schopenhauers „besseres Bewusstsein“. Aber vielleicht ist das auch sehr nah und zugleich ungemein politisch. Zwar ist die Art, in der hier die Welt um uns herum zur Mitwelt wird, auch heikel. Wir wären ja schon glücklich, wenn es uns gelänge den anderen Menschen um ein wenig mehr zum Mitmenschen, zum Nächsten zu machen – oder in der aufgeklärten Sprache der politischen Philosophin Hannah Arendt, wenn es uns gelänge im Raum der Politik die Oasen, die „großenteils unabhängig von den politischen Bedingungen“ und ihren Verwüstungen bestehen, und „ohne die wir nicht wüssten, wie wir atmen sollen“, ein wenig zu vergrößern - und am Ende ist für uns als Menschen doch der Mensch zentraler Bezugspunkt und die Wurzel, an die wir gehen müssen, wenn wir radikal, also an die Wurzel gehend, denken wollen. Da halte ich es immer noch mit Hegel oder mit Marx. Und dennoch: Ich denke, dass gerade in dieser Naturlyrik der Eva Strittmatter angesichts ihrer atheistischen Grundhaltung, die sie nach dem Zeitalter der Säkularisierung mit vielen von uns teilt, das Bewahren des Berührtseins von dem Unverfüglichen einer Schöpfung spürbar wird - oder auch ganz

profan eines Naturprozesses, der lange vor uns und unserer Gattung war und der über sie hinaus dauern wird. Gegenüber dem Machbarkeitswahn unserer Zeit aber halte ich dieses Reflektieren auf unser Sein in unserer Welt, als menschlicher Lebenswelt, heute weitestgehend schon immer menschenveränderter Umwelt oder für manche eben doch auch Mitwelt, für eminent politisch.

Geht es nun also doch wieder um das politische Gedicht, wenn auch nicht in der Gestalt der Gebrauchslyrik, in der Form des politischen Liedes etwa, sondern als ein Aspekt auch jener Lyrik die im Mittelpunkt dieser Reflexionen steht – und damit dann auch um die Frage nach der möglichen politischen Wirkung literarischer Texte? Diese Frage wurde ja bislang noch überhaupt nicht berührt. Mein vorläufiger Versuch einer Antwort wäre hier wohl eher skeptisch – und zugleich widersprüchlich Aber vielleicht ist das ja auch die Sache selbst, um die es hier geht.

Zunächst einmal bin ich gegenüber der tatsächlichen politischen Wirkung von Literatur, also von Lyrik, Prosa und Theater gleichermaßen, einigermaßen skeptisch. Ich denke an der Wirkungsgeschichte bedeutender Arbeiten von Autoren, die politische Wirkung erzeugen wollten, ließe sich das zeigen. Ich könnte aber auch als Argument anführen, dass große literarische Arbeiten zu herausragenden politischen Themen ihrer Zeit bisweilen gerade als Reflexion auf das Scheitern unmittelbar politischer Anstrengungen entstanden sind. Georg Büchner hat mit „Danton's Tod“ nach seinem Scheitern als Revolutionär in Hessen *das Drama der französischen Revolution* geschrieben – und, wie sich herausstellen sollte, auch schon das aller weiteren Revolutionen im damit angebrochenen Jahrhundert der Revolutionen. Wolfgang Koeppen, Einzelgänger in seinen literarischen Wirklichkeiten, war alles andere als ein Beobachter, der aktiv auf das politische Tagesgeschehen Einfluss zu nehmen versucht hätte, aber seine Romantrilogie aus den Jahren 1951 bis 1954 ist natürlich eminent politisch – und provozierte bei manchen Rezensenten verschärft erneut die Frage, die seinerzeit schon an Erich Kästner gerichtet worden war, die Frage also, wo denn hier das Positive bleibe. Die Dichter trafen sich eben immer schon abseits vom und ohne direkte Wirkungen auf das politische Geschehen, wie Günter Grass im „Treffen in Telgte“ in wunderbar barocker Sprache am Beispiel eines fiktiven Dichtertreffens am Ende des ersten dreißigjährigen Krieges in Europa beschrieben hat. Deshalb kann er eigene Erfahrungen in der „Gruppe 47“ in dieser Erzählung gestalten und reflektieren.

Gründe und Kronzeugen für eine skeptische Haltung hinsichtlich möglicher politischer Wirkungen von Literatur sind also leicht zu finden. Aber gerade diejenigen Schriftsteller, die dies

sehr scharf reflektiert haben, waren und blieben dennoch auch auf eben diese politische Wirkung aus. So bleibt zum einen die Feststellung, dass wir auf dem Theater, im Roman und in der Lyrik gleichermaßen ganz selbstverständlich immer auch die Auseinandersetzung über Politik finden. Wir können darüber hinaus mit Gründen die These vertreten, dass immer mehr Themen politisch werden. Könnten wir doch z. B. heute kaum mehr mit Bertold Brecht sagen, dass ein Gedicht über Bäume fast schon ein Verbrechen sei, weil es über so viele andere Verbrechen schweigt. Es gibt aber auch noch ein zweites Argument, das zu tun hat mit der spezifischen, größeren Kontinuität literarischer, philosophischer, sicherlich auch wissenschaftlicher Diskurse: Aus ihr folgt fortschreitender Erkenntnisgewinn, auch dann wenn, Wislawa Szymborskas Betonung des Nicht-Wissens, des immer neuen Staunens gilt – für literarisches Arbeiten ebenso wie für philosophisches und wissenschaftliches, was sie unter Verweis auf ihre Landsfrau Maria Skłodowska-Curie ja unterstreicht. Und aus dieser größeren Kontinuität wiederum folgt eine verbesserte Chance auf langfristige Wirkungsketten. Sie folgt zugleich daraus, dass in den „hoch entwickelten westlichen Ländern“ – ein sozialwissenschaftlich gebräuchlicher Begriff, den philosophisch und literarisch zu reflektieren allerdings auch noch einmal eine Herausforderung wäre – zunehmend mehr Menschen wissenschaftlich arbeiten, zumindest „Wissensarbeiter“ geworden sind, literarische Texte lesen usw. Daraus folgt nun gewiss nicht ein Automatismus zu einer optimistischen Sicht der Dinge. Den könnte man vielmehr wohl nur naiv nennen. Die Nähe von Geist und Macht war zu Beginn der europäischen Aufklärung, also zu Zeiten Voltaires und Diderots, die u. a. über Melchior Grimm, den „Liebling der Fürstenhöfe“ Europas und dessen „Literarischen Korrespondenz“ intensiv von den Herrschenden zur Kenntnis genommen wurden^{lxviii}, vermutlich größer als heute. Im ausdifferenzierten gesellschaftlichen Funktionsbereich der Politik sind deren Akteure als Manager der Macht heute zudem dermaßen in das politische Getriebe eingebunden - nicht anders als anderen Orts die Manager der Wirtschaft, die eher der Erotik des Geldes als der der Macht folgen – dass man den Raum zur reflektierenden Distanz, gar zur Muße, wohl vergeblich suchen wird. Dabei mag sein, dass der Bezug zur Kultur z. T. gerade deshalb besonders akzentuiert wird. Sicherlich suchen manche Künstler auch die Nähe zur Politik, vor allem im Zuge von Wahlkampagnen. Aber man wird eben auch an die diversen Think Tanks erinnert. Und die produzieren im Zweifel wohlfeil immer ein jeweils gewünschtes, und dann sogleich als sicher ausgegebenes Wissen und sind damit oftmals meilenweit vom immer neuen kritischen Fragen und Wissen-Wollen entfernt, das z.B. die frühe Französische Aufklärung kennzeichnet. Denkt man etwa an Denis Diderot, der als Philosoph, Enzyklopädist, Schriftsteller noch für einen in vielem ungeschiedenen Zusammenhang von Kunst und Wissenschaft stand, kann man sich Unterschiede klar machen. Hans-Magnus

Enzensberger oder Umberto Eco sehen in ihm ja mit Gründen geradezu den ersten Repräsentanten der Figur des politischen Intellektuellen.^{lxiv}

Die modernen Wissensproduzenten der Think Tanks sind also eher Teil einer falschen Selbstgewissheit der Mächtigen. Wörtlich übersetzt sind „Think Tanks“ eben Denk-Panzer – und Panzer rollen nieder, was im Wege steht. Die Nähe zu einem Wissen, „aus dem nicht neue Fragen aufkeimen“, das „schnell ein totes Wissen“ ist und „die Temperatur (verliert), die das Leben braucht“, das Wislawa Szymborska jenen zuschreibt, „die mit einigen lauthals herausposaunten Parolen um die Macht ringen“, ist hier nicht zu übersehen. Und Thomas Jefferson, der für die Verschränkung von kritisch fragendem Wissen und Macht in den Zeiten der frühen bürgerlichen Revolution wie nur wenige andere steht, hat zu seiner Zeit wohl schon mit Gründen davor gewarnt, dass „ein auf Wahl beruhender Despotismus“ sich als ein ebenso großes und vielleicht als ein größeres Übel erweisen werde als die Monarchie.“ Bei Hannah Arendt, der bedeutenden politischen Philosophin nach der Nacht des 20. Jahrhunderts, die in ihren nachgelassenen Schriften die aktuelle Krise der Politik kenntlicher macht, kann man das in ihrem Buch „Über die Revolution“ nachlesen.

Insofern also überwiegt immer wieder die Skepsis. Und große Lyrik, oder auch große Prosa, geben ihr allemal Nahrung, aber sie sind zugleich auch nur deshalb große Dichtung, weil die die Möglichkeit der Veränderung „als Verpflichtung das Licht/und als Möglichkeit das Leben“, kenntlich machen und uns nicht ohne Hoffnung lassen. Sie lebendig zu halten fordert dann aber immer wieder die Anstrengung zum Dialog. Aber da gibt und gab es auch immer beides: Es gab die Möglichkeit des monatelangen Dialogs zwischen Denis Diderot und Katharina der Großen in ihrem Petersburger Palast, und es mag sein, dass er am Ende folgenlos blieb. Oder es gab das Wechselspiel zwischen Johann Wolfgang Goethe und dem Großherzog August von Weimar. Aber es gibt auch den Weg des J. M. Reinhold Lenz, der aus dem gleichen Sturm und Drang der Straßburger Jahre durchs Gebirg der Vogesen ins Steinatal nach Waldersbach führt und schließlich im Wahnsinn und frostklirrenden Tod einer Moskauer Winternacht endet. Und es gibt Büchners großartigen Prosatext über diesen radikalen Dichter des Sturm und Drang mit seiner Forderung an die Literatur, dass „in allem wirkliches Leben“ ist und der Auffassung, dass dies „das einzige Kriterium in Kunstsachen“ sei, oder es gibt Wolfgang Koeppens Erzählung „Jugend“, die solches Leben und Erleben aus der Zeit, die den zweiten dreißigjährigen Krieg in Europa ermöglichte und in ihm dann unterging noch einmal lebendig werden lässt; oder es gibt eben jene Lyrik als immer in sich bewegtes Rätsel, an dem wir manchmal streifen, in dem uns wirkliches Leben begegnet, zusammen mit dem immer neuen Staunen darüber, und gerade nicht einfach der, immer nur vermeintliche,

gewohnte Lauf der Dinge. Dieses Staunen aber ist immer auch der mögliche Anfang aktiven Auseinandersetzens auf Grundlage eines Strebens nach Verstehen und Grenzen unserer Möglichkeiten zu verstehen – also weit jenseits der schlichten Maxime unserer „fortgeschrittenen“ kapitalistischen Moderne, in der Wissen wollen immer nur darauf hinausläuft, etwas besser, also effizienter und profitabler machen zu können und zu wollen, wie Hannah Arendt in ihrem Denktagebuch geschrieben hat. Poesie, das „rettende Geländer“ der Wislawa Szymborska, ein Refugium Kunst- und deshalb auch genussvoll ermöglichter meditierender Reflexion. Als solche kann sie aber auch Ausgangspunkt für neues Handeln in unserer Lebenspraxis sein.

4.3. „Dass ein jeder ist und sich nicht hat“ – über philosophisches Denken

Für jemanden, der sich gelegentlich selbst an Gedichten versucht, einmal Literaturwissenschaften studiert hat und auf anderen Feldern in wissenschaftlicher Textproduktion geübt ist, ist ein Essay über Poesie relativ rasch geschrieben. Folge ich einigen LyrikerInnen, auf deren Dichtung ich manches gebe, so finde ich aus ihrer Feder nicht viel an Texten über Lyrik. Auch die Reden, die einige von Ihnen aus Anlass der Verleihung von Preisen für ihre Arbeit gehalten haben, ich denke etwa an die Reden von Wislawa Szymborska oder Pablo Neruda aus Anlass der Verleihung des Nobelpreises, sind in ihren Reflexionen dazu, was denn Poesie nun ausmache, eher verhalten. Wollte ich dann im Weiteren meinem eigenen durchaus subjektiven Zugang zu dieser literarischen Form folgen, so kam es vor allem darauf an, mir selbst als Lyriker nachzuspüren und aufzuschreiben, was ich bei solchem Nachdenken fand. Und wenn man mit Heinrich Heine sagen kann, dass die deutsche Literatur, nachdem sie weltlich geworden zugleich subjektiv, lyrisch und reflektierend geworden sei, dann ging es eben im Kern darum, über die eigenen Zugänge zu dieser Literatur, zunächst als Lesender später auch als Schreibender nochmals zu reflektieren.

In Bezug auf die Philosophie ist es um einiges schwieriger, einen brauchbaren Essay zu schreiben. Es mag ja gemeinsame Wurzeln mit der Poesie geben. Das Staunen über unsere Welt - die Welt die wir haben, und in der wir uns zugleich haben und auch wieder nicht haben, in der wir uns unserer selbst bewusst werden und doch zugleich merken, dass das anschauende und tätige Ich den Blick auf sich selbst immer wieder verstellt findet, mag man da mit Ernst Bloch als einen gemeinsamen Anfang von Poesie und Philosophie nennen können. Aber das macht es mir doch nicht möglich, in der gleichen Unbefangenheit darüber zu schreiben. Ich bin hier schon viel zu dicht an meiner eigenen Professionalität als Gesell-

schaftswissenschaftler. Und zugleich bin ich von meiner Profession her eben doch kein Philosoph – und habe wie meine Profession nach 1968 die Philosophie allzu leicht als vermeintlich in der Marx'schen Theorie „aufgehoben“ unbeachtet gelassen. Allerdings könnte ich auch als Literat, als der ich mich gelegentlich versuche, nicht unbefangen an dieses Thema herangehen. Hier geht es um systematisches, kritisches Denken, oder in den Worten, in denen Heinrich Heine lyrisch auf die Philosophie seines Lehrers Hegel zu sprechen kam und zu seiner Zeit so auch noch zu sprechen kommen konnte – als den Gipfelpunkt deutscher Philosophie seit Leibniz - um „der Bücher tiefsten Sinn“. Und Heinrich Heine steht dann in seiner Zeit sogleich als ein Autor sehr durchdachter Reflexionen über die Entwicklung deutscher Religion und Philosophie von der Reformation bis hin zu Hegels Vollendung des deutschen Idealismus vor Augen. Er war dabei, so Hans Mayer über seine 1834 veröffentlichten Schrift „Zur Geschichte von Religion und Philosophie in Deutschland“, ganz im Gegensatz zu seiner, frühen, poetischen Subjektivität von dem Bestreben geleitet „objektiv, gültig und geschichtlich zu werden“.^{lxv} Und so sehr Heinrich Heine auf der einen Seite die Selbstbezüglichkeit des philosophischen Diskurses kritisiert und sich selbst als Popularisierer ihres Denkens präsentiert, wenn er schreibt: „Was helfen dem Volke die geschlossenen Kornkammern, wozu es keinen Schlüssel hat? (...) Ich habe nicht diese Scheu (die Resultate des eigenen Denkens dem Volke mitzuteilen), denn ich bin kein Gelehrter. Ich bin selber Volk“; er veröffentlicht seine Schrift 1834 als „das Fragment eines größeren Ganzen“, das er dem verehrten Publikum damit ankündigt. Er steht also für einen Anspruch, sehr systematisch über Philosophie, Literatur und Politik aus einer zugleich auch immer biographisch rekonstruierten und reflektierten Perspektive von Paris und Frankreich seit der Französischen Revolution auf Deutschland zu blicken, um beide besser zu verstehen. Sein biographisches Werk ging verloren und sein großes Deutschland-Buch ist, wie Hans Mayer schreibt „wahrscheinlich am Entsetzen über deutsche Perspektiven gescheitert“, angesichts dessen für Heinrich Heine letztlich nur der Rückfall in eine neue Subjektivität geblieben sei. Ob diese Interpretation trifft, mag hier dahin stehen. Jedenfalls finden sich Formulierungen am Ende der eben erwähnten Schrift – und ähnlich auch in seinem großen politischen Gedicht „Deutschland ein Wintermärchen“, die ein solches Entsetzen erkennen lassen, etwa wenn der Autor in seiner Parallelisierung von französischer Politik und deutscher philosophischer Ideengeschichte davon spricht, dass mit ihr der Gedanke der Tat vorausgehe und absehbar eine Deutsche Revolution komme, die „die Welt mit Entsetzen und Bewunderung erfüllen“ werde. Aber in seiner Lyrik gestaltet der Hegelianer Heine diese Vorstellung des zur Tat kommenden Gedankens noch aus: „Ich bin von praktischer Natur/Und immer schweigsam und ruhig/Doch wisse: was du ersonnen im Geist/Das führ“ ich aus, das tu ich“, lässt er die

Erscheinung seines merkwürdigen Doppelgängers in „Deutschland ein Wintermärchen“ sagen.

Es geht nun im Folgenden nicht um eine groß angelegte philosophische oder wissenschaftliche Arbeit. Und auch was ich als Wissenschaftler geschrieben habe, ist bescheidener ange setzt. Es geht vielmehr um einen Essay, darin allerdings schon um eine systematische Reflexion einiger philosophischer Grundfragen, die ich selbst in einigen meiner Gedichte ziemlich direkt angegangen bin. Man könnte vielleicht sagen, dass es um ein paar philosophisch halbwegs fundierte Reflexionen auf die „conditio humana“ geht, über die einige bedeutende DenkerInnen nach der „Nacht des 20. Jahrhunderts“ auf der Suche nach den Irrtümern und Irrwegen des abendländischen Denkens intensiv neu reflektiert haben, um Selbstvergewisserungen, die andere seit den 1980er Jahren in Reflexionen um die „Krise des Marxismus“ angestellt haben, um die Infragestellung von gewöhnlich so selbstverständlich genommenen Glaubensgewissheiten über einen vermeintlich infiniten Fortschritt von Wissenschaft und Technik, die sich in unserer abendländischen Kultur so doch nur als verselbständigte systemische Prozesse in wechselseitiger Verstärkung zusammen mit der Herausbildung neuer eigensinniger Systeme ökonomischen wie politischen Denkens und Handelns entfalten konnten. Alle drei - Wissenschaft und Technik, Ökonomie und Politik - haben so aus einer vor ausgegangenen, in der Renaissance aufbrechenden, durch die christliche Kultur geprägten und von ihr gleichsam entbundenen Welt eine Gewalt entfesseln können, die eine neue menschengemachte Welt hervorbringen konnte. Die dadurch geschaffenen Möglichkeits räume weiterer gesellschaftlicher Entwicklung sind ungeheuer. Wir nehmen sie gewöhnlich als offene Möglichkeiten unserer von uns Menschen gemachten Welt wahr. Prägend war in ihr immer wieder, und vielleicht sogar immer noch zunehmend, ein Fortschrittoptimismus. Er findet sich, weithin ungebrochen, noch in dem erwähnten Text Heinrich Heines, dann in dem keine zwanzig Jahre später von Karl Marx und Friedrich Engels verfassten „Kommunistischen Manifest“, das man mit Fug und Recht auch als einen Text von hoher literarischer Qualität ansehen kann. Er war und blieb prägend für die wichtigen Strömungen der internationalen Arbeiterbewegung, nachhaltig geprägt von der bei Hegel ausgearbeiteten Form eines idealistischen dialektischen Denkens, die es ermöglichte, im Namen historischer Notwendigkeit mit ideologisch befestigter unerschütterlicher Selbstgewissheit vermeintlich wissenschaftliche marxistische Weltanschauung zu postulieren und erfasste als Vorstellung vom „Technischen Fortschritt“ spätestens nach dem Ende des zweiten dreißigjährigen Krieges in Europa auch die bis dahin eher kulturkritischen konservativen Geistesströmungen. Nur eher wenige philosophische Denker, allerdings wohl die eher bedeutsamen, haben demgegenüber die Krise des abendländischen Denkens, die „Dialektik der Aufklärung“ (Max Horkheimer

und Theodor W. Adorno), die „Antiquiertheit des Menschen“ (Günther Anders) oder die Frage der produktiven Leistung von Macht bei der Herstellung von Subjektivität im Prozess der Moderne (Michel Foucault) ins Zentrum ihrer Überlegungen gerückt. Ein Gegenwartautor, der in einer Reihe von Büchern, vor allem entlang der philosophischen Gegenströmung von Arthur Schopenhauer über Friedrich Nietzsche bis hin zu Martin Heidegger eine Geschichte des philosophischen Denkens in Deutschland nachgezeichnet hat, Rüdiger Safransky, wäre hier aus der Einleitung zu seinem Buch über Arthur Schopenhauer zu zitieren:

„Was es einmal gab: Gott und die Welt denken, mit heißem Herzen. Das große Staunen darüber, dass Etwas ist und nicht Nichts. Das Buch (Schopenhauer und die wilden Jahre der deutschen Philosophie, H. M.) blickt zurück auf eine versunkene Welt. Als die Philosophie noch einmal, zum letzten Mal vielleicht, in prachtvoller Blüte stand. Die „wilden Jahre der Philosophie“: Kant, Fichte, Schelling, die Philosophie der Romantik, Hegel, Feuerbach, der junge Marx. So erregend und erregt war eigentlich noch nie gedacht worden. Der Grund: die Entdeckung des Ichs, ob dieses nun in der Rolle des Geistes, der Sittlichkeit, der Natur, des Leibes, des Proletariats vorgeführt wurde – es stimmte euphorisch, gab zu den ausschweifendsten Hoffnungen Anlass. Man holte sich die „an den Himmel verschleuderten Reichtümer zurück“. Man bemerkte: Lauter selbstgemachte Dinge. Man kam in sein Eigentum, zu welch fernen Ufern man auch aufbrach. Das entzückte eine Weile lang, dann aber enttäuschte es. Indem man in den alten Reichtümern der Metaphysik das Selbstgemachte entdeckt, verlieren sie ihren Zauber, ihre Verheißen. Sie werden matt und trivial. Was das ist „Sein“, weiß man nicht mehr, auch wenn es allerorten heißt: „Das Sein bestimmt das Bewusstsein“. Was tun? Wenn man schon der Macher ist, dann muss man eben möglichst vieles machen. Man sucht Zukunft in hektischen Akkumulationen. Das Glück der Erkenntnis verschwindet. Es bleibt ihr bloßer Nutzen. „Wahrheiten“ sind bloß noch dazu da, dass sie „verwirklicht“ werden. Das entbindet die säkularisierte Religion des Fortschritts und des Wachstums. Es kommt die Zeit, in der man sich vom Gemachten umzingelt fühlt und sich nach dem Gewordenen sehnt, eine Zeit, in der dann die Aneignung des Eigenen zum Problem wird; dann ist von Entfremdung inmitten der selbstgemachten Welt die Rede, dann wächst das Gemachte den Machern über den Kopf. Die Einbildungskraft entdeckt eine neue Utopie: Die Beherrschbarkeit des Gemachten. Wo diese Utopie an Kraft verliert, greift eine neuartige Angst um sich: Die Angst vor der selbstgemachten Geschichte. Wir sind in der Gegenwart angekommen.“

Das kennzeichnet das heutige philosophische Denken – und davon findet sich auch vieles in der großen Literatur unserer Gegenwart. Das spart andererseits aber auch philosophische

Denkansätze eher aus, die, wie etwa die Philosophische Anthropologie, anders als die Existentialphilosophie von M. Heidegger und K. Jaspers, als eigenständiger philosophischer Denkansatz merkwürdig unsichtbar geworden ist und trotz mancher bemerkenswerter Wirkungsgeschichte innerhalb des philosophischen Diskurses selbst heute einen Raum „geisterhafter Leere“ hinterlassen hat, wie der Vorsitzende der Helmuth Plessner Gesellschaft, J. Fischer, konstatiert hat. Und auch aus Plessners Blickwinkel bleibt nur noch, sich auf die „Bodenlosigkeit des Wirklichen“ und die „Unergründlichkeit“ des Menschen einzulassen. Philosophie und Politik haben für ihn dasselbe Gesichtsfeld, „das in das unergründliche Wohin geöffnet ist, aus dem Philosophie und Politik im wagenden Vorgriff (...) den Sinn unseres Lebens gestalten. Und dies ist dann wohl auch nur die Frage nach dem höchst subjektiven, je eigenen Sinn, den wir unserem Leben zu geben in der Lage sind. Und hinter dem Wir in diesem Satz verbirgt sich überdies, was R. Safranski in der eben zitierten Vorbemerkung noch ausspart: Aus der „Lust ein Ich zu sein“, der wir am Beginn der idealistischen Vernunftphilosophie begegnen, ist ein immer differenzierteres Fragen danach geworden, was denn dieses Ich eigentlich sei. Von A. Schopenhauers radikaler Infragestellung der vernunftgeleiteten Welt philosophisch-idealistischer Vorstellungen über die psychoanalytische Einsicht in die für jede Ausprägung menschlicher Individualität des Unbewussten Es bis hin zu den Reflexionen im Dialog von gegenwärtiger Philosophie und neurologischer Forschung, wie sie zuletzt Precht in die Frage münden lässt: „Wer bin ich, und wenn ja wie viele?“

Viele Anlässe zu immer neuem zweifelndem Nachfragen und –denken also, und manche Gründe, die weitere gesellschaftliche, soziale Entwicklung des Naturwesens Mensch mit einiger Skepsis zu betrachten. In den Natur- und Gesellschaftswissenschaften, und in letzteren vermehrt im Maße wie sie auch angewandte Wissenschaften werden (wollen), findet sich hingegen eher ungebrochen ein tatkräftiger Optimismus. Oder aber die so komplizierte Frage nach dem Wir, die in E. Strittmatters Gedicht über Gedichte ja immerhin angelegt war – es reflektiert da, „immer bewegt in sich“ ja gewissermaßen die Unabgeschlossenheit von uns vor dem Hintergrund einer uns „streifend“ anrührenden Unverfügbarkeit von Welt und versucht diese grundlegend-abgründige Erfahrung zugleich in eine jedenfalls geschlossene künstlerische Form zu bringen – bleibt in den entsprechenden sozialwissenschaftlichen Reflexionen und Theoriegebäuden schlicht achselzuckend ausgespart. Im Feld der Sozialwissenschaften gilt das z. B. sehr deutlich für systemtheoretische Ansätze mit ihrer Akzentsetzung auf die selbstbezügliche Eigenlogik, die Autopoiesis systemisch verselbständiger Prozesse, denen gegenüber das Handeln der einzelnen Vielen schon gar nicht mehr integraler Bestandteil der entsprechenden hoch komplexen Theoriegebäude ist. Worum es allein geht, ist die Verstetigung dieser gegenüber dem Handeln von Menschen, seinen Motiven, Zwän-

gen, Entscheidungen etc. verselbständigt sozialen Prozesse. Ich habe das am Beispiel von Dirk Baecker ausführlich erörtert. Seltener, und nur vorübergehend, war in den letzten Jahrzehnten eine stärkere Akzentsetzung auf Risiken zu beobachten. Geradezu irritierend muten einen die systemtheoretischen Berufsoptimisten und Gesundbeter eines zunehmend krisenbehaftet sich reproduzierenden Kapitalismus an. Nur schwer dringen dagegen in diesen Zeiten Analysen wie die von André Gorz durch, denen zufolge der Traum des Kapitals und der Wissenschaften von einer „äußersten Grenzenlosigkeit“, von „einer Befreiung von aller Stofflichkeit, von der Natur (...) zum Albaum (wird) für all das und all diejenigen, wovon sich das Kapital zu befreien sucht, den Planeten und seine Bewohner“.

Karriere machen schon eher die immer neuesten Fortschrittsmythen, etwa in Gestalt von Ray Kurzweils, ebenfalls schon ausführlich erörtertem, Traum von einer gegenüber allen Begrenzungen der conditio humana, ja letztlich dem Entropiegesetz der uns bekannten physikalischen Welt, verselbständigt technischen Intelligenz auf Basis der Nano-Technologie. Das Beispiel dieser Vision mit überwiegend „ausschließlich softwareresidenten Menschen“, die mit dem in der Technologie repräsentierten Wissen allseitig verknüpft sind, es jederzeit herunterladen können, aber auch in der Lage sein sollen, sich aus dieser stetigen Teilhabe an einem allgemeinen Wissen heraus in unterschiedlichen Verkörperungen gewissermaßen zu individuieren, wobei ich auch du sein kann. Dieser Traum, in dem „der Begriff Lebenserwartung (...) im Zusammenhang mit intelligenten Wesen keine Bedeutung mehr (hat)\“, mag besonders verstiegen erscheinen. Ganz abgesehen davon, dass der gegenwärtige Stand der Hirnforschung in keiner Weise absehen lässt, dass das, was in den etwa einhundert Milliarden Nervenzellen eines jeden Menschen so geschieht, vernetzt und „gespeichert“ ist, dass daraus die je einzigartigen Begabungen, Erfahrungen und Biographien werden, aufgrund derer wir uns als je besondere, unverwechselbare Individuen begreifen, einmal gescannt werden könnten; In jedem Fall verkennt R. Kurzweil, dass wir als geschlossene biologische Systeme nie und nimmer „aus unserer Haut“ können und dass wir selbst dann wenn wir uns „softwareresidente“ Aequivalente, oder gar Duplikate schaffen (können) in unserer endlichen Form gefangen bleiben. – nicht anders als etwa gegenüber geklonten Duplikaten. Und nicht zufällig sind die Arbeiten dieses Autors konsequenter Weise von allen jenen Reflexionen entleert, die den Gehalt der bisherigen Geschichte philosophischen Denkens ausmachen.

Das unterscheidet sie jedenfalls von der Debatte, die Peter Sloterdijk mit seiner Elmauer Rede über „neue Regeln für den Menschenpark“ ausgelöst hat^{lxvi}, in der er - von der ersten „Postsendung“ der Griechen und ihrer Verarbeitung durch die Römer für die Europäische Kultur als „dicke Briefe an einen unbekannten Freund“ ausgehend - philosophisch weit zu

einer kritischen Reflexion der europäischen Aufklärung ausholt. Er knüpft an Martin Heidegger an, der „das Sein zum alleinigen Autor aller Briefe und (...) sich als dessen Schriftführer ein(gesetzt)“ habe, sowie an Friedrich Nietzsche als den „Meister des gefährlichen Denkens“. Über Martin Heideggers „Epochenfrage“: „Was zähmt noch den Menschen, wenn der Humanismus als Schule der Menschenzähmung scheitert?“ gelangt er zu der These eines gegenwärtigen „Titanenkampfes zwischen den zähmenden und den bestialisierenden Impulsen“. Ihnen gegenüber müsse man Friedrich Nietzsches Denken des Übermenschen, das da „ein Weltalter über die Gegenwart hinaus“ denke, als Vorgaben begreifen, „von denen das heutige Denken den Blick nicht abwenden kann, es sei denn es wollte sich von neuem der Verharmlosung widmen.“ Damit wird das Prüfen von Anthropotechniken und dem denkbaren Anwendungspotenzial der Bio- und Gentechnologie zur zwingenden Herausforderung erklärt.

Angesichts einer Argumentation mit Wortspielereien vom „Lesen und Auslesen“, von „Lektionen und Selektionen“, in der zugleich ein tiefer Graben zwischen literaten und illiteraten Menschen „dessen Unüberbrückbarkeit nahezu die Härte einer Spezies-Differenz erreichte“ behauptet wird, die – so elitenorientiert – also in die Nähe von Platons politischer Philosophie führt – etwa wenn Peter Sloterdijk feststellt, für Platon komme nur der Gott als ursprünglicher Züchter und Hüter in Frage, dann, nachdem die Götter sich zurückgezogen haben, der Weise und uns blieben nur noch die Schriften der Weisen, die archiviert werden, unzugestellte Briefsachen – überrascht dann der Schluss der Rede: Deren Argumentation war ja eher antidemokatisch-elitär. Politik und politische Institutionen tauchen in ihr überhaupt nicht auf. Aber Peter Sloterdijk befürwortet zum Schluss als Demokrat enge Grenzen für die Anthropotechnik, die zuvor doch als die herausgehobene Option für neue Lösungen angesichts des Scheiterns des „Humanismus als Schule der Menschenzähmung“ präsentiert worden ist. Hier kreiste ein Berg und gebar eine Maus, möchte man meinen. Aber die Gedanken und die von Peter Sloterdijk damit verknüpften philosophischen Referenzen sind in der Welt – und anders als in Hannah Arendts schon kurz nach Entdeckung der Doppelhelix in der Einleitung zu „Vita activa“ eher beiläufigen Bemerkungen zur Züchtung von Übermenschen, „in denen menschliche Gestalt und Funktionen radikal „verbessert“ werden“ als politischer „Frage ersten Ranges“ die „nicht gut der Entscheidung von Fachleuten, weder den Berufswissenschaftlern noch den Berufspolitikern, überlassen werden“ könne, ist sie hier im Kern zur Herausforderung für die Eliten erklärt worden. Aber darauf will ich erst bei meinem eigenen Nachdenken über Politik zurückkommen.

Es geht also bei dieser Duplikierung und Vervielfältigung künstlicher Intelligenz, wie sie Ray Kurzweil beschäftigt, nicht länger um die großen philosophischen Fragen Immanuel Kants

(Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen), um ein radikales Denken der conditio humana und der endlichen vergesellschafteten Individuen, die in keine gesellschaftliche Ordnung gestellt sein können, ohne sich zugleich auch ihr gegenüber zu finden, sondern um das Denken einer der menschlichen Intelligenz ebenbürtigen und schließlich überlegenen technischen Intelligenz. Und die leichthin entworfene Vorstellung, sich – nur wer ist da noch dieses „sich“ - auf Basis softwareresidenter Aequivalente von gegenüber unseren Kohlen-Wasserstoffverbindungen schier unendlicher Lebensdauer einmal an alles verfügbare Wissen andocken und dann wieder sich daraus heraus individuieren zu können, offenbart im Kern ja nur, dass hier über menschliche Subjektivität nicht nachgedacht wird. Der Technikoptimismus in Ray Kurzweils Denkspielen mit technischer Intelligenz korrespondiert so merkwürdig mit dem Biologismus führender Vertreter der modernen Hirnforschung: letztere suchen dem Subjekt der philosophischen Vernunftkritik den Boden zu entziehen, in dem sie zu zeigen suchen, dass der Mensch gar nicht frei entscheiden könne, weil die sein Entscheidenden entscheidenden neurologischen Prozesse schon immer vorher unbewusst ablaufen. Ray Kurzweil hingegen lässt solche Subjektivität, und letztlich alles irdisch Lebendige, in seiner zukünftigen virtuellen Totalität, mit der zudem einmal mehr der Traum der Unsterblichkeit verwoben ist, gänzlich verschwinden. Beide aus neuem positivem Wissen gespeisten Vorstellungen belegen: Schwierig ist ganz offenkundig ein immer wieder ernüchternder Blick auf Chancen und Risiken der ablaufenden ökonomischen, technologischen und politischen Entwicklungen, der zugleich die einzelnen Vielen mit ihrem Handeln in seinen Möglichkeiten und Grenzen, mit ihren überschießenden Motiven und in ihrer Endlichkeit in das Zentrum der Aufmerksamkeit rückt.

Der vorliegende Essay hat vor solchem Hintergrund den bescheidenen Anspruch des Versuchs einer Selbstverständigung in schwieriger Lage. Es geht darum einige Gedanken; die ich u. a. auch in Kurzprosa und in lyrischer Form, in einigen philosophischen Reflexionen, verarbeitet habe, bei denen ich „Worte tanzen lassen“ wollte, in einem systematischeren Zusammenhang zu entwickeln.^{lxvii} Wie es der Form des Essays entspricht, werden nicht alle Überlegungen vollständig ausgeführt. Manche Fragen werde ich nur anreißen. Aber es geht doch darum, sie in einem gewissen systematischen Zusammenhang und mit einer bestimmten Fokussierung zu behandeln. Und meine Absicht ist es schließlich auch, aktuell höchst bedeutsame, schwierige Fragen des philosophischen Diskurses, die auch heute wieder mit selbstverständlicher hoher Selbstbezüglichkeit unter Philosophen erörtert und zugleich von Gesellschaftspolitik und Gesellschaftswissenschaften allzu gerne vergessen werden, zugänglicher zu machen.

Ich sprach einleitend von unserer menschengemachten Welt, die im philosophischen Denken - und im gesellschaftspolitischen und wissenschaftlichen Denken und praktischen Handeln – der vergangenen zweihundert Jahre zunehmend als ein im Prinzip infiniter Prozess gesellschaftlichen Fortschritts verstanden wird. In diesem Sinne hat zuerst Johann Willhelm Hegel von dieser Epoche als von der „Moderne“ gesprochen, die er in seinem objektiven Idealismus auf den Begriff zu bringen beanspruchte. Der reife Hegel hat dabei in seiner Gesamtdarstellung des philosophischen Wissens mit der Form des Dialektischen als des bloßen Übergehens in Anderes eine Denkmethode entfaltet, mit der es ihm, wie Frieder O. Wolf zutreffend konstatiert, „nicht nur möglich war die Denker der bürgerlichen Revolution ebenso wie zu beerben, wie ihnen die staatsgefährdende Spitze abzubrechen, sondern sich auch noch augenzwinkernd des Wohlwollens künftiger, kritischer Generationen zu versichern“. Über die bekannten historischen Bindeglieder hinweg habe er damit eine „mit keinem anderen Philosophen vergleichbare Bedeutung als ideologischer Bezugspunkt innerhalb der Arbeiterbewegung“ erhalten.^{lxviii}

Im philosophischen Diskurs dieser Moderne wird nun die menschliche Lebenswelt – und dies ist natürlich ein späterer, erst von Edmund Husserl eingeführter Begriff - reflektiert als ein Produkt der menschlichen Vernunft. Dass diese Lebenswelt nicht von einem höheren, als Gott bezeichneten Wesen eingerichtet sei, kann in der neueren Philosophie erstmals von Immanuel Kant im Rahmen seiner Vernunftkritiken gedacht werden. Es bleibt dann die Möglichkeit des Lebens im Modus eines „also ob“. Unter anderem gegen Leibniz“ älteren Lösungsversuch des Theodizeeproblems zeigt Kant, dass sich ein Beweis deistischer Gottesvorstellungen nicht führen lässt. Es kann nur noch darum gehen, sich in der uns im Rahmen unserer Erkenntnismöglichkeiten gegebenen und von uns zu gestaltenden Welt im Modus eines „als ob“ einzurichten, weshalb die praktische, anders als die theoretische, Vernunft dem dessen bedürftigen Menschen die Existenz Gottes verbürgen mag. Rüdiger Safranski hat in einem Abschnitt seines Buches über „das Böse und das Drama der Freiheit“ in einer eindrucksvollen Interpretation des Buches Hiob diesen Gedanken eines tief verankerten Bedürfnisses „gemeint zu sein“, der uns Menschen wohl durch alle kulturellen Entwicklungsstufen und Religionen begleitet, eindrucksvoll heraus gearbeitet.

Gleichwohl: Erstmals wird in Kants „Kritik der theoretischen Vernunft“ der Mensch philosophisch konsequent gedacht als der Schöpfer seiner Lebenswelt. Ich verwende diesen Begriff nun zum wiederholten Mal und sollte ihn daher erläutern, zumal er in der neueren philosophischen Literatur durchaus unterschiedlich verwendet wird, nicht zu sprechen von soziologischen Verwendungen, die den Begriff gelegentlich bis hin zur Bezeichnung verschiedener

sozialer Milieus benutzen. Ich verwende Leben und Lebenswelt auch nicht in irgendeiner Entgegensetzung zu Arbeit („Arbeit und Leben“), wie dies vor allem durch die Habermas'sche Fassung des Lebensweltbegriffs nahe gelegt wird - der dabei auch an den engen, auf instrumentelles Handeln und den Lastcharakter der Arbeit abhebenden, Arbeitsbegriff von Hannah Arendt und ihre Unterscheidung von Arbeiten, Herstellen und Handeln anknüpft. Diese Begriffliche Unterscheidung von instrumentellem und kommunikativem Handeln, bei Jürgen Habermas selbst, ist in der jüngeren sozialwissenschaftlichen Diskussion ähnlich folgenreich gewesen wie die von System- und Lebenswelt.^{lxxix} In der Husserl'schen Subjektphilosophie hat der Begriff der Lebenswelt hingegen im Kern eine erkenntnistheoretische Dimension. Er bezeichnet die dem Menschen gegebene Welt, und diese Welt ist eine durch seine Praxis, und das heißt in einem weiten Sinne durch seine Arbeit, gegebene, ihm anverwandte oder auch entfremdete. Jürgen Habermas verwendet Lebenswelt hingegen als komplementären Begriff zu dem der Systemwelt. Sie steht bei ihm als generelle Bedingung der Geltung sozialer Ordnung den gesellschaftlichen Systemen, der Systemwelt gegenüber, die für die institutionalisierte und verdinglichte Struktur der Sachzwänge steht. Der Imperialismus der Systeme gegenüber der Lebenswelt schließt sich dann als kritisch gemeinte Analyseperspektive an. Ich verwende den Begriff der Lebenswelt demgegenüber im Anschluss an Jürgen Srubar, der ihn aus seiner Genese von Edmund Husserl über Martin Heidegger und Max Scheler und seine Soziologisierung durch Alfred Schütz rekonstruiert. Dabei geht es um die folgende Einsicht: „In den „Erfahrungen der Doppelbödigkeit der lebensweltlichen Praxis, die einerseits aus der Partikularität des Alltags (aber auch in die Selektivität der Logiken jeweiliger Systemrationalitäten H. M.) röhren und andererseits diese Partikularität offenbar machen kann, ist auch die Erkenntnis angelegt, dass diese Wahl und die Realisierung einer Möglichkeit des Vollzugs dieser Praxis andere Möglichkeiten verschließt. Somit tritt die Begründungsnotwendigkeit dieser Praxis noch mehr in den Vordergrund.“^{lxxx}

Das eigene Tun und Lassen als Verantwortung Anderen und der Gesellschaft gegenüber lässt sich so als Maxime eines auf dem Boden der Lebenswelt begründeten Handelns entwickeln, das Partikularitäten überwinden und Systemrationalitäten in Rechnung stellen kann. Der Raum der Politik als Raum der Freiheit zu öffentlicher Auseinandersetzung und der Dialog als Prozess gemeinsamer Verständigung kommen von da aus in den Blick.

Aber die Politik als das Denken des Wir und des Zusammenhandelns von Vielen sind hier noch nicht mein Thema. Die Politikwissenschaftlerin und politische Philosophin Hannah Arendt hat wohl zu Recht angemerkt, dass die Philosophie gewöhnlich den Menschen denkt und nicht die Vielen in ihren gesellschaftlichen Zusammenhängen. Der einzelne denkende

Kopf denkt eben den Einzelnen. Und wie Heinrich Heine am Beispiel Gottlieb Fichtes und Georg Friedrich Wilhelm Hegels nicht ohne Ironie anmerkt, klagt der große philosophische Kopf dann zuletzt auf dem Sterbebett darüber, zeitlebens von niemandem wirklich verstanden worden zu sein. Aber zurück zum Kern der hier wichtigen Überlegung: Die menschliche Lebenswelt als göttliche Schöpfung zu denken, Kennzeichen aller menschlichen Kulturen bis dahin, erscheint nach Kant als eine von mehreren Möglichkeiten der Sicht auf sie, als ein mögliches Produkt unserer Einbildungskraft. Nicht mehr die „Freiheit eines Christenmenschen“ (Martin Luther), als Freiheit innerhalb eines göttlich gesetzten, in der Heiligen Schrift offenbarten, aber auch eines durch vernünftige Gründe zu belegenden, Rahmens, sondern die Freiheit des Menschen, als eines autonomen zu moralischem Handeln befähigten Wesens wird mit Kant zu denken möglich. „Die Lust, ein Ich zu sein“ (Safranski) kennzeichnet das Denken des deutschen Idealismus nach Immanuel Kant. Und sie ist z.B. schon in dem Prometheus-Gedicht des mit Heinrich Heine vielleicht als Pantheisten zu bezeichnenden Johann Wolfgang Goethe vorweggenommen, oder auch im Denken der sich als materialistisch verstehenden Philosophenfraktion der französischen Aufklärung (Denis Diderot) zu beobachten ehe sie in der Subjektphilosophie Gottlieb Fichtes auf die Spitze getrieben wird.

Diese entwicklungsgeschichtlich späte Reflexion auf das autonom gedachte Individuum der Aufklärung, frei für den Weg aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit, eröffnete auch den Blick auf die menschliche Lebenswelt als das Produkt einer selbst gemachten Geschichte – und dies begründete, seinerzeit, unterschiedliche Horizonte einer neuen, erst idealistischen, dann materialistischen, Geschichtsmetaphysik. Rüdiger Safransky verweist hierzu Recht auf den objektiven Idealismus Hegels, dem auch das philosophische Denken Heinrich Heines noch folgt. Und ebenso ermöglichte diese Reflexion auf die Menschen als Produzenten ihrer eigenen Geschichte die Geschichtskonzeption des marxistischen Denkens. Später – dies nennen wir die Dialektik der Aufklärung – gewann dann die Vorstellung Raum, dieser selbst gemachten geschichtlichen Welt mit ihren eigenen Dynamiken weitgehend hilflos ausgeliefert zu sein. Ohne Gott und ohne der Aufklärung Zuversicht drohte nun, wie in der zitierten Passage aus Rüdiger Safranskys Schopenhauerbuch anklingend, die folgerichtige Notwendigkeit losgelassener, systemischer Prozesse.

Zunächst einmal aber greift die auf Immanuel Kant folgende Rezeption der Vernunftkritik, die den verschiedenen Bildern einer selbst gemachten Geschichte, oder eines selbst entfesselten Geschicks die Grundlage gibt, selbst erkenntnistheoretisch zu kurz. Sie, die Vernunftkritik, ist Teil eines langen, weit vor den Menschen liegenden evolutionären Prozesses der (Erd)Natur. In deren Kreaturen ist Vernunft – als Naturerkenntnis – lange vor dem Auftau-

chen der ersten Menschen immer schon praktisch am Werke: „Ein wesentlicher Unterschied zwischen Kants Methode und der, welche ich befolge, liegt darin, dass er (Kant) von der mittelbaren, der reflektierten Erfahrung ausgeht, ich dagegen von der unmittelbaren, an die Formen des abstrakten Denkens anschließen“, schreibt Arthur Schopenhauer in seinem Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung“. Und Rüdiger Safranski argumentiert daran anschließend: „In der Verknüpfung mit sinnlicher Anschauung erfährt bei Schopenhauer der Verstand eine Aufwertung, die zugleich – und darin liegt die Brisanz der These – eine gegen den philosophischen Zeitgeist gerichtete Relativierung der Vernunft nach sich zieht. Die Vernunft leistet Schopenhauer zufolge nicht mehr und nicht weniger, als die anschaulichen Vorstellungen in Begriffe (Vorstellungen von Vorstellungen) zusammenzufassen, aufzubewahren und mit diesen „Begriffen“ wie mit Kürzeln Kombinationen anzustellen.“ Es ist also Schopenhauer, der so die Kantische Erkenntniskritik radikalisiert – und einer neuen Vergöttlichung der Vernunft zugleich den Boden entzieht. Nikolaus Kopernikus, nach dem die Erde nicht mehr als Zentrum einer göttlich geschaffenen Welt gedacht werden konnte, war davor, Siegmund Freud, nach dem der Mensch nicht einmal mehr Herr im eigenen Hause ist, in dem Es und Über-Ich das Ich begrenzen und festlegen, wird folgen. Schopenhauer nimmt in seiner „Welt als Wille“ spätere Einsichten der Psychoanalyse philosophisch vorweg. Die menschenzentriert gedachte Welt – auch dann wenn der Mensch als die gemeinte Krone einer göttlichen Schöpfung gedacht wird – zerbröselt, wenn wie bei ihm der Wille gegen die Vorstellung, oder die nur dem Menschen eigene Vorstellungskraft (Schiller), gestellt wird. Der Mensch ist nicht gemeint – und er ist nicht einmal der Herr im eigenen Haus. Bei Schopenhauer wird dies mit dem gescheiterten Versuch, sich im Berlin der 1820er Jahre gegen den zum preußischen Staatsphilosophen gewordenen Hegel zu behaupten zur Haltung der Weltentsagung statt – in der Tradition der aufklärerischen Vernunftkritik - der Forderung nach Weltveränderung führen. Wie R. Safranski in seinem Schopenhauer-Buch ausgeführt hat, hat Schopenhauer sich nur einmal in einem zu Zeiten der Arbeit an seiner Dissertation verfassten Studienheft an einer Art „geschichtsphilosophischer Überhöhung der Duplizität von empirischem und „besserem“ Bewusstsein versucht: Verbesserte Naturbeherrschung und vernünftige Einrichtung der äußereren Lebensumstände als Mittel zum Zweck der Muße und der Selbsterkenntnis im Medium des „besseren Bewusstseins.“

Aber kehren wir zunächst zu den erkenntnistheoretischen Fragen zurück: Wir sitzen also vielleicht, wie Humberto Maturana und Francesco Varela gezeigt haben, auf den obersten Zweigen jenes „Baums der Erkenntnis“, mit dem wir uns bildhaft das zu einem Bewusstsein seiner selbst Kommen der Natur vorstellen können, von der wir – als Einzelne wie als Gattung - ein Teil, ein aufscheinendes Moment sind. Und wir mögen in diesem Sinne die ersten

auf dieser Erde sein, die, anders als die Tiere, Welt haben, in dem Sinne, in dem dies in Helmuth Plessners Philosophischer Anthropologie gezeigt worden ist oder in dem Edmund Husserl von unserer Lebenswelt spricht. Und mit unserer „exzentrischen Positionalität“ haben wir Helmuth Plessner zufolge dann zugleich, anders als die Tiere, das Problem, Außen-, Innen- und Mitwelt immer schon als auf uns zentriert (habend), und uns als zugleich darin befangen (darin peripher, gehabt), durchleben zu müssen und gestalten zu können. Aber evolutionär ist schon lange vor uns die Entwicklung und praktische Tätigkeit jener Erkenntnisinstrumente im Gange, auf die auch wir uns stützen – und die uns – jedenfalls alltagspraktisch – zugleich begrenzen. Und diese evolutionär durch unsere Erdnatur begrenzten Erkenntnisinstrumente sind es, die Kants Nachdenken über das „Ding an sich“ begründet haben.

Wir sind aber, innerhalb dieser von Immanuel Kant gefundenen Erkenntnisgrenzen, die Wesen, die die Vorstellung eines Selbst im Sinne eines ver-selbst-ständigen Moments in und gegenüber diesem evolutionären Prozess entwickeln konnten – bei nach heutiger wissenschaftlicher Kenntnis allerdings wohl bei eher fließenden Übergängen zu anderen Primaten, denn „je mehr uns die Hirnforschung zeigt, umso näher rücken wir unseren nächsten Verwandten“ schreibt Richard David Precht mit durchaus ernst zu nehmenden Argumenten; und was er über die Gorilladame Koko, der ein Intelligenzquotient von 70 bis 95 attestiert wird, berichtet, liefert vielfältige Hinweise – auf kreative Begriffsbildungen wie den Pinocchio mit seiner langen Lügennase als „Elefantenpuppe“, und sogar auf ein Bewusstsein der Endlichkeit der eigenen Existenz bei den Primaten. Koko assoziiert mit ihrem Tod die Begriffe Höhle, gemütlich und auf Wiedersehen – wobei für den Leser Prechts die Frage offen bleibt, was die Gorilladame dabei wohl unter dem, kulturell typisch deutschen, Begriff gemütlich verstehen mag.^{lxxxi}

Aber Precht neigt, wie vorne gezeigt, dazu, die evolutionären Bedingtheiten unserer Natur besonders zu akzentuieren und dagegen die spezifischen Voraussetzungen und Besonderheiten unserer kulturellen Entwicklung, die uns als Menschen von allen Tieren unterscheiden, zu vernachlässigen. Nur aufgrund unserer Urteilskraft und unseres darüber geprägten Selbstbewusstseins haben wir Welt. Mit ihr haben wir aber auch sogleich die Frage, wie wir sie haben, diese Welt, in welchen Grenzen sie unserer Erkenntnis und verändernden Praxis zugänglich ist und wie diese Grenzen sich in diesem gattungsgeschichtlichen, je individuell neu zu vollziehenden Prozess selbst verschieben. Zugleich damit stellt sich immer auch die Frage, wie wir uns haben, ihr, dieser Welt, gegenüber ver-selbst-ständig, in ihre Prozesse, vor allem in die Machenschaften unserer Machtbesetzten zweiten gesellschaftlichen Natur

verwickelt, als Subjekte, zugrunde liegend und unterworfen (Michel Foucault), in gesellschaftliche Auseinandersetzungen und Kämpfe verstrickt – innerhalb und zwischen Gemeinschaften und Gesellschaften, sozialen Systemen, Klassen, den Geschlechtern. Damit sind bei dem Satz, mit dem Ernst Bloch seine Tübinger Einleitung zur Philosophie beginnen lässt: „Ich bin, aber ich habe mich nicht. Deshalb werden wir erst“, und der H. Plessner den Satz entgegengestellt hat, „dass ein jeder ist, aber sich nicht hat; genauer gesagt, sich nur im Umweg über andere und anders als ein Jemand hat.“ Und mit diesen Problemen der Welt- und Selbsterkenntnis, als gerade auch aus sozialen Prozessen werdenden und diese Prozesse so weiter treibenden Wesen, als sozialen Wesen die nie außerhalb solcher Beziehungen stehen und zu denken sind und sich in ihnen doch zugleich individuieren, gewinnen wir schließlich auch alle unsere Vorstellungen davon, diesen übergreifenden Prozessen ausgeliefert und – anders als sie – selbst nur endlich, oder – nachdem wir selbst deren Endlichkeit erkannt haben - im Vergleich zu ihnen doch von extrem kurzer Dauer zu sein. Und wir werden uns so, mit H. Plessner ebenso wie mit E. Bloch doch zugleich vor die Herausforderung gestellt sehen, in diesen Prozessen als Einzelne und als Gattung immer erst Werdende zu sein.

Die Möglichkeiten des Umgangs mit diesen Einsichten sind vielfältig: Wir können uns, immer noch, einen – abstrakten, unserer theoretischen Vernunft und unserem empirischen Erfahrungswissen entzogenen - göttlichen Ursprung all dieser Prozesse und uns als von dessen Schöpfer gemeinte Krone dieser, seiner Schöpfung denken, bzw. all dies glauben. Das entspräche der Kantischen praktischen Vernunft. Wir können ihm, dem von uns gedachten und geglaubten Schöpfergott, dabei in popularisierten Vorstellungen menschliche Anschaulichkeit geben, oder aber jedes Bilderverbot von ihm strikt setzen. Außerhalb der Wissenschaftssysteme sind dies noch immer die vorherrschenden Arten, in denen Menschen in den Denktraditionen des Judentums, des Christentums und des Islam sich Welt vorstellen – als auf sie hin von einem Gott gemachte, deshalb ihnen von diesem Gott gegebene Welt. Wir können andererseits auch die Naturprozesse selbst vergötlichen, von denen wir evolutionäres Teilmoment sind. Das entspräche im Verständnis Heinrich Heines dem Pantheismus des Benedikt oder Baruch de Spinoza, den zeitgenössische Philosophen wie Frieder O. Wolf eher als radikalen Materialisten sehen, der – mit ähnlicher Emphase, wie man sie in den Schriften des Denis Diderot finden kann – „die Einheit von Natur und Geist, von Welt und Gott“ gedacht hat. Denn so sehr Heinrich Heine Immanuel Kant als „großen Zerstörer im Reich der Gedanken“ lobt, der „an Terrorismus den Maximilian Robespierre weit übertraf“, so sehr beharrt er doch mit Spinoza darauf, dass „Gott alles (ist), was da ist und Zweifel an ihm (...) Zweifel an das Leben selbst“ ist, also der Tod. Und zugleich – und insoweit spricht Jo-

hann Wilhelm Hegel augenscheinlich auch eine deutliche Prägung durch die jüdisch deistische Tradition in ihm an – gibt es für ihn offenbar auch ein teleologisches Moment im Kampf „nicht für die Menschenrechte des Volkes, sondern für die Gottesrechte der Menschen“ und in der sicheren Erwartung der Stiftung einer „Demokratie gleichherrlicher, gleichhelliger, gleichbeseligter Götter“.

Wir können diese gleichherrlichen und –beseligen göttlichen Menschen des Heinrich Heine aber auch als Subjekte begreifen, die die ihnen vorausgesetzten Naturprozesse im Ergebnis stetig weiter getriebener Prozesse gesellschaftlicher Arbeit - wobei dieser Arbeitsbegriff mit Hegel und Marx die Arendt'sche Unterscheidung von Arbeiten, Herstellen und Handeln übergreift und viel mehr meint als nur Erwerbsarbeit - immer mehr durchdringend und (potentiell) beherrschend begreifen und sich so ihnen gegenüber als praktisch autonom zu setzen versuchen. Wir können uns in dieser Weise gewissermaßen als aus uns selbst schöpfende Vernunft zu setzen versuchen, die Vermenschlichung unserer diesseitigen Endlichkeit als ein den Hoffnungen auf jenseitiges Glück gleichwertiges Ziel setzen (Teleologien des marxistischen Denkens), den Akzent auf uns als Einzelne und Unverwechselbare in unserer Freiheit legen (Martin Heidegger, Jean Paul Sartre) oder uns Helmuth Plessners Einsicht in die Unergründlichkeit des Menschen zu eigen machen; oder wir können uns gar als aus den begonnenen Prozessen unserer Naturbeherrschung heraus von aller Natur in unseren Ursprüngen emanzipierbares, und damit wirklich gottgleiches Denken zu setzen versuchen, dabei freilich Gefahr laufend, richtiger unreflektiert in Kauf nehmend, mit unserer diesseitigen Endlichkeit auch alle Individualität aufzugeben (Ray Kurzweil).

Wir können aber auch über die zufällige und sinnlose Endlichkeit unserer natürlichen Existenz angesichts der Sinnlosigkeit und Grausamkeit der Natur verzweifeln – mit Sören Kierkegaard trotz seiner eigenen christlichen Auflösung des Problems, die Verzweiflung als „die Krankheit zum Tode“ zum Angelpunkt einer Reflexion über den Ernst unseres Daseins und die Besorgtheit um das Leben nehmen, oder vielleicht versuchen, unsere endliche Existenz unter den Bedingungen der drückenden Verhältnisse im Modus eines „besseren Bewusstseins“ immerhin in Auswegen der Kontemplation, Meditation, des Kunstgenusses zu ertragen (Arthur Schopenhauer) bzw. ihm im Entwurf eines neuen „Üermenschen“ zu begegnen (Friedrich Nietzsche). Schopenhauer hat seine Auffassung - in einer im Blick auf den herrschenden philosophischen Diskurs lange Zeit aussichtslosen Position – zu seiner Zeit sehr bewusst gegen Hegel zur Geltung zu bringen versucht.

In jedem Falle aber sind wir es, die so auf die eine oder andere Weise unserem endlichen Leben Sinn zu geben suchen. Und alle Versuche solcher Sinngebung, die wir kennen – von jeglicher religiöser Transzendenz über die Versuche einer verewigenden Überschreitung unserer diesseitigen Immanenz bis hin zu den bescheideneren Bemühungen, sie nach menschlichem Maß besser zu gestalten oder uns in ihr als uns immer feindlicher Natur, um und in uns, in Freiheit zu behaupten und die Verhältnisse besser einzurichten – haben eines gemeinsam: Sie sind Sinngebungen, die das „durchaus Scheißige unserer diesseitigen Endlichkeit“ (Johann Wolfgang Goethe), das uns immer wieder einmal zum Bewusstsein kommt, dennoch für uns lebbar machen sollen, Sinngebungen also für unsere endliche diesseitige Existenz.

Die Evolution des Universums, die unsere Physiker auf der Suche nach einer Weltformel derzeit immer besser zu verstehen suchen, und darin die Entwicklung jener Erdnatur, von der wir ein kleines Entwicklungsmoment sind, vollzieht sich in Zeiträumen, die wir vielleicht abstrakt erfassen können, die aber weit jenseits der Vorstellungskraft liegen, zu der wir als kurz aufscheinendes Moment der Erdnatur in der Lage sind. Dieses Universum ist für uns im Zeichen der seither weiter fortgeschrittenen Physik und Naturerkenntnis nicht mehr Kants gestirnter Himmel über uns und die scharfe Grenzziehung zwischen den Dingen „an sich“ und den Dingen „für uns“ ist immer schwerer zu ziehen – die moderne Physik zeichnet in ihren mathematischen Modellen heute eine Welt mit elf Dimensionen, wo unserer Erfahrung nur vier zugänglich sind, aber sie bietet eben Erkenntnisinstrumente, die weit über diese Erfahrung hinaus reichen. Und dieses Universum, das sich so immer weiter reichender Erkenntnis öffnet, war lange vor uns – im Maßstab unserer kleinen menschlichen Ewigkeit unendlich lange. Und im Blick auf alle uns verfügbare Kenntnis seiner Evolutionsgeschichte wird es noch lange nach uns dauern. Unserer eigenen Erfahrung aber zugänglich ist nur eine subjektive Zeit, unsere kleine diesseitige, ergebundene menschliche Ewigkeit. Denken wir diese Erfahrung einen Augenblick lang weg, dann ist die Zeitdauer des Universums, vom Urknall bis zur Implosion oder zur Entropie eines stetig weiter ausgedehnten Zeit-Raum-Kontinuums - auch nur ein „Pulsschlag“ von etwas, das uns nicht erfahrbar ist – aber ein solcher „Pulsschlag“ ist dieser Zeitraum auch nur, wenn wir ihn uns aus der Perspektive eines Etwas als ein Subjekts denken. Davon aber wissen wir nichts. Und aus der Perspektive unserer Lebenswelt betrachtet, ist dieser ungeheure Zeitraum ohne Bedeutung, Nichts.

Ob dieses Universum schließlich wieder in sich zusammenstürzt, um dann in einem neuen Urknall zu explodieren, oder ob es in einer gegenüber allem Lebendigen gleich-gültigen Ödnis der Entropie verschwindet, darüber mögen die Physiker streiten. Es ist ein Streit über

Weltformeln, die unserer menschlichen Lebenswelt so fern sind, wie der Urknall, den sie zu verstehen versuchen. Aber es ist zugleich ein Streit, in dem die Naturwissenschaften noch immer ihr Erbe mit sich austragen: Es ist ihr Ringen um jene absolute Wahrheit, die vor ihrem Aufstieg einmal als verkündet galt in der Offenbarung der Religion. Diesen heimlichen Anspruch auf die Verkündung objektiver Wahrheiten haben die Naturwissenschaften von der Religion geerbt^{lxxxi} und an sie knüpft sich die Wissenschaftsgläubigkeit unserer Zeit. Deshalb kann Hannah Arendt in ihrem Denktagebuch davon sprechen, dass Wissenschaft und Religion „des gleichen Geistes Kinder“ sind. Und deshalb liegt in der Entzauberung der Wissenschaft erst die Chance, die Wissenschaft als Wissenschaft in ihren Besonderheiten, spezifischen Begrenzungen aber auch Leistungen besser sichtbar zu machen. Ich lobe mir hier die Kantische Gelassenheit gegenüber seinem „Ding an sich“.

Indem wir aber, als der menschlichen Vernunftkritik fähig und auf dem Erkenntnisstand unserer heutigen Naturwissenschaften, auf diesen alles uns Bekannte übergreifenden Prozess schauen - und so auch auf den im Vergleich für uns fast wirklich überschaubaren Prozess der Entstehung und Entwicklung unserer Erdnatur - und indem wir uns – wie er gemacht aus Sternenstaub - als kurz aufscheinendes Moment in ihm zu verstehen versuchen, gewinnen wir die Möglichkeit, unsere conditio humana von Neuem zu bewerten - und dieser Bewertung gemäß zu gestalten.

Diese unsere kurze menschliche Unendlichkeit – Unendlichkeit in dem Sinne, dass wir dem Transzendenzproblem nicht entgehen können, die Endlichkeit unserer irdischen Existenz wissen, uns in ihr die Füllen dieser Welt soweit als uns möglich anverwandeln wollen und so ein erfülltes Leben anstreben, aber in einer irdischen Lebenswelt leben, die für uns als Gattungswesen hinaus reicht über jede einzelne Existenz – erweist sich als weit ausgreifend und massiv begrenzt. Soweit ausgreifend und groß erscheint sie uns, dass unsere Vorstellungskraft sich das fast unvordenkliche der Geschichte dieses Universums, aus dem wir sind als Teil der Erdnatur, einverleiben kann. Und so massiv begrenzt ist sie, dass sie dieses sich Einverleiben doch immer nur auf den Erfahrungsraum unserer eigenen Lebenszeit hin möglich macht. Alle darüber hinausgehenden Vorstellungen sind abstrakt oder, wie der Kantianer Friedrich Schiller sehr schön formuliert hat, durch einen undurchdringlichen schwarzen Vorhang von uns getrennt. Wir können uns denken in diesem uns nur abstrakt zugänglichen übergreifenden Prozess – und wir können uns glücklich denken, als ihn so verstehen könende. Und wir können versuchen, ihn in dem uns allein zugänglichen kurzen Erfahrungsraum zu gestalten. Aber wir erleben ihn als in ihm immer gestaltungsfähiger werdende We-

sen, wenn auch nur gestaltungs- und zerstörungsfähig (!) nur in diesen Grenzen unserer menschlichen Lebenswelt – die wir allenfalls in Gestalt der Science-fiction überschreiten.

Und wir können, so sinnend und handelnd, beides bewerkstelligen, was es uns ermöglicht, dieses Leben für uns Sinn gebend zu führen in einem Modus des „als ob“, der uns allein noch möglich ist nach den Einsichten der Vernunftkritik: Wir können immer noch ehrfürchtig staunen angesichts der uns übergreifenden Prozesse und im Blick auf die Schönheiten und Füllen der Erdnatur aus der wir sind und, als Gattungswesen, weiter werden können. Und wir können unsere Freiheit, praktisch handelnd „Welt“ erfahrend, genießend und verändernd nutzen, um die uns immer und konstitutiv nur in der Form der Mitmenschlichkeit (Helmut Plessner) gegebene Welt im Zusammenhandeln der Vielen (Hannah Arendt) besser einzurichten, diesen Raum uns umgrenzender Möglichkeiten – für uns und für die Menschen, die auf uns folgen sollen, aber auch für unsere Mitgeschöpfe, die ihn erst ausmachen, seinen Reichtum an unausgeschöpften Möglichkeiten.

All dies verweist auf das Erfordernis den Raum des Politischen als eines Raumes der Freiheit und des Streites entsprechend zu gestalten – und auf einem Primat der Politik zu insistieren. In diesem Raum gilt es, der Begründungsnotwendigkeit unserer sozialen Praxis, in Politik, Wissenschaft, Kultur usw., Rechnung zu tragen und das eigene Tun und Lassen als Verantwortung Anderen und der Gesellschaft gegenüber als auf dem Boden unserer Lebenswelt begründetes Handeln zu entwickeln. Dabei geht es heute nicht zuletzt um die Gestaltung der praktischen Anwendung unseres wissenschaftlichen Wissens. Denn wir können auch der Hybris verfallen, uns im bodenlosen Gedankenflug erheben zu wollen über die Natur, aus der wir sind, oder – indem wir gedankenlos im Hier und Jetzt verschwenden, was uns naturgegeben wie auch geschichtlich errungen ist – der „fühllosen Notwendigkeit“ der ersten und zweiten Natur in und um uns ihren Lauf lassen, dass die Möglichkeiten einer vermenschlichten Natur auf dieser dunklen, uns bergenden Erde nicht mehr lange gedacht werden und nur Vorschein bleiben einer nie realisierten Möglichkeit. Nicht Rückfall in die Barbarei, wie Karl Marx das dachte – befangen noch im Denken einer Newtonschen Physik – sondern Rückfall in das Nichts, das dann bleiben wird, in ein Nichts aus der Perspektive einer menschlichen Lebenswelt, die dann nicht mehr ist.

In jedem Fall aber sind wir heute im Ergebnis der „Dialektik der Aufklärung“ und der immensen Erkenntnisfortschritte der Naturwissenschaften im Verlauf der beiden letzten Jahrhunderte – also seit F. J. W. Hegel den Begriff der „Moderne“ für eine aus den Kreisläufen der älteren traditionsgebundenen menschlichen Gesellschaften ausbrechende ins Zukunftsoffe-

ne gerichtete Epoche geprägt hat – in diesen Widerspruch hineingestellt: Wir müssen den weiteren Gang der gesellschaftlichen Entwicklungen gestalten - nach Maßstäben, die unserer conditio humana entsprechen -, oder dieser aus menschlichem Handeln entsprungene losgelassene Prozess der Moderne, der unsere menschliche Lebenswelt innerhalb von nur zwei Jahrhunderten so tiefgreifend verändert hat, wird am Ende mit den Menschen auch ihre Lebenswelt verschlingen. Insofern ist also Günther Anders zuzustimmen, der angesichts der Erfahrung der gelungenen Kernspaltung als erster davon gesprochen hat, dass die ursprünglich theologisch nur gedachte Apokalypse nunmehr erst wirklich – also nicht nur gedacht – alles zukünftige menschliche Zusammenleben prägt. Heute würden wir die drohende ökologische Zerstörung unserer Erde, die Chancen, aber eben auch Risiken moderner Bio- und Gentechnologien usw. hier gleichermaßen mit in den Blick nehmen müssen – und vielleicht neigen wir mit der größeren zeitlichen Distanz zu den großen Kriegen des 20. Jahrhunderts und nach dem Ende des „kalten Krieges“, der darauf folgte, gerade etwas mehr dazu, die apokalyptische Bedrohung unserer Lebenswelt etwas geringer zu veranschlagen. Viel spricht aber dafür, dass dies eine gefährliche Selbstdäuschung ist, tendieren die gegenwärtigen übergreifenden Prozesse in Ökonomie, Technologie, Politik usw. in ihren Eigenlogiken, die sich wechselseitig noch verstärken mögen, doch eher dahin, Krisenpotentiale dramatisch zu erhöhen. Gestaltung ist und bleibt also gefordert – dass sich „der Menschheit keine Probleme stellen, die sie nicht auch lösen kann“, wäre da eine Gewissheit, die sich zwar aus der „Form des Dialektischen“ als bloßes „Übergehen in Anderes“ schließen lässt, wie sie Friedrich Wilhelm Hegel in seiner objektiven Dialektik ausgearbeitet hat, aber darin eben doch an das Konstrukt eines zu sich selbst kommenden Absoluten gebunden, dass der Philosoph, immer schon voreilig, zu erfassen versucht. Dass so „in der Gefahr auch das Rettende wächst“, wie Friedrich Hölderlin zu Zeiten des frühen deutschen Idealismus einmal geschrieben hat, dürfte jedenfalls Vielen im Lichte der Erfahrungen der letzten beiden Jahrhunderte durchaus zu Recht als Euphemismus erscheinen. Jedenfalls müsste dieses Rettende auch erst einmal von den einzelnen Vielen in gesellschaftlichen Prozessen herausgearbeitet werden. Dies muss nicht gelingen, es aber von vornherein für aussichtslos zu erklären, wäre – in den Worten des deutschen Idealismus – auch nichts anderes, als „die fühllose Notwendigkeit“ losgelassener Prozesse als gegeben zu setzen, die so doch nur Produkt unseres ver-selbst-ständigen Reflektierens auf sie, menschengemacht und durch menschliches Handeln veränderbar sind.

Was lässt sich so am Ende dieses recht kuriosischen Durchgangs durch das Denken einiger wichtigen Repräsentanten des philosophischen Denkens der Moderne festhalten? Dem emphatischen Fortschrittsoptimismus der Aufklärung, der in der deutschen Philosophiege-

schichte aus der Kantischen Vernunftkritik folgt, hat die Schopenhauersche Philosophie als erste die Grundlage entzogen. Das hat freilich den Fortschrittoptimismus kaum berührt, der diejenigen praktisch politischen Bewegungen gekennzeichnet hat, an deren Beginn theoretisch überaus wirkungsmächtig der wichtigste Schüler Hegels, Karl Marx gestanden hat. Folgerichtiger Weise, denn das Schopenhauersche „Bessere Bewusstsein“, das mediative „Welt entsagen“ statt des praktischen „Welt gestalten“ verbleibt im Raum der Philosophie, lässt sich von der Naturgebundenheit unserer Existenz überwältigen, droht unsere Befähigung zur Freiheit innerhalb dieser Bedingtheit aus dem Blick zu verlieren und ist zugleich gegen das demokratische Projekt der Moderne antidemokatisch und elitär. Die politische Philosophin Hannah Arendt blickt ein Jahrhundert später, nach der „Nacht des 20. Jahrhunderts“, ernüchtert vom Scheitern der Revolutionen in dem von ihr danach benannten Jahrhundert und vom Aufstieg totalitärer Herrschaftsformen zutiefst kritisch auf jeden blinden Fortschrittoptimismus. Gegenüber dessen Emphase in der aus dem Zeitalter der Aufklärung heraus aufbrechenden frühen Moderne ist die Betonung der *conditio humana* zunächst einmal konservativ.

Zwischen Hannah Arendts beharren auf der *conditio humana* – und zugleich ihrer Forderung nach einer sie berücksichtigenden Gestaltung des Raums der Politik als eines Raumes der Freiheit, und damit verknüpft ihrer Kritik an der Teleologie der offiziellen Marxismen – und zwischen den einleitenden Sätzen Ernst Blochs zu seiner Tübinger Einleitung in die Philosophie - zu denen im Titel dieses Essays eine fast wörtliche reibungsscharfe Replik von H. Plessner gewählt wurde – statt Blochs: „Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Deshalb werden wir erst“, Plessners: „Dass ein jeder ist und sich nicht hat“ - besteht so auf den ersten Blick ein kaum aufzulösender Widerspruch. Aber dies ist vielleicht einer, mit dem sich leben und (über)lebend umgehen ließe. Ernst Bloch, dieser letzte große Metaphysiker des Marxismus, kreist in seinem Denken um das unfertige, noch nicht gewordene unserer Welt. Es geht um immer neue Möglichkeiten. Die philosophische Anthropologie Helmuth Plessners oder die Akzentuierung der *conditio humana* bei Hannah Arendt schärfen demgegenüber eher den Blick und betonen das Beharren auf evolutionär gezogene Grenzen menschlicher Möglichkeiten – und betonen zugleich unsere Befähigung zur Gestaltung eines politischen Raums der Freiheit. Beides hat sein Recht, insofern diese Evolution einerseits gegeben, andererseits aber keineswegs an ihrem Ende angekommen ist. Aber beides zu bedenken bedeutet auch, nachzudenken darüber, wie wir uns im Raum des privaten und im politisch verfassten öffentlichen Raum der Freiheit haben können als wechselseitige Bereicherung der Möglichkeiten unseres Seins.

Die Blochsche Formulierung muss keineswegs interpretiert werden im Sinne der Schaffung des neuen Menschen im Sozialismus. Und sie ist bei einem Philosophen, der neben der Kategorie des treibenden Widerspruchs auch die des beharrenden Widerstands zu berücksichtigen forderte, wohl auch schon materialistisch geerdet – etwa gegenüber der Emphase des Hegelianers Heinrich Heine, der auf eine Revolution „nicht für die Menschenrechte des Volkes, sondern für die Gottesrechte des Menschen“ hoffte. Aber es schwingt in ihr doch immer noch ein problematischer Rest eines eschatologischen Denkens mit. Den Menschen in seiner exzentrischen Positionalität (Plessner) als aufwühlend unergründliches Wesen zwischen Engel und Tier, das seine Gründe immer noch vor sich hat, hat erst die Philosophische Anthropologie in aller Nüchternheit zu erfassen versucht: Den Menschen und seinen Bezug auf Welt, seine Lebenswelt, macht die Möglichkeit des Zurücktretens, Innewerdens, der Selbstreflexion aus – aber er ist dabei immer mitweltlich konstituiert: Er hat Außenwelt, der gegenüber er ein Zentrum bildet, und er ist zugleich deren Peripherie, also deren Teil. Er ist ein Ich und gleich ursprünglich ein Du. Er hat eine Innenwelt, und sie hat zugleich, als immer schon dialogisch konstituierte, ihn. Er hat eine Mitwelt, und er ist deren Teil. Der Heidegger-sche Satz, auf der Suche nach dem eigentlichen Selbst fast verzweifelt formuliert, „jeder ist der andere und keiner ist er selbst“, ist so gesehen unaufhebbarer Kern immer (mit)menschlichen Existierens. Und in diesem Existieren, das sich prozesshaft vollzieht, in dem Individuierung und Aufgehen in Anderen, anderen Einzelnen und Kollektiven, stets neu geschieht, geht es folgerichtig beständig darum, Grenzziehungen zu vollziehen, zu respektieren, zu überschreiten, neu zu finden. Poesie wie Philosophie können sich dabei aus dem verworren Gegenwärtigen und der immer neuen politischen Entscheidung des Augenblicks heraushalten, dem unabgeschlossen Abgrundigen in unseren Verhältnissen, woran Poesie, „immer bewegt in sich“, uns gelegentlich streifen lassen und das die Philosophie denkend durchdringen mag. Aber in diesen, unseren Verhältnissen leben wir als Einzelne in mitmenschlicher Existenz immer in Kooperation und in Konflikt. Und diese Auseinandersetzung mit den selbst produzierten Verhältnissen können wir, bescheidener geworden gegenüber den Zeiten des großen Aufbruchs der idealistischen Philosophie, vielleicht verstehen im Sinne kluger und naschhaltiger Ausschöpfung der uns heute evolutionär gegebenen Möglichkeiten, wobei die Frage nach deren Erweiterung im Zuge eben solcher Ausschöpfung spekulativ offen bleiben muss und entsprechend vorsichtig zu handhaben ist.

Vielleicht ließe sich so sagen: „Ich bin. Und ich habe mich nie. Aber wir werden doch.“

4.4. Raum der Freiheit – Raum des Streites - Nachdenken über Politik

Die beiden Essays von der sehr persönlichen und subjektiven Reflexion über Poesie bis zur systematischen philosophische Reflexion der Erkenntnisgrundlagen und Erkenntnis- und Handlungsmöglichkeiten dieses unseres „In-der-Welt-Seins“ führen mich nun weiter zu Fragen der politischen Gestaltung unserer wirklichen sozialen Verhältnisse, die als solche – das muss man spätestens nach dem philosophischen Essay sagen – nicht nur immer subjektiv-objektiv bestimmt, sondern in letzter Konsequenz philosophisch abgründig grundlos und ohne Letztwahrheiten sind, wie auch immer die modernen Wissenschaften die Religion in der Suche nach eben solchen letzten Wahrheiten beerbt haben mögen. Diese Fragen umgreifen einen großen gedanklichen Bogen, und mit dem Nachdenken über Politik bin ich auf meinem engeren Terrain als Politikwissenschaftler angekommen. Gerade deshalb schreibt es sich nun nicht mehr so leicht. Aber wer (über) politische Lyrik schreibt und sich auf philosophische Grundlagenfragen in einem kurSORischen Essay vorgewagt hat, kann einigen systematischeren Reflexionen zur Politik als Gegenstand seiner Profession nicht ausweichen – schon gar nicht, wenn er sich in Zeiten, in denen die Verdrossenheit über die institutionalisierten Mechanismen der (Parteien)Politik über lange Zeit allgemein angewachsen ist, sehr aktiv an einem Wissenschaftler-Praktiker-Dialog über eine „neue Politik der Arbeit“ beteiligt.^{lxxxiii}

Der gedankliche Bogen meiner drei Essays beginnt bei den in der Poesie künstlerisch gestalteten Erfahrungen und Empfindungen von unserer Welt. Intensiver und schärfer als wir sie leben können, vermag die Poesie ihnen Ausdruck zu geben. Über ihr systematische beseres Verstehen im Wege philosophischen Denkens, das uns freilich keine sicheren, gar letzten Wahrheiten erschließt, führt der Bogen nun hin zu der Frage nach den Möglichkeiten der, sagen wir der conditio humana gemäß, Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens. Der gesellschaftliche Raum, in dem dies geschehen kann, ist der der Politik. Helmuth Plessner, bei meinen philosophischen Reflexionen mit viel Zustimmung rezipiert, hat in einem frühen 1931 veröffentlichten Essay die Philosophie dazu aufgefordert zu erkennen, dass sie nicht klüger sei als die Politik, denn beide hätten dasselbe Gesichtsfeld, „das in das unergründliche Wohin geöffnet ist, aus dem Philosophie und Politik im wagenden Vorgriff (...) den Sinn unseres Lebens gestalten.“ Also wäre die Unterscheidung von der Akademie als Platons Philosophenschule und der Agora der Athener Polis nicht substantiell. Helmuth Plessner mag seinerzeit durchaus Bezüge zu Carl Schmitts „Begriff des Politischen“, seiner ein Jahr nach seinen „Stufen des Organischen“ veröffentlichten Schrift, hergestellt haben.^{lxxxiv} Jedenfalls hat der sich umgekehrt ganz explizit zustimmend auf Helmuth Plessner

in dieser Schrift gezeichneten Bild vom Menschen als „primär Abstand nehmendes Wesen, unbestimmt, unergründlich und „offene Frage“ bleibend“ bogen und dies als ein „dynamisches Offenbleiben mit einer wagnisbereiten Wirklichkeits- und Sachnähe“ und damit dem „Bösen“ näher interpretiert. Für Carl Schmitt aber wird die ganze Geschichte der europäischen Neuzeit – am deutlichsten in dem seiner Schrift angefügten Text über „Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen“ ersichtlich - wesentlich als von den jeweiligen nationalen Eliten geprägte Ideengeschichte behandelt. Diese Eliten bestimmen den politischen Kampf, denn, so heißt es dort: „das Leben kämpft nicht mit dem Tod und der Geist nicht mit der Geistlosigkeit. Geist kämpft gegen Geist, Leben gegen Leben, und aus der Kraft eines integren Wissens entsteht die Ordnung der menschlichen Dinge. *Ab integro nascitur ordo.*“ Folgerichtig sind für ihn die neuzeitlichen Staaten des alten Europa bzw. die nicht näher benannten staatlichen Souveräne die Akteure von Politik – und neben ihnen sind dann noch deren philosophische und wissenschaftliche Beobachter eben als Zugehörige zu einer Elite bedeutsam. Das Volk, also die Menschen, die „sich zusammentun müssen, wenn sie eine Einheit werden wollen“ (Thomas Hobbes), kommt eigentlich immer nur als Objekt souveränen staatlichen Handelns vor, und der Begriff des Politischen, festgemacht an der „eigenen letzten Unterscheidung“ von Feind und Freund, geht dem des Staates voraus. Helmut Plessner dürfte demgegenüber in den 1950er Jahren politisch eher ein Liberaler gewesen sein; und in einer vor allem im letzten Jahrzehnt neu aufgeflammt Debatte um die Krise der Politik^{lxxxv} sind kritische Rückbezüge auf Carl Schmitt fast die Regel. Für Gorgio Agamben^{lxxxvi} muss die Frage nach der Krise der Politik an der Schmittschen Frage nach dem Souverän ansetzen. Philip Manow^{lxxxvii} versucht in ihn einer Analyse der symbolischen Ordnungen moderner Demokratien zu zeigen, dass diese „nicht nach-metaphysisch sondern – wenn man so will – neo-metaphysisch“ sind, um in Umkehrung einer These Carl Schmitts argumentiert er, „dass jede Zeit mythische Überzeugungen hat, die ihrer politischen Ordnung entsprechen“. Wolfgang Fach^{lxxxviii} konstatiert eine nach wie vor gegebene Affinität des Politischen „zu einer Metaphysik des Höheren, deren Ausarbeitung dann Sache geeigneter Experten ist“, wobei Carl Schmitt als nachgerade klassisches Beispiel steht. Die Analysen beider Autoren münden u. a. in die von ihnen jeweils zitierte Feststellung Michel Foucaults: „In der politischen Theorie haben wir dem König noch nicht den Kopf abgeschlagen“.

Chantal Mouffe^{lxxxix} schließlich argumentiert in ihrer politisch von links motivierten Kritik an „postpolitische Konzepten“ einer Weiterentwicklung moderner Demokratien „jenseits von rechts und links“ (Anthony Giddens) oder als „deliberative Demokratien“ (Jürgen Habermas), zunächst mit Carl Schmitt, dass die „immer gegebene Möglichkeit der Freund-Feind-Unterscheidung und der konflikthafte Charakter der Politik den notwendigen Ausgangspunkt

bildet.“ Sie fordert dann aber dazu auf mit Carl Schmitt gegen ihn zu denken, „um Ziele demokratischer Politik anzuvisieren.“ Die lägen „nicht in der Überwindung des Wir-Sie-Gegensatzes, sondern in der spezifischen Art und Weise seiner Etablierung. Demokratie erfordert eine Form der Wir-Sie-Unterscheidung, die mit der Anerkennung des für die moderne Demokratie konstitutiven Pluralismus vereinbar ist.“

Ich will mich im Weiteren auf die Arbeiten einiger wichtiger Vertreter der Auseinandersetzung mit der politischen Philosophie konzentrieren. Hier wird man sofort darauf gestoßen, wie sich in deren Nachdenken nach dem Ende des „zweiten Dreißigjährigen Krieges“, also nach 1945, im Zeichen wachsender Chancen und Risiken einer weiter fortschreitenden Naturbeherrschung und, bei zeitgenössischen Autoren angekommen, angesichts zunehmender Anzeichen eines Zerfalls der nach 1945 zunächst erreichten Formen politischer Ordnung zunehmend ausgesprochen kritische Urteile über die Krise der Politik finden lassen. Hannah Arendt hatte nach den Erfahrungen der im totalen Krieg geendeten totalitären Regime, die nach ihrer Totalitarismustheorie durch eine vollständige Zerstörung des Raums der Politik gekennzeichnet waren, nach den Gründen gefragt, weshalb „die Politik, das heißt das Wir, insofern wir im Plural existieren“ schiefgegangen sei? Für Zigmunt Bauman^{xc} verdichten sich die Gegenwartsanalysen im Ausgang des 20. Jahrhunderts „zur negativen Utopie einer flüchtigen Moderne, - zu einer Moderne, die geeignet ist, das Grauen, das wir aus Orwells und Huxleys Albträumen kennen, in den Schatten zu stellen“ und Gorgio Agamben fragt sich und uns heute, also nach der Implosion der realsozialistischen Staaten, weshalb die Demokratie „in dem Moment, da sie endgültig über ihre Gegner zu triumphieren und den Gipfel erreicht zu haben schien, sich wider alles Erwarten als unfähig erwies, jene zoé vor einem nie da gewesenen Ruin zu bewahren, zu deren Befreiung und Glückseligkeit sie alle Kräfte aufgeboten hatte“. Jacques Rancière^{xci} schließlich argumentiert in seinem politischen Manifest „über das Unvernehmen“ dass Politik immer nur als das gegen die gesellschaftliche Ordnung und ihre Herrschaftstechniken, gegen die polizeiliche Ordnung im weitesten Sinne also, gerichtete Handeln verstanden werden könne. Und solches politische Handeln als lebendiger Streit zwischen gesellschaftlich höchst Ungleichem mit dem fundamental gleichen Anspruch „leerer Freiheit“ ereignet sich in diesem Sinne „immer lokal und zufällig“. Und ähnlich skeptisch wie Hannah Arendt, Zigmunt Bauman und Gorgio Agamben fährt er am Schluss seines Traktats fort: „Ihr (der Politik H.M.) gegenwärtiges Verschwinden ist ganz wirklich, und es gibt keine Wissenschaft von der Politik, die fähig wäre, ihre Zukunft zu bestimmen (...) Die Weise; in der eine neue Politik den Kreis der glücklichen Konsensualität und der versagten Menschlichkeit durchbrechen könnte, ist heute kaum vorhersehbar, noch ist sie entscheidbar.“

Der Kontrast zu dem „rigorosen Lächeln“ unserer Politiker, die aus Sicht von Jacques Rancière eher die Verwalter der herrschenden Ordnung wären, von dem Wiszislawa Sczymborska in einem ihrer Gedichte schreibt, zu der Optimismuspflcht, derer sich Berater und Futurologen befleißigen, oder zu jenen, wie Elmar Altvater^{xcii} schreibt, „berufenen Optimisten (...), die das Ende des Kapitalismus in seiner Wiedergeburt als „post-moderne“ Wissensgesellschaft erblicken“, könnte nicht größer sein. Von der Rede über die „Gottesrechte der Menschen“ und den Erwartungen der Stiftung einer „Demokratie gleichherrlicher, gleichhelliger, gleichbeseeliger Götter“, wie sie politische Dichter wie Heinrich Heine – noch den frischen Schub der europäischen Aufklärung, für ihn gipfelnd im objektiven Idealismus Hegels, im Rücken – einmal zum Ausdruck brachten, aber auch von den Erwartungen und Perspektiven, die sich aus dem Linkshegelianismus entwickelten und im marxistischen Denken am geschichtsmächtigsten zur Geltung kamen, bis sie sich schließlich in der Einsicht in die „Dialektik der Aufklärung“ brachen und in die negative Dialektik Theodor W. Adornos mündeten, wagt man schon überhaupt nicht mehr zu sprechen. Nimmt man die erwähnte neuere Debatte um die These des neo-metaphysischen Charakters auch noch moderner Demokratien hinzu, sieht man sich jedenfalls, gerade auch auf dem Feld der Politik, einem zumindest weithin unabgeschlossenen Prozess okzidental Rationalisierung und Aufklärung gegenüber. Aber gleichwohl, bei einem wirklichen Nachdenken über Politik wird man nicht umhin kommen, diese ganze Spannweite von Erwartungen und Hoffnungen auf Politik als einen Prozess der Befreiung Aller, als einen „Raum der Freiheit“ – von dem Hannah Arendt unter Rückgriff auf die ursprüngliche Bedeutung des griechischen Begriffs der Polis in ihren nachgelassenen „Schriften zur Politik“ spricht, oder als „an die gleiche Freiheit gebundene Institutionalisierung des Streits zwischen Oligoi und Demos“, wie Jacques Rancière sagt – und von Enttäuschungen über das, was als Politik möglich wurde, ernst zu nehmen. In der Spanne zwischen den kleinstmöglichen, aber jeweils unausweichlich gewordenen, interessengebundenen Schritten herrschender Realpolitik, etwa auf den Gipfeltreffen der G8, und den Partialinteressen übersteigenden Forderungen und konkreten Vorschlägen von Vertretern neuer sozialer Bewegungen und NGOs, die unbeirrt daran festhalten, dass eine andere Welt möglich sei, geht es heute exakt um Politik als Raum des Streites und der Freiheit und um „das Wunder der Politik“ in dem Sinne, in dem Hannah Arendt davon geschrieben hat.

Folgen wir der bereits zitierten politischen Philosophin Hannah Arendt, dann geht es hier ausweislich ihrer nachgelassenen Texte um die Gestaltung des Wir, um Macht und die unterschiedlichen Formen von deren institutioneller Befestigung als Herrschaft und/oder um die Herstellung desjenigen gesellschaftlichen Raumes, in dem die Freiheit aller gewährleistet sein soll. Ihr scharfsinniger Vergleich der französischen und der amerikanischen Revolution

ist, von heute aus gelesen, nicht nur eine erhellende Analyse der Genese des US-amerikanischen Empire, dem wir uns heute nach dem Ende der Systemkonkurrenz gegenüber sehen und das Micheal Hardt und Antonio Negri heute in einem dialektischen Spannungsverhältnis von Empire und Multitude zu analysieren unternommen haben. Dabei nimmt ihre Arbeit, wie Frieder O. Wolf^{xciii} hervorgehoben hat, angesichts einer nicht durchgehaltenen Unterscheidung von philosophischer Untersuchung und wissenschaftlicher Forschung und angesichts des Verlustes eines Absoluten Wissens wie in der Hegelschen Philosophie „die Form eines historischen Taumels an (...)“ in welchem kein Glied nicht trunken ist“, und in dem vor allem die Theorie als Hase der historischen Wirklichkeit als Igel einen ebenso tollen wie vergeblichen Wettkauf liefert - ohne jemals bei der wirklichen Globalisierung (...) oder in der wirklich existierenden politischen Debatte der weltweiten „sozialen Bewegung“ ankommen zu können.“ In seinen ideengeschichtlichen Ursprüngen wurzelt Das Denken Hannah Arendts in der Anknüpfung an die in der Antike entwickelten Überlegungen der Konstituierung des politischen Raumes, in dem allein Freiheit möglich ist. Gegen jede marxistische Teleologie, die sie zeitlebens bekämpft hat, argumentiert sie, dass „die Republik keiner „historischen Notwendigkeit“ und keiner organischen (oder analog gedachten auto-poetischen H. M.) Entwicklung ihre Existenz verdankt, sondern einzig einem voll bewussten und wohl überlegten Akt - der Gründung der Freiheit.“ Und als einen solchen interpretiert sie die amerikanische Revolution. Zugleich kritisiert sie aber auch in aller Schärfe den „Gedächtnisschwund“ und „katastrophalen Mangel an Urteilskraft“ bei jeglicher späteren „Berührung mit revolutionären Regierungen“, der die weitere Entwicklung der Vereinigten Staaten ausgezeichnet habe. Aus dem „land of the free“ sei „das gelobte Land der Armen“ geworden, und es sei so, „als hätte es eine amerikanische Revolution nie gegeben.“ Heinrich Heine hatte in eben diesem Sinne schon 1830, die Julirevolution in Frankreich vor Augen, in Bezug auf die Vereinigten Staaten von „diesem ungeheuren Freiheitsgefängnis (... und) gottverfluchte(n) Land“ gesprochen, „das ich einst liebte, als ich es noch nicht kannte.“ Aufgrund des Rassismus, auch im Norden, wo Farbige als Freigelassene leben konnten, hat er damals weiter ausgeführt: „Alle Menschen sind dort gleich, gleiche Flegel – mit Ausnahme einiger Millionen, die eine schwarze oder braune Haut haben“, und seine Reflexionen in dem Stoßseufzer enden lassen: „Oh Freiheit, du bist ein böser Traum!“

Hannah Arendts Kritik 140 Jahre später ist kaum weniger scharf. Allerdings fehlt ihr bei aller Zurückweisung der „ungeheuerlichen Unwahrheit“ der Unterstellung, unter „Freiheit nicht mehr als freie Marktwirtschaft“ zu verstehen und unbeschadet des Hinweises, dass die „losgelassene rücksichtslose „Privatinitiative“ des kapitalistischen Systems (...) erst einmal ein Massenelend von furchtbaren Ausmaßen im Gefolge gehabt hat“, in ihrer isolierten Behand-

lung von Politik und politisch verfasster republikanischer Freiheit doch der systematisch Blick auf die Verknüpfung der gesellschaftlichen Teilsysteme von Politik, Ökonomie und Wissenschaft, die unsere Welt als ein Reich der Notwendigkeit eben doch prägen. Ihr öffentlicher Raum der Politik als Raum der Freiheit liegt jenseits der privat verfassten Sphäre der Ökonomie. Dort das Handeln hier Arbeiten und Herstellen. Ihre weiteren Analysen sind aber erhellend in Bezug auf die als immer wieder neu zu bewältigende Aufgabe begriffene Herausforderung, einen entsprechenden Raum des Politischen für alle Bürger eines Gemeinwesens, und nicht nur für Berufspolitiker als deren Repräsentanten, zu institutionalisieren. Und wer unter denjenigen, die den gescheiterten großen Revolutionen nachhängen, die, vor allem in der europäischen Geschichte, auf die Französische Revolution folgten, käme ohne die Lektüre ihres Buches schon auf den Gedanken, dass der in allen diesen Revolutionen virulente Rätegedanke, dessen praktische Entsprechungen in ihnen doch nie über den statu nascendi hinaus gekommen sind, allein von dem US-amerikanischen Revolutionär T. Jefferson vor dem Hintergrund seiner eigenen Erfahrungen in den neuenglischen townhall-meetings wirklich gedacht worden sei:^{xciv} „Von einem Rätegedanken kann man eigentlich nur bei Jefferson sprechen“, schreibt sie im (Rück)Blick auf eine Geschichte gescheiterter Revolutionen und die Nacht des zwanzigsten Jahrhunderts und fragt dann nach den Gründen dieses Scheiterns, welche sie in den Wurzeln der abendländischen politischen Philosophie sucht. Sie problematisiert die von Hegel über Marx bedeutsam gewordene geschichtsphilosophische Betrachtung, arbeitet an einer Reformulierung des Begriffs des Politischen als eines Raums der Freiheit und begreift die Moderne als einen wesentlich durch die Fortschritte einer „universal“ gewordenen Wissenschaft und Technik getriebenen und vom menschlichen Handeln losgelassenen Prozess, der immense Potenziale eröffnet, dem aber aus seiner immanenten Logik heraus auch etwas Zerstörerisches eigen ist. Von hier aus formuliert sie in den 1950er Jahren, als sie zu Zeiten des Einstein-Russel-Manifests in ihren nachgelassenen politischen Schriften von der „Aussichtslosigkeit“ spricht, „in die unsere Welt geraten ist“, schon grundlegende Fragen, die später die Ökologiebewegung beschäftigen werden.

Unter den Beobachtern gegenwärtiger politischer Krisenentwicklungen ist es v. a. Zigmunt Bauman der, an das Politikverständnis von Hannah Arendt anknüpfend, eine Krise der Politik heraufziehen sieht. In seinen Gegenwartsanalysen führt das schließlich zur Konstatierung der negativen Dialektik einer „flüchtigen Moderne“, die Flexibilität (mit dem Hannah Arendt Schüler Richard Sennett im Sinne eines sich Verbiegens) statt Emanzipation befördert, Individualität zwar betont, aber ohne gestaltete Persönlichkeit hervorbringt, Raum und Zeit, in denen sie sich entfalten könnte, verschwinden lässt, Arbeit entgrenzt, fast entkörperlicht und

als bloßen Job zum Gelderwerb, ohne Zielgestalt in sich, befördert und für diejenigen, die sich so noch im Zentrum des Erwerbssystems behaupten können, eine neue (alte) Gemeinschaftlichkeit als einfältigen Schutz gegen anwachsende soziale Wüsten darum herum anbietet. Z. Bauman spricht von „iatrogenen Beschwerden schlimmster Art“, die durch solche Entwicklungen hervorgerufen werden, und man könnte auch an Alexander Mitscherlichs Überlegungen über „die Krankheiten der Gesellschaft“ erinnert werden, in denen er ausführt, dass „soziale Krankheiten“ dort entstehen, wo entweder die soziale Matrix einer Gesellschaft zu schwach geworden sei, um die Sozialisation der einzelnen in verbindlicher Form zu fordern oder wo Ansprüche der Gesellschaft so terroristisch in das Individuum hinein vorgetragen würden, dass Pathologien die Folge seien. Aber bleiben wir noch bei Zigmunt Baumans Argumentation. Dort wo er im Rahmen seiner Reflexionen über die Krise der Politik auf den neoliberalen Diskurs abstellt, der umso stärker werde, „je weiter die Deregulierung voranschreitet und die politischen Institutionen entmachtet, die sich im Prinzip dem freien Fluss von Kapital und Finanzen entgegenstellen könnten“, verwendet er in Bezug auf diesen losgelassenen und vorgeblich nicht mehr anders zu steuernden Prozess der Moderne, dem gegenüber die Politik alternative Gestaltungschancen preisgegeben hat, ein Bild, das nicht nur im Blick auf eine entfesselte Eigenlogik der kapitalistischen Ökonomie auf eine schärfere Kapitalismuskritik verweist als sie bei Hannah Arendt zu finden ist, sondern, ähnlich wie bei ihr, auch auf die Bedeutung von Wissenschaft und Technik innerhalb dieses Prozesses. Was sich diesem Blick erschließt ist zugleich realistisch und beunruhigend. Das Ergebnis seiner Analyse eines (neuerlichen) Versagens der Politik bringt Zigmunt Bauman in einem eindrucksvollen Bild zum Ausdruck, wenn er schreibt: „Die heutige Unsicherheit ähnelt dem Gefühl, das Passagiere eines Flugzeugs überkommen mag, wenn sie entdecken, das Cockpit ist unbesetzt und die freundliche Stimme des Piloten lediglich eine alte Aufnahme vom Band.“ Gegen die uns heute in der wirklichen Politik allenthalben begegnende „rituelle Wiederholung der TINA-Phrasen“ (there is no alternative) und gegen eine nach seiner Auffassung immer wirklicher werdende negative Utopie der „flüchtigen Moderne“ besteht er deshalb hartnäckig darauf, dass die Soziologen „erklärend und verstehend durch die für die soziale Ordnung typischen Probleme hindurch sehen“. Er sieht sie als Experten dafür, „die Verbindung zwischen objektiver Notlage und subjektiver Erfahrung wieder in den Blick zu bringen“, auch wenn, in den Worten Pierre Bourdieus, „die Mechanismen die das Leben leidvoll und oft unerträglich machen, zum Bewusstsein zu bringen, noch keineswegs (bedeutet), sie auszuschalten. Widersprüche sichtbar zu machen, bedeutet nicht, sie zu lösen“. Unbeschadet einer Krisendiagnose, in der der „allgemeine soziale Fatalismus“ angesichts massiver Arbeitslosigkeit belege, dass heute auch „jene Kräfte eingedampft werden, die versuchen, die Frage nach einer anderen Ordnung auf der Tagesordnung zu halten“, beharrt er

geradezu mit Emphase darauf, es sei „die Aufgabe des Soziologen, dafür zu sorgen, dass Entscheidungen wahrhaft frei sind und es für alle Zeit in zunehmendem Maße bleiben.“

Folgen wir schließlich dem Philosophen Gorgio Agamben, dann ist dieser Zugriff, den Hannah Arendt im Blick auf das Scheitern der abendländischen politischen Philosophie in der Nacht des 20. Jahrhunderts versucht hat und an den Zigmunt Bauman anknüpft, noch zu harmlos. Gorgio Agamben geht stattdessen auf die klassische Frage Carl Schmitts nach dem Souverän und auf dessen Antwort zurück, dieses sei derjenige, der den Ausnahmezustand verhängen könne. In seinen beiden Büchern „Homo Sacer“ und „Ausnahmezustand“ beschreibt er unter Rückgriff auf diese Denkfigur eine (westliche) Welt, deren Orientierung auf Ausschluss der Ausgestoßenen bzw. des „Nackten Lebens“ (Homo Sacer) basiert. Die griffige und kontroverse These seiner Theorie lautet, dass das Lager – bzw. Auschwitz als die undenkbare und doch vollzogene Realisation des Prinzips des Ausnahmezustands – das heimliche und schreckliche Paradigma der Moderne bilde. Gorgio Agamben nahm mit diesen beiden Büchern an einer öffentlich geführten Diskussion teil, die das Gefängnis auf Guantanamo Bay mehrheitlich als Modellfall einer neuen imperialen Machtpolitik der USA und ihrer Verbündeten ansah. Es geht also aus diesem von ihm gewählten Blickwinkel um die Erfahrungen des Scheiterns und der immer neuen Bedrohung menschlicher Bemühungen um die Herstellung einer Republik der Freiheit. Seine Verknüpfung von Staat, Rechtsprechung und Gewalt zielt radikal provozierend auf die Zerstörung des Traums vom stetigen politischen und sozialen Fortschritt der westlichen Demokratien, weil sie, an Carl Schmitts Frage nach dem Souverän anknüpfend, dazu zwingt, diejenigen materiellen Praktiken in den Blick zu nehmen, die inmitten dieser modernen Demokratien neue Orte der souveränen Gewalt schaffen, für die bei ihm der Begriff des Lagers steht. Solche Orte sind Gefangenengelager wie Guantanamo, Schiffe mit Scharen von Menschen, die von Afrika oder Albanien aus das Mittelmeer überqueren usw. Und im Zeitalter der Bioinformatik finden wir sie gleichermaßen in unseren Krankenhäusern, „wo wir mit unseren höchst spezialisierten Experten, zur Freiheit verdammt, über die Grenzen zwischen Leben und Tod, zwischen lebenswürdiger Existenz und nacktem, rechtlosem Leben unterscheiden“. „Aus den Lagern“, so lautet ein Ergebnis seiner Analyse, „gibt es keine Rückkehr zur klassischen Politik“. Auf einer historisch – philosophischen Ebene müsse vielmehr an der in seiner Analyse gewonnenen, wenn auch mit aller Vorsicht aufzustellenden These „einer innersten Solidarität zwischen Demokratie und Totalitarismus“ festgehalten werden, um „das Feld für jene neue Politik frei zu machen, die im wesentlichen noch zu erfinden bleibt“.

Jacques Rancière lässt demgegenüber die Politik immer wieder dort beginnen, „wo man damit aufhört, die Gewinne und Verluste auszugleichen, wo man sich damit beschäftigt, die Anteile am Gemeinsamen zu verteilen“. Damit ist die politische Gemeinschaft „mehr als ein Vertrag zwischen Tauschpartnern“. Ihre Schlüsselbegriffe sind Freiheit und Gleichheit, Freiheit und Gleichheit unter Ungleichen, den Oligoi (die der Reichtum der kleinen Zahl kennzeichnet), den Aristoi (die Tugend und Hervorragendheit kennzeichnet) und dem Volk (Demos), dem allein die Freiheit gehört (nachdem in der Athenischen Polis die Sklaverei für Schulden abgeschafft worden war). Das aber heißt: „Das Volk eignet sich die gemeinsame Eigenschaft als eigene Eigenschaft an. Was es zur Gemeinschaft beisteuert ist eigentlich der Streit.“ Aus dieser Argumentation folgt: „Der Kampf zwischen Reichen und Armen ist nicht die gesellschaftliche Wirklichkeit, mit der die Politik rechnen müsste. Er ist identisch mit ihrer Einrichtung. Es gibt Politik, wenn es einen Anteil der Anteillosen, einen Teil oder eine Partei der Armen gibt. Es gibt nicht einfach deshalb Politik, weil die Armen den Reichen gegenüberstehen und sich ihnen widersetzen. Man muss eher sagen, dass es die Politik ist – das heißt die Unterbrechung der einfachen Wirkungen der Herrschaft der Reichen –, die die Armen als Entität zum Dasein bringt“.

Und im Blick auf diesen nicht ohne Emphase dargelegten Raum des Streites, in dem Ungleiche (im Hinblick auf gesellschaftliche Positionierung, gesellschaftliche und persönliche Vermögen usw.) als Gleiche (im Sinne einer „leeren Freiheit“) den gemeinsam geteilten Raum ihrer Gemeinschaftlichkeit beständig neu festlegen, spricht er dann weiter von der „Dialogizität der Politik“, von ihrer „literarischen Heterologie“, von „ihren Aussagen, die ihren Autoren entzogen und ihnen zurückgegeben werden, von ihren Spielen der ersten und der dritten Person“, von der „politische Erfindung“, die sich in Handlungen vollziehen, „die gleichzeitig argumentativ und dichterisch/schöpferische Kraftschläge sind, die die Welten, in denen diese Handlungen, Handlungen der Gemeinschaft sind, öffnen und so oft notwendig wieder öffnen.“ Und es gibt, so fährt er fort „Politik, wenn die Gemeinschaft der argumentativen und der metaphorischen Fähigkeiten jederzeit und durch jeden Beliebigen sich ereignen kann.“

Diese emphatische auf das politische Handeln zugesetzte Argumentation mag auf der einen Seite an die Eigensinnigkeit der Figur des „spezifischen Intellektuellen“ erinnern, die Michel Foucault in Auseinandersetzung mit den immer weiter verfeinerten Selbsttechnologien erfunden und selbst gelebt hat. Sie ist zugleich, ähnlich den Gegenwartsanalysen von Zigmunt Bauman oder Gorgio Agamben, eine Antwort auf das Verschwinden heutiger Politik in unseren von ihm als „post-demokratisch“ bezeichneten Gesellschaften, und sie mündet in eine kaum weniger skeptische Sicht der Dinge: „Die Politik ist in ihrer Besonderheit selten. Sie ist

immer lokal und zufällig ihr gegenwärtiges Verschwinden ist ganz wirklich, und es gibt keine Wissenschaft von der Politik, die fähig wäre, ihre Zukunft zu bestimmen (...) Die Weise; in der eine neue Politik den Kreis der glücklichen Konsensualität und der versagten Menschlichkeit durchbrechen könnte, ist heute kaum vorhersehbar, noch ist sie entscheidbar“, heißt es am Ende seines Buches. Und in dieser Skepsis der Analyse trifft er sich sicherlich auch mit Hannah Arendts Analysen nach der „Nacht des Jahrhunderts“. Ein gewichtiger Unterschied sollte allerdings nicht übersehen werden: wenn Jacques Rancière von politischer Subjektivierung spricht, handelt er im Kern, eng an Michel Foucaults Analysen anschließend, von einer Negation von Subjektivierung im Sinne von Positionszuweisung und Zurichtung innerhalb einer je gegebenen Herrschaftsordnung, vom Subjekt im Sinne des Unterworfenen. Bei Hannah Arendt hingegen sind mit dem Bezug auf das Denken als „dialogisch mitsich-selbst-sein auf andere bezogen“ und als „„unbedingter“ Tätigkeit und Quelle der Freiheit“, so einige Formulierungen in ihrem Denktagebuch, unverkennbar Bezüge zu einer Subjektphilosophie in der Tradition des deutschen Idealismus, beginnend bei Immanuel Kant und in ihrer eigenen Biographie bis zu Edmund Husserl und Martin Heidegger reichend, gegeben. Es geht um das Subjekt als Zugrundeliegendes. Und in beiden Hinsichten muss man heute wohl Subjektivität in den Blick nehmen. Und dann muss man diese Subjektivität zum einen gegen ihre Infragestellung durch herrschende Paradigmen von den schon erwähnten Biologismen neuerer Hirnforschung und Vorstellungen eines Siegeszuges künstlicher Intelligenz bis hin zu den hier nicht näher behandelten ökonomischen Abstraktionen des homo oeconomicus verteidigen. Zum anderen muss man aber auch danach fragen, wie denn diese Subjektivität heute innerhalb der gegebenen gesellschaftlichen, oder mit Jacques Rancière polizeilichen, Ordnung ausgeprägt wird. Zu seinem Konzept der politischen „Subjektivierung“, genauer noch vor ihm, käme also der aktuelle Diskurs über die „Subjektivierung von Arbeit“ ins Spiel. Die heutigen, fortgeschrittenen Gesellschaften weisen im Zeichen zunehmend verwissenschaftlichter Arbeitsprozesse, in denen Arbeiten zunehmend dem Arendt'schen Herstellen entspricht, eben durchaus andere Voraussetzungen politischer Subjektivierung auf, als die antike Polis oder die späte Feudalgesellschaft zu Zeiten der amerikanischen oder französischen Revolution – auf der Ebene der vergesellschafteten Individuen wie auch auf der gesellschaftlich produzierten technischen Gegebenheiten und Möglichkeiten.

Hebt man noch einmal auf die Gemeinsamkeiten aller dieser Analysen ab, so gilt: sie sind zweifellos skeptischer als es die auch schon beunruhigten Überlegungen sind, die der theoretische Kopf der amerikanischen Revolution und Verfasser der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung der Thomas Jefferson im Zuge seines Denkens des Rätedankens an-

gestellt hat. Für ihn kam es vor allem darauf an, dem Volk den Raum zu geben, in dem es die Freiheit auch wirklich ausüben kann. Es ging ihm in diesem Zusammenhang vor allem um die kleinen, überschaubaren Republiken in der großen und die Sicherstellung der Vielheit von Meinungen und Interessen. Das Volk wird in solchen Überlegungen, ähnlich wie noch 50 Jahre später bei Heinrich Heine, noch ganz ungebrochen als der Träger der Souveränität angesehen, von dem die revolutionären Denker erwarten, dass es seine Freiheit auch realisieren wird. Die Vielheit der einzelnen, individuellen Subjekte als – im doppelten Wortsinne – zugrunde liegende und Unterworfenen ist noch weit davon entfernt eine auch problematische Kategorie zu werden. Noch prägt „die Lust ein Ich zu sein“, den Blick. Die Menge der Vielen auch als Objekte einer unter jeweiligen neuen Herrschaftsverhältnissen ausgeprägten Biopolitik zu sehen, wird erst sehr viel später, etwa mit Hilfe der von Michel Foucault bereitgestellten analytischen Instrumente möglich werden. Und die Frage nach der Herausbildung jener gesellschaftlichen Subjektivität, die einen Prozess der Befreiung stabil tragen und in ihm zugleich gestärkt werden könnte, stellt sich danach gründlich neu. In Jacques Rancières Begriff des Politischen ist sie nicht enthalten und für Gorgio Agamben stehen wir gerade an der Schwelle eine solche Politik neu zu denken.

Thomas Jefferson denkt, folgt man der Analyse von Hannah Arendt, gewissermaßen kantisch über eine bestmögliche republikanische Verfassung nach, wenn er der Gefahr begegnen möchte, „dass ein „auf Wahl beruhender Despotismus“ sich als ein ebenso großes und vielleicht als ein größeres Übel erweisen werde als die Monarchie“ und in diesem Zusammenhang feststellt: „Wenn das Volk je aufhören sollte, sich um öffentliche Angelegenheiten zu kümmern, werden wir alle, Ihr und ich, und der Kongress und die Parlamentsversammlungen, die Richter und die Statthalter, wie wir da gehen und stehen, zu reißenden Wölfen werden.“ Doch diese an Thomas Hobbes erinnernde Formulierung ist ausdrucksstark, und sie regt im Kontext der Analysen Gogio Agambens zum weiteren Nachdenken an. Wenn er im „Homo sacer“ in dem Kapitel „Der Bann und der Wolf“ argumentiert: „Die Missdeutung des Hobbesschen Mythologems in Begriffen des Vertrags anstatt des Banns hat die Demokratie jedes Mal, wenn es sich dem Problem der souveränen Macht zu stellen galt, zur Ohnmacht verdammt und sie zugleich konstitutiv unfähig gemacht, eine nichtstaatliche Politik der Moderne wirklich zu denken“, thematisiert er exakt das gleiche Problem wie Thomas Jefferson. Der Souverän, der vor der bürgerlichen Revolution – aus weit zurückreichenden mythischen Wurzeln heraus als Träger geheiligter göttlicher Macht dem Homo sacer (als Grenzfall im Ausnahmezustand, den er allein konstituieren kann) gegenübersteht, wäre in Thomas Jeffersons Bild, das auf seine Weise ebenfalls an den bei Gorgio Agamben analysierten Mythos des Werwolfs erinnert, als reißender Wolf exakt die Entsprechung des Aus-

nahmezustands, „während dessen (notwendig begrenzter Dauer) das Gemeinwesen aufgelöst ist und die Menschen in eine Zone der Ununterscheidbarkeit mit den Tieren geraten“. Aber der Werwolf entspräche als Wolfsmensch nicht nur der ursprünglichen Figur dessen, der – ähnlich dem Homo sacer - aus der Gemeinschaft verbannt worden ist. Der Volksvertreter als der entmythologisierte neue Souverän, der nun auch zum Wolf werden, bzw. als solcher erkannt werden kann, wäre hier in gleicher Weise als Teil eines Ausnahmezustands zu verstehen, der aus der Erosion und Krise der Institutionen der Republik ersteht, indem er darauf reagierend, und sie weiter zuspitzend, den Ausnahmezustand herbeiführt.

Mit Frieder Otto Wolf wäre allerdings gegen Agamben einzuwenden, dass jener eine „Umdeutung der politischen Philosophie Thomas Hobbes“ vornimmt, die dahin führt, „die modernen Formen (und Widersprüche) politischer Praxis- in ihrem prinzipiell fragilen Verhältnis von konstituierender und konstituierter Gewalt – auf archaische Herrschaftsverhältnisse zu reduzieren.“ Die „Differenz zwischen modernen, „sachlich vermittelten“ Verhältnissen und den vormodernen Verhältnissen persönlicher Abhängigkeit“ wird so „in der Konsequenz unsichtbar und unbegreiflich gemacht“. Eine Perspektive auf Befreiung kann so gerade nicht eröffnet werden. Deren historisch neue Voraussetzungen im Zeichen einer unter ihrer kapitalistischen Formbestimmung weiter vorangetriebenen Entfaltung der lebendigen, nun „subjektivierten“ Arbeit kommen in den skizzierten Debatten in Politikwissenschaften und politischer Philosophie systematisch nie in den Blick. Arbeit spielt in zeitgenössischen Demokratiekonzepten so gut wie keine Rolle. Demokratie wird nicht als „politisches und soziales Projekt“ zum Thema gemacht.^{xcv}

Soweit ein kurzer Blick auf skeptische Analysen zeitgenössischer Beobachter und die Aktualität einiger Fragen, die sehr grundlegend schon zu Beginn des Zeitalters der bürgerlichen Revolutionen aufgeworfen wurden und im Lichte der zeitgenössischen Analysen an Aktualität nichts eingebüßt haben. Die skizzierten Analysen mögen manchem als irritierend und überzeichnet erscheinen. Es gibt ja auch diejenigen Beobachter, die wie Francis Fukuyama im Ausgang des 20. Jahrhunderts angesichts der quantitativen Zunahme formal demokratisch verfasster Gesellschaften vor allem zunehmende Anzeichen eines ungebrochenen, weltweiten Siegeszuges der westlichen Demokratien erblicken und die Augen vor den unbewältigten Erosionsprozessen in ihrem Inneren sowie dem Anwachsen von Zonen deregulierter politischer Unsicherheit an ihrer Peripherie verschließen. Aber diese Zonen wachsender Unsicherheit und politischer Deregulierung reichen von den neuerdings wieder von Piraterie bedrohten Seegebieten am Horn von Afrika oder in Südostasien über die durch Kriege verheerten und von Warlords beherrschten diversen afrikanischen und asiatischen Territorial-

gebiete bis zu den angesichts zunehmenden Terrors, und staatlichen Gegenterrors, immer schwerer beherrschbaren bürgerkriegsähnlichen Zustände im nahen Osten. In Bezug auf Israel als Staat der Juden und nicht als binationalen Staat, wie Martin Buber 1944 vorgeschlagen hatte, oder als Konföderation, wie Hannah Arendt damals empfahl, hat letztere im Übrigen schon sehr früh eine bestürzend scharfsinnige Analyse formuliert, als sie, ebenfalls 1944, konstatierte: „Ein Heim, das mein Nachbar nicht anerkennt und nicht respektiert, ist kein Heim. Ein jüdisches Nationalheim, das von dem Nachbarvolk nicht anerkannt und respektiert wird, ist kein Heim, sondern eine Illusion – bis es zu einem Schlachtfeld wird.“

Wachsende Unsicherheiten und Deregulierungen sind heute schließlich auch zu beobachten in Prozessen neu zunehmender sozialer Spaltung in den Ländern der Triade selbst wie auch zwischen ihnen und jenen, die von den vorgeblichen Verheißenungen einer neoliberal gewollten Globalisierung längst abgekoppelt sind. Und schließlich werden sie immer unübersehbarer in den tiefgreifenden sozialen wie ökologischen Verwerfungen in den großen Schwellenländern, etwa in Brasilien mit seinen Favelas und seinem, in einigen Analysen schon als neues Paradigma für die hoch entwickelten westlichen Länder genommenen „brasilianisierten“ Arbeitsmarkt, oder in dem zur Fabrik der neoliberal reregulierten Welt gewordenen China, die heute mit eben der gleichen Emphase und Brutalität frühkapitalistischer Modernisierung zum „großen Sprung“ ansetzen, wie zu Zeiten des Kommunistischen Manifestes die führenden westlichen Metropolen. In den alten Zentren der kapitalistischen Ökonomie werden im gleichen Zuge die Fundamente der uns immer noch sehr gefestigt erscheinenden Demokratien unsicherer. An der Oberfläche der zunehmend nur noch personalisierenden medialen Berichterstattung über die ablaufenden Politikroutinen wird das eher verdeckt. Der demokratische Prozess läuft weiter - von Wahl zu Wahl, und die Spielräume der Politik sind eben begrenzt, wie uns die professionellen Beobachter in den Medien versichern. Aber man durchschaut den routinisierten Politikbetrieb an dieser Oberfläche doch leicht. Wenn man noch die Bilder der Inthronisation des George W. Bush nach seiner zweiten Wahl vor Augen hat, an denen der Geldadel der USA vor der, der klassischen Antike nachempfundenen Kulisse der Repräsentationsbauten des modernen Empire teilnehmen konnte, nicht ohne für die besten Tribünenplätze ordentlich bezahlt zu haben, dann mag man an den symbolischen Gehalt dieser Bauten erinnert werden: Es mag einen z.B. Thomas Jefferson in den Sinn kommen, der als Botschafter der jungen US-amerikanischen Republik zu Zeiten der französischen Revolution in Nimes begeistert und andächtig für Stunden vor den Resten römischer Architektur in sich versunken war und später selbst Skizzen für Gebäude entwarf, die den Rahmen für die neue amerikanische Republik geben sollten. Oder man erinnert sich an einen Text, den Wolfgang Koeppen 1974 unter dem Titel „Angst“ veröffentlichte und in dem er

„das Zuckerbäckerkapitol den Traum vom großen Rom (träumen lässt), das schon schrecklich genug war“ und, den damals seinem Ende entgegengehenden Vietnamkrieg vor Augen, weiter schreibt: „Vergessen wir nicht (...), vorausschauend in die Zukunft, neben dem Pentagon, wachsend, gedeihend, groß, größer werdend, am größten den Arlington-Heldenfriedhof zu erwähnen, wo Kennedy begraben liegt, zwei Kennedys von jener Kraft, die stets das Gute will und stets das Böse schafft“. Etwasbekommen mag einem so Barack Obama als der neue charismatische Kennedy in den Sinn kommen. Oder man mag angesichts dieser Umkehrung der mephistophelischen Selbstbeschreibung aus Goethes Faust, einmal mehr über die Dialektik der Aufklärung ins Grübeln kommen und sich fragen, wie kurz der Weg von der Idee der Republik unter aktiver demokratischer Beteiligung Aller zu einer auf Wahl beruhenden Despotie von Austauscheliten ist. Für Frankreichs Präsidialdemokratie, in der die Dinge anders, aber vielleicht doch ganz ähnlich liegen, sprach Pierre Bourdieu bekanntlich vom „Staatsadel“, und George W. Bush vor Augen kann man auf den Gedanken kommen, wie kurz der Weg von den Repräsentanten der Demokratie ist, im Falle krisenhafter Zusitzung zum Werwolf zu werden.

In den Sinn kommt einem aber auch noch ein weiterer Aspekt: Berufspolitiker, für die im Sinne der problematischen Arendtschen begrifflichen Differenzierung von Arbeiten, Herstellen und Handeln der Raum des politischen Handelns letztlich reserviert bleibt, haben bisweilen aus späterer Distanz sehr kritisch auf jene institutionalisierten Routinen des politischen Getriebes geschaut, in denen sie zuvor selbst mit Gestaltungsansprüchen agiert haben. Dwight D. Eisenhower z.B. hat nach seiner Amtszeit als amerikanischer Präsident durchaus kritisch auf jenen militärisch-industriellen Komplex aufmerksam gemacht, der sich gerade während seiner Amtszeit unter den Bedingungen des kalten Krieges entfaltet hatte, und Al Gore hat vor – und vor allem dann nach - seiner Amtszeit als Vizepräsident die ökologischen Herausforderungen der Zeit, und neuerdings auch die Gefährdungen demokratischer Öffentlichkeit in einer Schärfe hervorgehoben, von der man in den Jahren seiner praktisch politischen Tätigkeit nur wenig hören konnte. Sicherlich verweisen seine fortgesetzt intensive Arbeit am Ökologiethema in der letzten Dekade und sein Oscar-prämierter Dokumentarfilm nicht zuletzt auf einen aktuell weiter gewachsenen Problemdruck, aber der Unterschied zu der vorausgegangenen Phase seiner Vizepräsidentschaft belegt auch die pragmatischen Zwänge, denen die institutionalisierte Politik der Berufspolitiker unterliegt und denen auch Al Gore Rechnung tragen musste. Mir geht es hier vor allem um diesen Problemdruck, auf den weiter oben schon im Zusammenhang der informellen G 8-Treffen verwiesen wurde. Das von institutionellen Zwängen geprägte Alltagsgeschäft unserer Berufspolitiker ist vor allem das stetige Ringen um Kompromisse. Als ein höchst mühsames Übersteigen von Interessen, seien sie

ökonomischer, machtpolitischer oder sonstiger Art, ist ihr Handeln gewöhnlich weit davon entfernt, den Raum der Politik selbst, als institutionell verfassten Raum von Bürgerfreiheiten, auf Möglichkeiten seiner Festigung oder Erweiterung hin zu überprüfen. Ihre Bemühungen erschöpfen sich eher darin, auch noch dürfigste Kompromisse als wichtige Erfolge ihrer Anstrengungen herauszustellen, wobei das Wahlvolk die zunehmend ritualisierte Sprache, in der das geschieht, erkennbar immer weniger hören mag. In anwachsender Parteienverdrossenheit und sinkenden Wahlbeteiligungen kommt dies zum Ausdruck.

Der eher hilflose Vollzug von solcherart Handlungswängen der Berufspolitiker, in dem Politik als ein Übersteigen von Interessen in einem weiter zu entfaltenden Raum der Freiheit und des Streites kaum mehr zu erkennen ist, erinnert so schließlich an eine sehr pointierte Analyse, die aus der Feder von Johann Wolfgang Goethe stammt, der als Geheimer Rat am Hofe des Großherzogs von Weimar sicherlich wusste, wovon er sprach, als er konstatierte: „Der Handelnde handelt immer gewissenlos, Gewissen hat nur der Beobachter“. Versteht man diesen Satz nicht moralisch, so bringt er treffend zum Ausdruck, dass das zur Entscheidung getriebene oder drängende Machtbewusstsein politisch Handelnder, wie Joachim Schumacher^{xcvi} treffend interpretiert hat, schließlich „zu einem eigentlichen Affekt wird und als Faktor nun seinerseits verursachend wirkt. Was daraus folgt ist dann überhaupt nicht mehr subjektive Gewissenssache, sondern dingliche Folgerichtigkeit – for better or worse.“

Es ist nun durchaus bemerkenswert, dass eine wachsende Zahl von Politikern unterschiedlicher Parteien inzwischen nicht nur auf die Risiken zunehmender sozialer Ungleichheit verweist, sondern auch mit Sorge beobachtet, dass auch Grundlagen unseres demokratischen Zusammenlebens angesichts zunehmender Spaltungs- und Ausgrenzungsprozesse sowie einer medial überformten Öffentlichkeit in zunehmendem Maße gefährdet sind, und das Maß, in dem neue soziale Bewegungen und NGOs gegenüber der vorherrschenden TINA-Politik unserer Tage mit dem Argument an die Öffentlichkeit treten, eine andere Welt sei möglich, ist ermutigend. Andererseits sind die Diskurse unserer institutionell verfassten sozialen Wirklichkeiten, nicht nur in der Politik, sondern auch in der Wissenschaft davon nach wie vor nur schwer zu beeindrucken. In den sozial- und politikwissenschaftlichen Diskursen der Gegenwart ist, um nur ein Beispiel heranzuziehen, John Rawls^{xcvii} „Theorie der Gerechtigkeit“ ungebrochen anerkannter Bezugspunkt aller Debatten – und dies zugleich ziemlich folgenlos. Das Buch dieses bedeutenden amerikanischen Liberalen wurde noch vor Überschreiten des Gipfelpunkts der so genannten goldenen Jahrzehnte des Fordismus konzipiert und geschrieben, die durch Massenproduktion und -konsum immer größerer Gütermengen, durch Vollbeschäftigung als Basis arbeitsgesellschaftlich begründeter demokratischer Teil-

habe Aller an den repräsentativen Demokratien des Westens und durch Fortschritte demokratischer Teilhabe, insbesondere im Verhältnis verschiedener Ethnien gekennzeichnet waren. Der Aufbruch der schwarzen Bürgerrechtsbewegung des Martin Luther King war noch in frischer Erinnerung. Das Buch atmet vor diesem Hintergrund den Geist des amerikanischen Traums. Aber es erhebt doch nur bescheiden den Anspruch, Fragen sozialer Gerechtigkeit allein für den Rahmen eines einzelnen Landes zu behandeln, hat manche Fragen, etwa die der Gendergerechtigkeit, die zu Zeiten seiner Abfassung gerade erst neu auf die Agenda gebracht werden sollte, noch kaum im Blick und spart die Spaltung von erster und damaliger dritter Welt erklärtermaßen aus, die seinerzeit für die 68er Bewegung ein nicht unwesentliches Motiv moralischer Empörung war und sich seither eher vertieft hat. Für den nationalstaatlichen Rahmen liefert John Rawls allerdings ein theoretisches Modell, an dem gemessen die Praxis fortschreitender sozialer Spaltung und mittlerweile fast selbstverständlicher zunehmender Bereicherung derjenigen, die ohnehin Angehörige privilegierter Gruppen sind, legitimatorisch nur noch ein einziges, ideologisch überhöhtes Argument aufbieten kann – und sich gleichwohl stetig erweitert fortsetzt. Dies Argument ist der Hinweis auf Angebot und Nachfrage auf den entsprechenden Märkten für die Wirtschaftseliten, um die die großen Konzerne im vorgeblichen Interesse Aller, die im jeweiligen nationalstaatlichen Rahmen doch an Standortvorteilen interessiert sein müssten, doch auch konkurrieren müssten.

Wovon das Rawlssche Modell allerdings gänzlich abstrahiert, das ist der politische Streit wirklicher Menschen. Sein „Gedankenexperiment“, das eine „ideale Theorie“ einer „wohlgeordneten Gesellschaft“ begründet, auf die gedachten Menschen unter dem „Schleier der Unwissenheit“, das heißt ohne Kenntnis ihrer je besonderen Begabungen und Interessen, sich verständigen würden, erweist sich so als ziemlich hilflos gegenüber einem global entfesselten, ökonomisierten Denken und Handeln, das exakt jene „ungeheuerliche Unwahrheit“ zu seiner Maxime gemacht hat, unter „Freiheit nicht mehr als freie Marktwirtschaft“ zu verstehen und Kritiker der anwachsenden Auswüchse solcherart Politikverzichts wahlweise mit Begriffen unangebrachten „Sozialneids“ oder „Gutmenschentums“ belegt. Was so herrschen soll, ist allein ein außerpolitisches, ökonomisches Realitätsprinzip. Oder, wie Jacques Rancière auf, aus seiner Sicht grundlegende, Klassenkonflikte zuspitzend formuliert: „Vom Athen des 5. Jahrhunderts vor Christus bis zu unseren Regierungen hat die Partei der Reichen immer nur eine einzige Sache gesagt: es gibt keinen Anteil der Anteillosen (...). Es gibt nur Anteile an den Teilen. Anders gesagt: es gibt keine Politik, es sollte keine geben. Der Krieg zwischen den Armen und den Reichen ist somit der Krieg um das Dasein der Politik selbst.“

Heute sieht man sich demgegenüber - angesichts wachsender sozialer Ungleichheit, nicht nur im jeweiligen nationalen Rahmen sondern weltweit, und angesichts drohender ökologischer Risiken, die die Menschen ebenfalls weltweit höchst ungleich treffen werden - dazu gedrängt, die Frage nach einem supranational tragfähigen Gedankenmodell zu stellen, das Fragen sozialer Gerechtigkeit in den Rahmen eines neuen Diskurses um Nachhaltigkeit stellen kann, der darauf zielt, diese Erde für die Menge der Vielen, in wachsendem Maße Ausgegrenzten in einer Weise bewohnbar zu machen, die der conditio humana gerecht wird. Es sind die alten Hoffnungen und Fragen die sich stellen. Wolfgang Koeppen hat sie in der Einleitung seines Essays über Emile Zola, den literarischen Verfechter der Menschenrechte im in der zweiten industriellen Revolution aufblühenden Kapitalismus, prägnant umrissen, als er für diese zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts von einer „der ersten, wegweisenden und hoffnungsvollsten Epochen naturwissenschaftlicher Forschungen und Erkenntnisse“ sprach, die „die Menschen hätten vernünftiger, die Erde bewohnbarer, das Leben humaner machen können, die meisten aber im Gegenteil zunächst mehr verwirrten als aufklärten, ihnen neue Ängste brachten, ihren Egoismus, ihren Geburts- und Clandünkel, ihre Gegensätzlichkeiten und Feindschaften hochtrieben, statt sie das allgemeine Miteinander rechtzeitig vor den Katastrophen, die kommen sollten, zu lehren.“ Und damit sind wir wieder bei den Spannungsverhältnissen zwischen den G 8-Treffen der mächtigen Regierenden und dem Protest von NGOs und neuen sozialen Bewegungen. Und es ist dann auf der Höhe der Zeit, wenn ehemalige Berufspolitiker wie z.B. Heiner Geißler, neuerdings Mitglied von Attac, konstatieren, dass die Politik längst abgedankt und das Kommando global operierenden Konzernen übergeben habe, die nun „mit unglaublichen Exzessen“ dem Profit huldigten. Dass fast 90 Prozent der Menschheit unterhalb der Armutsgrenze vegetierten, sei, so argumentiert er weiter, „globale soziale Apartheid der schlimmsten Form“.

Die prägt sich allerdings auch in hoch entwickelten Gesellschaften der Triade selbst von neuem aus. Bei allen Erosionsprozessen politischer Institutionen sind sie noch immer institutionell verfasste Arbeitsgesellschaften, und sie werden auf absehbare Zeit jedenfalls Arbeitsgesellschaften bleiben, allen anderen zeitdiagnostischen Etikettierungen zum Trotz. Dies gilt erst Recht, wenn man sich von einem engen, auf Erwerbsarbeit fixierten, Arbeitsbegriff frei macht und alle auf die Erbringung von Leistungen gerichteten Tätigkeiten einbezieht, - von der Familien- über die Eigen- bis zur Bürgerarbeit. Zwar wird sich der Stellenwert von Erwerbsarbeit in diesen immer noch reicher werdenden Gesellschaften relativieren – und dies entspräche ja nur dem Umstand, dass mit der weiter steigenden Arbeitsproduktivität auch die Chancen für die Einzelnen steigen, auch noch etwas anderes zu tun als Unternehmer ihrer eigenen Arbeitskraft ihr durch und durch von der entgrenzten Erwerbsarbeit geprägtes Leben

zu führen, jenseits aller denkbaren Räume der Freiheit an die heteronome Sphäre der Erwerbsarbeit gekettet und irgendwann vielleicht doch merkend, wie hohl die darauf bezogenen, oben mit Hannah Arendt ja schon kritisierten, neoliberalen Freiheitsversprechen tatsächlich sind – aber der Zugang zum System der Erwerbsarbeit wird eine wichtige Forderung jeder gegen den neoliberalen Mainstream gerichteten Politik bleiben. Auf der anderen Seite ist ebenso klar, dass jede ernstliche Debatte über eine nachhaltige Weiterentwicklung der Zivilgesellschaft die Fokussierung auf Erwerbsarbeit durchbrechen muss. In einer Welt, in der die Eliten aus Wirtschaft und Politik selbst prognostizieren, dass es weltweit nur ein Fünftel der erwerbsfähigen Bevölkerung sein wird, das den Prozess des kapitalistischen ökonomischen Systems am Laufen hält, und in der in den hoch entwickelten Ländern der Triade vielleicht 20 % der erwerbsfähigen Bevölkerung zu den hoch qualifizierten Wissensarbeiten rechnen werden, die fest im Erwerbssystem verankert sind, ihnen andere 20 % gegenüberstehen, die dauerhaft davon ausgeschlossen sind, während die übrigen 60 % mit unterschiedlichem Erfolg darum kämpfen, sich darin zu behaupten, nicht heraus zufallen, mit dem Status von Prekarität zurechtzukommen usw., in einer solchen Welt bedeutet die Fokussierung auf das Erwerbssystem eine Verengung des Blickwinkels, angesichts derer schon allein im Blick auf soziale Nachhaltigkeit nur noch negative Utopien gezeichnet werden können. Von der Dimension ökologischer Nachhaltigkeit oder der Sicherung und Schaffung sozialer Räume, die politische Freiheit für alle Mitglieder der menschlichen Gesellschaft verbürgen könnten, ist dabei noch überhaupt nicht die Rede. Zutreffend analysiert Jan Kruse^{xcviii} die Retotalisierung des Arbeitsprinzips in neoliberalen Gesellschaften im Anschluss an das Simulationskonzept von Jean Baudrillard als einen zunehmend verselbständigten, autopolitischen Prozess des entfesselten Teilsystems Wirtschaft, der seinen reflektierten und gestalteten Rückbezug zur Gesellschaft und eben zum „Ganzen der Arbeit“, durch das sie sich erst reproduziert und von dem Adelheid Biesecker in ihren Analysen spricht, verloren hat. Es ist folgerichtig, wenn ernst zu nehmende wissenschaftliche Beobachter einer Politik, die angesichts dieser Entwicklung allein auf „Vorfahrt für Arbeit“ startt, und dabei allein Erwerbsarbeit meint, Realitätsverlust bescheinigen.

Aber Umverteilung von Erwerbsarbeit auf Alle und Zugang zu ihr so für Jeden, das sind Vorstellungen, die sich in unserer, zunehmend durch einen Primat der Ökonomie geprägten Welt, nur geringen Zuspruchs erfreuen. Hält man die Schlüssigkeit der Argumente für gegeben - nicht zuletzt gemessen am Maßstab der nach innerwissenschaftlichen Kriterien von Einfachheit und Prognosefähigkeit überzeugendsten ökonomischen Theorie, wie der Keynesianer Karl Georg Zinn^{xcix} nicht müde wird darzulegen - , so wird man auf die Frage gestoßen, wie denn der öffentliche Raum des Austausches von Meinungen heute verfasst ist.

Manche WissenschaftlerInnen, wie etwa Helga Nowotny, Peter Scott und Michael Gibbons^c, die den innerwissenschaftlichen am Regulativ der Wahrheit orientierten Diskurs mit großer Skepsis betrachten, setzen ja gerade auf die Öffentliche Debatte auf der Agora. Nun ist aber sogleich darauf hinzuweisen, dass die Frage nach der (Wieder)Herstellung eines öffentlichen Raumes, gerade auch unter Rückgriff auf den Begriff der Agora, ein anspruchsvolles Programm ist. Es verweist auf eine politikwissenschaftliche Debatte, die an Hannah Arendt anknüpfen kann und in der aktuell v. a. Zigmunt Bauman einen wichtigen und erhellenden Beitrag geleistet hat. Dieses Programm muss nicht nur dem Umstand Rechnung tragen, dass einerseits eine fortschreitende Trennung der (ökonomischen) Macht von der Politik zu konstatieren ist, wobei „die Macht des Kapitals (...) immer „irrealer“ (wird), gemessen an der Bedeutung, die Realität für Menschen besitzt, die nicht zur globalen Elite gehören und wenig Chancen haben sich ihr anzuschließen“. Vielmehr muss ein solches Programm auch eine Antwort darauf finden, dass die Agora als die Sphäre, in der sich nach dem Verständnis der alten Griechen in der Polis die Sphären des Privaten und des Öffentlichen treffen, heute auch dadurch destruiert wird, dass „das Öffentliche“ in ihr „seines eigenen separaten Inhalts beraubt“ wird und in unseren alltäglichen Talkshows nur noch aus einer „Anhäufung privater Schwierigkeiten, Sorgen und Probleme“ besteht, „zusammengeschustert“ ist aus „individuellen Sehnsüchten nach Beistand“, für die zugleich aber jede „Aussicht auf kollektive Mittel (fehlt), die beim Umgang mit individuellen Problemen und ihrer Lösung kollektiv einsetzbar wären“. „Um aus der Agora einen geeigneten Ort für autonome Individuen und eine autonome Gesellschaft zu machen, muss man gleichzeitig ihrer Privatisierung und Entpolitisierung Einhalt gebieten“, argumentiert deshalb Zigmunt Bauman: „Man muss die Übersetzung des Privaten ins Öffentliche wiederherstellen. Man muss den unterbrochenen Diskurs über das Gemeinwohl - was individuelle Autonomie sowohl erreichbar als auch erstrebenswert sein lässt – wieder in Gang bringen (auf der Agora, nicht nur in den Philosophie-Seminaren).“ Hinzufügen möchte man im Blick auf unsere heutigen Markt- und zunehmend weniger institutionell verfassten, neoliberal reregulierten Arbeitsgesellschaften, in denen der Raum der Arbeit in den beiden vergangenen Jahrhunderten zunehmend entprivatisiert worden ist, dass diese Agora allerdings auch kaum der Marktplatz, auch nicht die medial hergestellte Öffentlichkeit oder die des Internet sein kann. Es müsste wohl auch um die Öffentlichkeit der Räume wirtschaftlicher Produktion gehen. In den geschichtlich bislang erreichten Institutionalisierungsformen haben wir es hier ja bestenfalls mit Formen des Geltendmachens eines Anteils der Anteillosen und der Errichtung eines Raumes des Streites zu tun, die – politisch formuliert – einer gewissen Einschränkung absolutistischer Herrschaft entsprechen. Das „Feld für jene neue Politik (...), die im wesentlichen noch zu erfinden bleibt“, von dem Giorgio Agam-

ben spricht, dürfte jedenfalls ohne neue Ansätze auch zu einer Demokratisierung der Wirtschaft kaum hinreichend zu beschreiben und zu „beackern“ sein.

Und wenn von AutorInnen wie Helga Nowotny, Peter Scott und Michael Gibbons der epistemologische Kern der Wissenschaften grundsätzlich in Frage gestellt wird, stellt sich auch die weitere Frage, wodurch denn die spezifische Rolle der Wissenschaft gekennzeichnet sein soll, in der sie sich auf der Agora an der Erzeugung eines neuen robusten Wissens beteiligen soll. Die philosophische Debatte um Wahrheit und um eine gesellschaftliche Wahrheitspolitik wird damit erneut berührt. Ich möchte sie an dieser Stelle orientiert an einem Aufsatz von Wolfgang Seitter^{ci} zur Behandlung der Wahrheitsfrage bei Michel Foucault angehen. Wolfgang Seitter geht von zwei Sätzen Michel Foucaults aus: „Philosophie ist eine Bewegung zur Behandlung der Wahrheitsfrage, 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.“ und: „Mein Problem (war) ohne Unterlass und immer die Wahrheit, das Sagen der Wahrheit, das Wahrsagen (...) – und der Bezug zwischen dem Sagen der Wahrheit und den Formen der Reflexivität, Reflexivität von sich über sich“. Seine Argumentationslinie im Durchgang durchs Michel Foucaults Werk ist dann die folgende: (1) Es gibt zunächst ein frühes Wahrheitspathos: „Foucault verlegt (...) in seiner Analyse der Geisteskrankheiten den Akzent vom Wahrheitsdefizit auf die Ebene von Kräftekonflikten – beansprucht aber mit dieser Verlegung für sich eine Wahrheit, die er der offiziellen Wahrheit der Psychiatrien entgegensemmt, während er sich mit einer gewissen Wahrheit des Erlebens der Kranken verbündet“. Zu beobachten ist so: Ein Zurückdrängen der Wahrheit als Umkippen in eine wundersame Vermehrung der Wahrheit. (2) Damit verknüpft sich ein Verschwinden der Wahrheit (von einer ontologischen zu einer logischen Kategorie, zum Diskurs als „menschlichen Machenschaften mit der Wahrheit“): „Jede Gesellschaft hat ihr eigenes Wahrheitsregime, ihre allgemeine „Politik der Wahrheit“, das heißt sie akzeptiert bestimmte Diskurse, die sie als wahre Diskurse funktionieren lässt; es gibt Mechanismen und Instanzen, die eine Unterscheidung von wahren und falschen Aussagen ermöglichen und den Modus festlegen, in dem die einen oder anderen sanktioniert werden; es gibt bevorzugte Techniken und Verfahren zur Wahrheitsfindung, es gibt einen Status für jene, die darüber zu befinden haben, was wahr ist und was nicht“. (3) Dann aber gibt es eine Wiederkehr der Wahrheit: „Ausgerechnet die Wahrheit, deren ontologische Schwäche klargestellt worden ist, und deren Fremdheit und Unsicherheit gegen alle Aneignungs- und Versicherungsanstrengungen sich wieder und wieder herausstellt: ausgerechnet diese Wahrheit wird zur Instanz erhoben, deren unwahrscheinliche Mächtigkeit nicht nur nicht gelehnt werden kann, sondern deren Autorität man sich selber unterordnen soll, weil die Wahrheit alle möglichen Aneignungen

und Instrumentalisierungen zwar zulässt, aber auch überschreitet und sprengt und damit zu neuen Wahrheitspolitiken zwingt“. „Es geht nicht bloß darum, das Wahre zu wissen, sondern es auszusprechen. Die Seinsweise, zu der der Mensch sich verändern soll, liegt im „Wahres-Sagen“: In dieser Tätigkeit und Tugend, so argumentiert Wolfgang Seitter abschließend, hat Michel Foucault am Ende seines Lebens den Gipfel einer bestimmten antiken Wahrheitspolitik gesehen. Und er hat zumindest ein fernes Vorbild für eine heutige Wahrheitspolitik erblickt. Es ist Parrhesie.

Es würde sich lohnen an dieser Stelle erneut den Politikbegriff von Hannah Arendt^{cii} aufzunehmen: Am Beispiel der griechischen Polis sieht sie den politischen Raum der Freiheit als den Raum, in dem das freie zur Sprache bringen der Meinungen Anderer als Bereicherung der eigenen Sicht auf die Welt erlebt und genutzt werden kann. Und ganz ähnlich der Argumentation von Wolfgang Seitters findet sich auch hier der Bezug auf die Sokratische Mäeutik in der durch kluges Fragen im Dialog vorangetriebenen Suche nach wahren Einsichten. Am Beispiel des römischen Empire diskutiert sie daran anschließend die Entdeckung der Außenpolitik (*pacta sunt servanda*) als die Erfahrung, dass es – entgegen der im griechischen Denken gänzlich ausgeschlossenen Vorstellung politischen Handelns im Raum zwischen den einzelnen Städten - möglich ist, einen wachsenden Raum herzustellen, in dem die Assimilation anderer Kulturen zur Bereicherung der eigenen möglich wird. Dies erscheint dann eigentlich als ein infiniter Prozess. Vorausgehend/eingeschlossen ist allerdings immer auch die gewaltsame Unterwerfung dieser fremden Kulturen als erster Schritt - und Karthago als die erste Erfahrung davon, dass dies auf dieser doppelten Linie (Unterwerfung und Assimilation) nicht immer möglich ist. Es gelingt vielmehr immer nur gegenüber schwächeren politischen Entitäten um das Imperium herum (und auch gegenüber den Germanen später nicht, weil man hier gewissermaßen keine politische Entität als äußeres Gegenüber hat). Das Gemeinsame zwischen der griechischen nur innen- und der römischen auch außenpolitischen Vorstellung von Politik ist dabei: Es handelt sich immer um einen Prozess der stetigen Erweiterung von Perspektiven Anderer (vieler subjektiver Wahrheiten sozusagen). Dieser Prozess erweitert eine gemeinsam teilbare Perspektive und reichert sie an. Man kann – zumal im Blick auf die aktuellen Erfahrungen mit dem modernen „Empire“ unserer Tage - Roms Aufstieg zur Hegemonialmacht sicherlich auch ganz nüchtern als ein Ergebnis von „Ausscheidungskämpfen“ und als Beispiel für einen „furor hegemonialis“ sehen, wie dies Norbert Elias in seinen „Beobachtungen zur Entwicklung der Menschheit am 40. Jahrestag nach dem Ende eines Krieges“^{ciii} getan hat. Aber man sollte der gleichermaßen sehr nüchternen politischen Philosophin Hannah Arendt hier dennoch keine idealistische Überhöhung vorwerfen. In dem zitierten Manuskript aus ihren nachgelassenen Schriften geht es ihr darum, die mit

dem Entstehen von Außenpolitik verknüpfte Idee, und damit praktisch werdende Möglichkeit, herauszustellen, dass andere, fremde Kulturen erst in diesem neuen Rahmen von Politik als Bereicherung eigener, kulturell geprägter und begrenzter Lebenswelt begriffen werden können. Dass diese Idee angesichts der bis heute „stehenden Institution“ des „ gegenseitigen Mordens der Völker“, von der Norbert Elias spricht, deshalb noch lange nicht für die Wirklichkeit menschlichen Zusammenlebens bestimmt geworden ist, spricht ja eher dafür, wie Hannah Arendt, den Ursprüngen dieser Idee nachzuspüren und dann in der Tradition der Aufklärung - mit Immanuel Kant etwa, der für Hannah Arendts Denken zweifellos sehr wichtig ist – über die Bedingungen des Wirklich Werdens eines „Ewigen Friedens“, nach innen wie nach außen, weiter nachzudenken.

Ein kleiner Essay bietet dafür nicht den Raum. An seinem Schluss lassen sich aber einige Fragen zusammenfassen, die weiterführendes Nachdenken einbeziehen müsste.

Wenn wir als Ausgangspunkte festhalten können:

- (1) dass die seit dem Zeitalter der Revolutionen aufgeworfenen Frage nach der Verfassung der Gesellschaft der Vielen als einer institutionellen, stetig zu erweiternden Befestigung des Raums der Politik im Sinne eines Raums des Streits und der Freiheit für Alle theoretisch wie praktisch immer noch unzureichend gelöst ist,
- (2) dass darüber hinaus zeitlich wie räumlich begrenzte Fortschritte, am ausgeprägtesten vielleicht nach der Mitte des 20. Jahrhunderts, immer wieder von Prozessen neuer sozialer Spaltung und der Erosion schon erreichter institutioneller Vorkehrungen der Teilhabe Aller an, oder aber auch ihrer Freiheit von Politik bedroht sind,
- (3) dass das Handeln von Berufspolitikern im Rahmen institutionalisierter politischer Räume – die nach innen als Räume mit mehr oder weniger weitgehenden politischen Freiheiten und sozialen Sicherheiten gelten mögen, nach außen aber noch immer mit in weiten Bereichen nicht oder wenig demokratisierten Gesellschaften zu tun haben – zugleich immer noch ein Handeln im Rahmen von, institutionell gerade verdeckten, „Machtspielen“ ist, entsprechenden Zwängen und Regeln unterworfen und durch sie begrenzt,
- (4) dass die Fähigkeit zu politischem Handeln, als einem Handeln, das partiale (Gruppen-spezifische, ökonomische, machtpolitische usw.) Interessen zu übersteigen vermag, deshalb gerade den BerufspolitikerInnen enge Grenzen setzt und daher fortgesetzt der Selbsttätigen Teilhabe der Vielen bedarf,
- (5) dass diese Einzelnen Vielen selbst erst und allein im Rahmen jenes politischen Raums des Streits und der Freiheit - der ohne ihr selbsttätigtes Handeln im Rahmen vielfältiger,

schon bekannter und immer wieder neu zu erfindender und zu erprobender, Formen aktiver Beteiligung an Politik nicht entstehen und weiterentwickelt werden kann – zu jenen aufgeklärten Citoyens werden können, derer eine demokratisch verfasste Gesellschaft bedarf

- (6) und dass sich die Voraussetzungen hierfür in den modernen, zunehmend als postindustriell bezeichneten, industriellen Arbeitsgesellschaften fortschreitend verändert haben, in ihnen die rechtlich privat verfasste Sphäre der Arbeit immer mehr zu einer gesellschaftlichen Veranstaltung geworden ist und die Praxis der vergesellschafteten Individuen immer weniger im Sinne der Arendtschen Unterscheidung von Arbeiten, Herstellen und Handeln verstanden werden kann und vielmehr im Sinne eines weit gefassten Arbeitsbegriffs verstanden werden sollte,

dann ist die Frage aller Fragen in Bezug auf die Politik als einen immer wieder neu und immer wieder erweitert herzustellenden Raum der Freiheit und des Streites eine Frage, deren Beantwortung am Ende Bild und Gewicht der Berufspolitiker verändern und für den politischen Prozess der Gesellschaft relativieren muss. Dabei geht es heute in den bereits demokratisch verfassten Gesellschaften nicht um Prozesse der Befreiung nach dem Bild der Revolutionen des Jahrhunderts der Revolutionen, von dem Hannah Arendt spricht. Eher müsste man davon sprechen, dass es um einen neuen Vermittlungszusammenhang zwischen schon institutionalisierter Politik, die wie hier argumentiert wird, zunehmend von Erosionsprozessen betroffen ist, und dem unmittelbaren politischen Handeln der Vielen geht. Man könnte auch, wie Frieder Otto Wolf im Kontext einer Philosophie der Befreiung, von einem neuen Zusammenwirken von neuer „primärer“ und schon institutionalisierter „sekundärer“ Politik sprechen. Möglich ist eine damit intendierte Veränderung, und Relativierung, des Handelns der Berufspolitiker allein durch das Selbertun der einzelnen Vielen. Damit aber stellt sich die Frage danach, ob und in welcher Weise die Prozesse individueller Bildung in den verschiedenen gesellschaftlichen Sozialisationsräumen von Familie, Kindergarten und Schule über die berufliche Bildung und Weiterbildung sowie Arbeit in kooperativen Zusammenhängen und in Form zunehmend verwissenschaftlichter oder jedenfalls durch Wissenschaft geprägter Tätigkeiten nicht doch immer wieder verbesserte Voraussetzungen dafür schaffen, dass ein entsprechendes Selbertun der einzelnen Vielen in einer solchen Gerichtetheit heute besser möglich ist – besser jedenfalls als in jenen gescheiterten Versuchen der Vergangenheit, die der literarische, philosophische und wissenschaftliche Blick zurück uns immer noch am ehesten als das Scheitern von Illusionen zeichnet, von denen er uns aber immer nur dann ein Bild zu entwerfen vermag, an das wir selbst reflektierend und handelnd anknüpfen können, wenn er die Hoffnungen und Träume, die in diesen Versuchen doch auch wirklichkeitsprägend ge-

worden sind, immer wieder von neuem verlebendigt. Der Traum der Welt von sich selbst, der ja nur einer von Menschen von und in ihrer Lebenswelt sein kann, kann so dereinst vielleicht doch in einem Raum der Politik Gestalt gewinnen, in dem allen eine Agora zugänglich ist, die sich am Ende doch wieder die Philosophie aus der Akademie zurückholt und auch die bildenden Künste in ihrem engen Rückbezug auf die Polis ein Stück weit in sich selbst wieder herein nimmt. Nelson Mandelas Rede vor dem Deutschen Bundestag, die die Weimarer Klassik als Herausforderung gegenwärtiger Politik neu in Erinnerung rief, wäre in diesem Sinne ein Vorschein von Möglichkeiten, von denen die Alltagspolitik vieler Berufspolitiker gerade heute Lichtjahre entfernt scheint.

4.5. Zusammenfassung

Die Reflexionen, denen ich in diesen drei Essays nachgehen wollte, behandeln sehr unterschiedliche Zugänge zur Wirklichkeit. Sie sind deshalb am Ende auch nicht einfach zu verknüpfen. Andererseits stehen sie nicht unvermittelt nebeneinander. Für mich als Autor sind sie verschiedene, mir besonders wichtige, Zugänge, die ich in meinem Leben gebrauche und in unterschiedlichem Grade professionalisiert habe. Anderen mögen einzelne dieser Zugänge fern liegen und andere wichtiger sein, aber über „spontane Philosophien“ verfügen wir alle, mit wissenschaftlichem Denken sind wir in unserer von den Wissenschaften geprägten Welt alle auf die eine oder andere Weise berührt, und auch wenn etliche Zeitgenossen die Freiheit von der Politik bevorzugen mögen, der gesellschaftliche Raum, in dem wir leben, ist politisch verfasst, und betroffen sind wir von dieser politischen Verfasstheit unseres gesellschaftlichen Zusammenlebens und von der derzeitigen Erosion der alten Verfasstheiten der Arbeitsgesellschaften aus der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts allemal. Und all dies verschränkt sich in jedem einzelnen Leben. Es etwa systemtheoretisch sorgfältig auseinanderzulegen und dann jeweils nur noch für sich vertiefend zu betrachten, setzte die Entscheidung voraus, eben von uns als einzelnen Vielen abzusehen, die diese Welt durch ihr Handeln, wechselnd in unterschiedlichen Teilsystemen, täglich neu herstellen. Die analytische Unterscheidung mag gelegentlich geschärzte Blickwinkel herstellen können. Wenn wir aber das in-der-Welt-sein und das Welt-Haben von Menschen zum Fokus unserer Betrachtung machen, und wenn wir dabei auch immer unsere eigenen Erfahrungen in unserer Lebenswelt im Blick haben, müssen wir aber auch über den Zusammenhang unterschiedlicher Zugänge nachdenken. Systematischer über den wechselseitigen Bezug der hier gewählten

drei Zugänge aufeinander nachzudenken, ist deshalb Gegenstand dieser abschließenden Betrachtung.

Ich habe begonnen mit dem Nachdenken über höchst subjektive, künstlerisch gestaltete Erfahrungen und Empfindungen von unserer Welt, die die Poesie intensiver und schärfer, als wir sie leben können, zum Ausdruck zu bringen vermag. Es geht um Gestaltungen in einem Raum, in dem Subjektivität, Phantasie und die Auseinandersetzung der Einzelnen mit der Produktion und den Produkten poetischer Arbeit einen großen Stellenwert haben. Ich habe mich im zweiten Schritt mit Versuchen eines systematisch besseren Verstehens, dieses In-der-Welt-Seins im Wege philosophischen Denkens, auseinandergesetzt. Es geht um große „Denkgebäude“, um Voraussetzungen und Grenzen von Erkenntnis, um Wahrheiten. Dabei zeigt sich, dass wir zwar immer mit gesellschaftlich als wahr geltenden Gegebenheiten konfrontiert sind und dass ein philosophisches Denken diese Wahrheitspolitiken kritisch aufbrechen kann, dass uns aber auch das philosophische Denken keine sicheren, und schon gar nicht letzte Wahrheiten zu erschließen vermag. Aber immerhin ermöglicht uns dieses philosophische Denken größere Klarheit über dieses Wir und Ich, von dem da die Rede ist. Den Menschen in seiner exzentrischen Positionalität als aufwühlend unergründliches Wesen zwischen Engel und Tier, das seine Gründe immer noch vor sich hat, führt uns die Philosophische Anthropologie in aller Nüchternheit vor Augen. Es ist dasselbe Gesichtsfeld, „das in das unergründliche Wohin geöffnet ist, aus dem Philosophie und Politik im wagenden Vorgriff (...) den Sinn unseres Lebens gestalten“, wie Helmuth Plessner sagt. Im dritten Essay führt der Bogen folgerichtig zu der Frage nach den Möglichkeiten der Gestaltung unseres menschlichen Zusammenlebens im Raum der Politik. Hier bewegen wir auf dem Boden von Sozialwissenschaft, die sich, wie alle Wissenschaften, begnügen müssen „mit jenen vorläufigen und begrenzten Wahrheiten, die sie gegen die alltäglichen Anschauungen und gegen die intellektuellen Lehrgebäude durchzusetzen vermag“ und die doch allein „die einzigen rationalen Mittel bereitstellen, um die der Freiheit, d.h. dem politischen Handeln verbliebenen Spielräume, auszuschöpfen“, wie Pierre Bourdieu im Postscriptum seiner Analysen über „Das Elend der Welt“ schreibt.^{civ} Aber im gleichen Augenblick, in dem wir diese rationalen Mittel zu ergreifen suchen und dabei gewärtig werden, dass es in unserer gesellschaftsverändernden Praxis doch auch immer um die Nutzung von unterschiedlichen Wirklichkeitszugängen, zum Beispiel im Medium aller drei hier behandelter Zugänge auf und Rekonstruktionen von gesellschaftlicher Wirklichkeit geht, in dem wir bei Nutzung der rationalen Mittel der Wissenschaft zum Zwecke der Gewinnung von Orientierung, letztlich für politisches Handeln, uns auch allgemeinerer Voraussetzungen bedienen, über die wir uns im Wege philosophischer Reflexion Rechenschaft ablegen können, und darüber hinaus höchst subjektive Empfindun-

gen und Motive im Spiel sind, die sich u. a. in künstlerischen Formen ausdrücken, können wir nicht umhin, deren im Vergleich zu unserem alltäglich gelebten Leben im Medium der Poesie mögliches intensiveres und schärferes Empfinden auch in unser gelebtes Leben hereinzuholen.

Die Dinge sind sehr verwickelt: Wirkliche Prozesse von Befreiung im Raum der Politik scheinen z. B. geradezu dadurch gekennzeichnet, dass sie auch Elemente von Poesie in das gelebte Leben hereinholen. Jacques Rancière verweist darauf im Hinblick auf Beispiele des politischen Zusammenhandelns vieler, das er im Übrigen als Politik der im weitesten Sinne polizeilich verfassten herrschenden Ordnung gegenüberstellt. Die großen, viele Stunden dauernden Reden eines Fidel Castro auf dem Platz der Revolution in Havanna in den ersten Jahren nach der Kubanischen Revolution könnten einem auch in den Sinn kommen. Diese Reden sind bisweilen durch solche Momente gekennzeichnet, wie Ernesto Cardenal sehr treffend herausgearbeitet hat^{cvi} – und sie sind zugleich ganz nah an jenem Punkt, an dem diese Form der Massenbewegung umschlagen kann in populistische Verführung und in jene Dialektik von Masse und Macht, von der Elias Canetti geschrieben hat.^{cvi} Jedenfalls geht es zum Zeitpunkt dieser Reden auch schon um die Durchsetzung einer neuen Herrschaftsordnung mit zunehmend diktatorischen Zügen, die sich in wichtigen Teilen in einem hinter diesen großen öffentlichen Reden verborgenen gesellschaftlichen Raum vollzieht.

Zugleich ist die Politik als Raum der Freiheit und des Streites dadurch gekennzeichnet, dass dieser Raum für diejenigen, die an ihm teilhaben sollen, derart institutionell festgelegt ist, dass sie in ihm in einem politischen Prozess, der es gestattet partiale Einzelinteressen zu übersteigen, gemeinsam als Gültig oder wahr Erkanntes herausarbeiten. Freiheit der Bürger des politischen Gemeinwesens und Wahrheit im Sinne von so etwas wie einer gesellschaftlichen Wahrheitspolitik sind insofern immer zwingend aufeinander verwiesen und das mäeutische Verfahren des Sokrates ist der Weg, diesen inneren Zusammenhang zu realisieren. Es ist Kennzeichen auch jener unabgeschlossenen, in sich immer bewegten „Sprache der Poesie, in der jedes Wort gewogen wird“ und in der uns in einer ihrer Formen, das Kunstschöne begegnet, das jenes Schöne sein mag, das Schöne, von dem Rainer Maria Rilke in den Duineser Elegien sagt, es sei „nichts als des Schrecklichen Anfang, den wir gerade noch ertragen“, und das für Heiner Müller in seinem Gedicht „Bilder“ „das mögliche Ende der Schrecken“ ist. Es ist Merkmal der von der Polis abgehobenen, im Raum der Akademie angesiedelten Philosophie, dass sie zunächst als etwas hochgradig Öffentliches und Politisches gedacht wird. Dieses Nachdenken im Raum der Philosophie, dieses meditieren und sich Besinnen auf besondere wie allgemeine Fragen unseres Lebens mit den Mitteln der Poesie

sind aber beide auch rückbezogen auf das Handeln des Zoon Politikon. Und das je eigene Entscheiden und Handeln im Raum der Politik wird schließlich erweisen müssen, wie es sich mit dem Schönen verhält – als möglicher Anfang einer Neuen durch unsere menschliche „Einbildungskraft“ gestaltete Welt oder als immer gleicher schrecklicher Beginn der Prozesse „fühlloser Notwendigkeit“. Gestaltende politische Prozesse lassen sich dabei immer nur denken als Prozesse des Zusammenhandelns der einzelnen Vielen. Zuletzt erfordern sie aber immer auch individuelles Nachdenken, sich Besinnen, Entscheiden und Handeln.

Was sich also als ein Prozess der Befreiung denken lässt, bedingt das Zusammenspiel der verschiedenen Wirklichkeitszugänge. Kunst, hier Poesie, als Raum der Ausgestaltung höchst subjektiver Empfindungen und Erfahrungen in historisch konkreten Gesellschaften und im Hinblick auf allgemeine Gegebenheiten menschlicher Existenz und ebenso im Gegensatzbereich der Philosophie zu begründende Überzeugungen spielen darin eine wichtige und unverzichtbare Rolle. Und insofern Prozesse der Befreiung immer auch als Prozesse des Zusammenhandelns vieler Einzelner gedacht werden müssen, können wir es hier auch mit höchst heiklen Entwicklungen zu tun bekommen. Der Prozess der Befreiung, nicht nur als Kampf „nicht für die Menschenrechte des Volkes, sondern für die Gottesrechte der Menschen“ und in der sicheren Erwartung der Stiftung einer „Demokratie gleichherrlicher, gleichheiliger, gleichbeseligter Götter“ ist bekanntlich allzu oft umgeschlagen in Entwicklungen, in denen die „Revolution ihre Kinder frisst“.

Die Herstellung eines Raumes der Freiheit bedingt dessen Befestigung im Wege der Institutionalisierung. Dies ist in den fortgeschrittenen westlichen Ländern in mehr oder weniger weitgehendem Maße gelungen, und zugleich sind die Resultate solcher Institutionalisierungsprozesse immer auch bedroht. Zum einen, weil sie in der Tat von jeder neuen Generation immer wieder neu angeeignet und in diesem Zuge vielleicht auch immer wieder modifiziert, spezifisch erweitert werden müssen, wie schon Thomas Jefferson ganz selbstverständlich konstatiert und wie sie Franklin Delano Roosevelt 1944 als „Second Bill of Rights“ beschworen hat, zum anderen, weil in einer Welt, die nicht das allenfalls zu erträumende „Reich der Freiheit“, sondern immer noch eine von den Notwendigkeiten einer Arbeitsgesellschaft durchzogenen Wirklichkeit bleibt - mit all dem Reichtum und den Füllen, die uns, im Kunstgenuss gesteigert, zugänglich werden, aber eben auch mit den Härten und Grenzen, denen wir als Naturwesen unterworfen bleiben – auch immer wieder die Auseinandersetzung und der Kampf um diesen politisch verfassten Raum erforderlich ist, wie auch der Kampf darum, dass alle an ihm gleichberechtigt teilhaben können. Gegenwärtig ist es die fortschreitende Ökonomisierung aller gesellschaftlichen Verhältnisse in einer ganz spezifischen neoli-

beral ausgestalteten Form der Herstellung eines kapitalistischen Weltmarktes, die mit dem höchst schillernden Begriff der Globalisierung belegt wird, die den historisch erreichten Stand einer politischen Verfassung menschlichen Zusammenlebens, orientiert am idealtypischen Bild der griechischen Polis erodieren lässt und seine Ausweitung über die Länder der Triade hinaus immer schwieriger stabil möglich macht.

Und schließlich sind in diesem politischen Raum Freiheit und Wahrheit wechselhaft aufeinander verwiesen. Die Freiheit des Austausches und Streites unterschiedlicher Meinungen hat hier ebenso ihren Ort, wie der Streit um philosophische Einsichten und wissenschaftlicher Erkenntnisse hierauf rückbezogen bleiben muss. Dabei mag uns das philosophische Denken darüber belehren, dass es hier nicht um absolute Wahrheiten geht, die einstmais die Religionen zu verkünden und für weltliche Ordnungen verbindlich zur Geltung zu bringen beansprucht haben, ein Anspruch, der in spezifischer Weise von den modernen Naturwissenschaften als ihr, nicht zureichend reflektiertes, Erbe mit geführt worden ist und so auch in den zunächst nach ihrem Wissenschaftsverständnis entwickelten Gesellschaftswissenschaften mit geführt wurde, etwa zu den Zeiten als der Sozialismus seinem Anspruch nach von der „Utopie zur Wissenschaft“ werden sollte. Aber Philosophie und Wissenschaft liefern uns beide keine letzten Wahrheiten, sondern vielmehr die Reflexion allgemeiner Voraussetzungen der Verständigung über das, was als Wahr gelten soll (Philosophie) und gesicherte Regeln und akkumuliertes Wissen sowie entfaltete theoretische Modelle darüber, was zu einem je spezifischen Zeitpunkt im Kontext je spezifisch begrenzter Gegenstandsbereiche als wahr gelten kann (Wissenschaft).

Wir können heute wohl sagen, dass wir in dieser Hinsicht mit der Entwicklung der Moderne mit ihren philosophischen und spezialwissenschaftlichen Erkenntnisfortschritten auf einem besser gesicherten Terrain stehen als frühere Generationen, auch wenn es zweifellos so ist, dass mit dem angewachsenen Wissen die Zahl der neuen Fragen, die wir an unsere Lebenswelt richten, mindestens im gleichen Maße zugenommen hat. In Bezug auf den hier in letzter Konsequenz interessierenden Gegenstandsbereich der Politik kommt dann aber alles darauf an, ob und wie wir die Frage beantworten können, wie wir, sofern wir am Ziel einer erweiterten Befestigung dieses Raums des Streites und der Freiheit für Alle festhalten wollen, den Geschmack an den Herausforderungen und dem Genuss solcher freier Betätigung wieder neu wecken können. Denn nur wenn dies gelingt, wird sich der „katastrophale Gedächtnisschwund“ vermeiden lassen, von dem Hannah Arendt für die Zeit schon bald nach der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung spricht und werden Dichter nicht erneut den Stoßseufzer Heinrich Heines aussprechen müssen: „Oh Freiheit, du bist ein böser Traum!“

5. Unsere riskante Freiheit in Anspruch nehmen

5.1 Ideologie und Ideologiekritik

5.1.1 Ideologisch verzerrte Blicke auf die soziale Wirklichkeit

Drei Essays in diesem Band zielen mehr oder weniger ausdrücklich auf eine Kritik ideologischer Sichtweisen, auf Affirmationen oder verstiegene Überschreitungen von unserer sozialen(n) Wirklichkeit. Ein vierter berührt das Thema etwas weniger auffällig. Dabei könnte man in den ersten drei Essays, so etwas wie eine gestufte Abfolge in der Behandlung von heute für uns alle höchst bedeutsamen ideologischen Phänomenen sehen. Es geht in ihnen (1) um den Sport als Ideologie, (2) um eine gesellschaftswissenschaftliche Großtheorie, die uns den Traum einer „endlos verfestigten Ordnung“ träumen lassen will und (3) schließlich um die mit den modernen Technikutopien - in denen uns die Naturwissenschaften als Erben der vor ihnen die vermeintlich absolute Wahrheit verkündenden Religion entgegentreten – verknüpften Träume von der Ewigen Dauer unserer tatsächlich doch endlichen Existenz, in der wir unser Leben nicht haben sondern es vielmehr an und mit uns geschieht. Der vierte Essay ist einer, in dem Ideologie eher als eine Gefahr erscheint. Denn David Richard Precht hält sich bei der Suche nach Antworten auf seine Frage, wer wir sind und ob und wie wir vielleicht anders handeln könnten, „soweit es irgend geht an die naturwissenschaftlich fassbaren Erklärungsdimensionen (...) was einem pragmatischen Biologismus gleichkommt“. Die Gefahr liegt dann darin, dass die Möglichkeiten, die uns unsere human-biologischen Bedingungen eröffnen und die Grenzen, die sie uns ziehen, allzu schnell als durch ein evolutionär vorgegebenes Grundmuster festgeschrieben erscheinen. Stattdessen wären sie als Möglichkeitsräume zu begreifen, die durch „historische Taten und Strukturen“ der menschlichen Gattungswesen immer erst noch herauszufinden sind, weshalb wir mit einer prinzipiell nie abschließbaren Zukunftsoffenheit unserer Geschichte leben und diese unsere Zukunft eben gestalten müssen. Mein Essay zu Christa Wolf setzt sich dann mit deren Reflexionen zu historisch bekannten, seit über 3000 Jahren immer wieder patriarchal geprägten Gestaltungsversuchen und mit ihrem an innere Schmerzgrenzen röhrenden selbstkritischen Blick auf den historisch gescheiterten Versuch, mit dem „Realsozialismus“ einen historisch weiterführenden Schritt in der sozialen Entwicklung unserer Gattungsgeschichte zu bewerkstelligen.

Da das Thema der Ideologie in der Abfolge dieser Essays einige Bedeutung erlangt, erscheint es mir angemessen, ihm im Schlussteil dieses Buches auch systematisch entsprechenden Raum zu geben. Ich will deshalb in diesem Essay zunächst einleitend noch einmal die genannten ideologischen Aspekte hervorheben, die in den drei zuerst von mir genannten Essays berührt werden, um danach den Begriff der Ideologie selbst etwas systematischer zu behandeln.

Im Kapitel 2.2. ist ganz ausdrücklich von „Sport als Ideologie“ die Rede, einer Ideologie, die die Pathologien unserer Gesellschaft zugleich spiegelt und verhüllt, Schein- und Gegenwelt ist. Im Maße, so habe ich argumentiert, wie heute aus einem überdrehten, sich scheinbar selbst beschleunigenden gesellschaftlichen Prozess heraus, dessen treibender Kern die entfesselte Ökonomie der Gesellschaft ist, solche Pathologien entstehen und u. a. Depression zur Volkskrankheit geworden ist, die weithin verdrängt wird, wird nun aber eben der Sport von all denen benötigt, die ihr Alltag aufzureiben droht. Er ist als Gegenwelt Scheinwelt. Er überspielt noch den konkurrenzgetriebenen Wettstreit aller gegen alle, und er inszeniert ihn immer wieder als regelgerechtes Spiel, an dem wir alle teilhaben sollen – wenigstens als Zuschauer, als Kulisse, als Fans, die ihrerseits die professionellen Berichterstatter in den Medien benötigen, die wie der antike Chor die auf der Bühne agierenden Helden kommentierend begleiten. Und weil das so ist, deshalb ist der Augenblick, in dem der Spiegel dieser Schein- und Gegenwelt für einen kurzen Augenblick einen tiefen Riss bekommt, für alle, die an ihr teilhaben, schlachtweg erschütternd.

Kapitel 3.1. behandelt demgegenüber eine soziologische Großtheorie, die v. a. in den 1990er und 1990er Jahren Karriere gemacht hat, weil sie - viele nach den Enttäuschungen der Marxrezeption der 1970er Jahre überzeugend - mit dem Anspruch einer neuen und überlegenen wissenschaftlichen Fundierung der Erkenntnis sozialer Wirklichkeit aufgetreten ist. Dabei haben wir es hier nicht mit einem biologistischen Konzept zu tun – also der Übertragung scheinbar evolutionär vorgegebener Grundmuster (des Verhaltens von Primaten oder auch anderen Lebewesen) auf die Entwicklung menschlichen Zusammenlebens und menschlicher Gesellschaften – wohl aber mit der Übernahme entsprechender Evolutionsprinzipien auf den Gegenstand der sozialen Evolution selbst. Dies gelingt Luhmann dadurch, dass er - letztlich im Interesse der Geschlossenheit des theoretischen Erklärungs-modells, oder wie er gelegentlich sagt, aus „theoriestrategischen Gründen“ - mittels des der modernen biologischen Evolutionstheorie von Humberto Maturana und Francesco Varela entlehnten Begriffs der Autopoiesis. Er überträgt diesen Begriff - in einem Analogieschluss zu den biologischen Systemen erster und zweiter Ordnung, also zu ein- oder mehrzelligen Lebewesen -,

die er als gleichermaßen geschlossene Systeme begreift und zugleich zu den wahren Subjekten sozialer Evolution erklärt. Die einzelnen Menschen als immer gesellschaftlich konstituierte Individualitäten werden im gleichen Zuge also als diejenigen eskamotiert, die durch ihr Handeln – nicht ihr Verhalten, denn erst im Handeln kommen Leidenschaften und Vernunft, also unsere „Mitgift“ als aus evolutionären Prozessen hervorgegangenen Naturwesen und unsere menschliche Vernunft als das Neue uns von allen Tieren unterscheidende am vorläufigen Ende dieser Evolution begrifflich zusammen – durch ihre Taten also, als Einzelne und im Zusammenhandeln der Vielen, neue Prozesse und Strukturen als Möglichkeitsraum weiterer Entwicklung hervorbringen. Man könnte so auch sagen, dass Luhmann mit seiner Systemtheorie ganz in der Traditionslinie der konservativen Soziologen Paul Freyer, Arnold Gehlen und Helmuth Schelsky steht. Er ordnet sich hier ein, indem er das antiaufklärerische, biologistische Konzept des Menschen als „Mängelwesen“ (Gehlen), das sozialer Institutionen zu seinem Leben und Überleben bedarf, wobei sich diese Institutionen rationaler Gestaltung prinzipiell entziehen, gewissermaßen auf ein abstrakteres theoretisches Niveau hebt. Indem er die Soziologie durch die analoge Verwendung des Konzepts der Autopoiesis - also der Selbststeuerung geschlossener biologischer Systeme, eben der Ein- und Mehrzeller, die im kognitiven Bezug auf ihre Umwelt in der Tat nie direkten Außenkontakt haben sondern sich immer nur ein mehr oder weniger zutreffendes, und dann evolutionäre Vorteile bietendes Bild dieser Umwelt machen können – selbst zu einer Art biologischer Evolutionstheorie macht, kann er den Menschen zu etwas erklären, das außerhalb des Gegenstandes seiner Theorie liegt. Er ist für die Soziologie eine unbestimmte Restgröße, bleibt im Übrigen der Psychologie überlassen und wird dann wieder praktisch durch das „Zauberwort“ der „Interpenetration von sozialem und psychischem System“, also durch ihre wechselseitige Durchdringung, wieder in die von den Soziologen zu beobachtende Wirklichkeit eingeführt - denn diese ist nun einmal ohne die in ihr handelnden Menschen nicht zu haben, wie uns jede Alltagserfahrung lehrt. Der Kunstgriff besteht nun aber darin, dass dieses Handeln – aus der Sicht der Theorie, die nun durch theoriestrategische Kunstgriffe zu einem geschlossenen Ganzen geworden - für die weitere, immer nur evolutionär zu denkende Entwicklung eben nichtig geworden ist. Relevant ist allein die Autopoiesis der in der Theorie zu einem geisterhaften Leben erweckten sozialen Systeme, die sich in ihrer Eigenlogik weiter entwickeln und - so der Anspruch der Theorie, oder richtiger wohl der Theoretiker, die sich selbst als privilegierte Vordenker dieser sozialen Evolution begreifen - in dieser Entwicklung auf Dauer gestellt werden sollen

Wir haben so (1) beim Sport als Ideologie von den Menschen, als immer nur als gesellschaftliche Individuen zu denkenden, begonnen. Sie können sich mittels des Sports gegenüber einem von äußeren Sinngebungen entleerten, insofern sinnlosen Selbstlauf gesellschaftli-

cher Verhältnisse ablenken und blenden lassen, indem sie bestimmte wirkliche oder unterstellte Momente dieses Selbstlaufs (Leistungsprinzip und Leistungsgerechtigkeit, Chance der Selbstverwirklichung und der Erreichung von persönlichem Glück) und bestimmte Bedürfnisse als Einzelne (Körperlichkeit, Anerkennung, Überschaubarkeit, demokratische Mitsprache) in einer Art „realen Kunstwelt“ zu einer heilen Welt zusammen fügen. Wir sind weiter (2) zur Systemtheorie als einem zur Theorie „geadelten“ Bild einer Gesellschaft gekommen. In ihr ist der Mensch als Restgröße gänzlich verschwunden. Es geht allein um die Dauerhaftigkeit einer mit den ausdifferenzierten sozialen Systemen erreichten Entwicklungsstufe sozialer Evolution. Leidenschaften und Interessen von Menschen, die darin höchst unterschiedlich ausgelebt werden oder zur Geltung kommen können, spielen im theoretischen Modell, anders als in der Wirklichkeit, keinerlei Rolle und die Exklusion vieler aus dieser so gedachten sozialen Evolution ist ihren Vordenkern kein Problem. Schließlich landen wir (3) bei der Technikutopie des R. Kurzweil, also bei einem ideologischen Bild unserer sozialen Wirklichkeit und ihrer perspektivischen weiteren Entwicklung, das sich weder einen ernstlichen Begriff vom Menschen machen muss - auch wenn das Buch im Untertitel fragt, was vom Menschen bleibt - noch von der Gesellschaft, in der er lebt oder zukünftig leben wird. Wir haben es hier mit einem ideologischen Denken zu tun, dass in seiner Engführung auf eine neue, zukünftige technische Intelligenz, schlicht alles hinter sich lässt – und zwar unreflektiert und vermutlich unbegriffen – was uns Menschen als mit Leidenschaft und Vernunft begabten Repräsentanten einer noch nicht allzu lange erreichten „Stufe des Organischen“ (H. Plessner) auszeichnet. Und weil es sich bei dieser neuen „softwareresidenten“ Intelligenz um etwas handeln soll, bei dem prinzipiell alles mit allem Verknüpft, jederzeit heruntergeladen oder auch wieder gesondert werden kann – ohne dass eine wirkliche Vorstellung davon entstehen kann, was dieses, eigentlich nur gottgleich zu denkende Etwas denn nun wirklich darstellen soll – verschwindet in dieser technikzentrierten Utopie mit den Individuen zugleich auch deren gesellschaftlicher Charakter. Für die stattdessen in Aussicht gestellte Ewigkeit darf eben kein Preis zu hoch sein.

Bei Richard David Precht (Kapitel 3.3.) finden wir - im Kontrast zu den großen, eben als ideologiehaltig charakterisierten theoretischen oder utopischen Entwürfen - die unprätentiose Verknüpfung von grundlegenden philosophischen Fragen und neuerer empirischer Forschung. Anhand einschlägiger berühmter „Denker“ sowie Ergebnissen moderner Forschung liefert unser Autor Texte, die sich zunächst einmal sehr wohltuend von den vermeintlich geschlossenen großen Theorien oder utopischen Entwürfen abheben. Die Antworten, die man findet, verstehen sich am ehesten als Angebote. Der Leser wird zum Mitdenken eingeladen.

Der durchgehende Blickwinkel ist einer, der uns „den Menschen“, also uns selbst, als Produkt einer sehr langen biologischen Evolution und damit als ein soziales Tier nahebringt, dabei aber gegen mancherlei sozialdarwinistische Deutungsangebote früherer Zeiten argumentiert, gestützt auf Ergebnisse der neueren Forschung. Unsere genetisch auch in uns angelegten Fähigkeiten zu sozialem Verhalten, Empathie, Kooperation und auch Solidarität werden in den Vordergrund gerückt – nicht ohne die ambivalenten Effekte dieser Anlagen im Kontext der Anpassungswänge und –bereitschaften im Leben unserer fortgeschrittenen tierischen und ersten menschlichen Verwandten in Gruppen und Horden immer wieder herauszuarbeiten. Was aber so aus dem Blick gerät, ist der Mensch als zeigende und urteilende Person, die in Beziehungen zu Anderen gestellt seine Lebenswelt als einen Raum der Öffentlichkeit aufzuspannen vermag, an dem nur Menschen als Subjekte teilhaben.

Unser Autor reflektiert dies kaum und springt, von seinen Einsichten in unsere evolutionäre Bedingtheit ausgehend, ziemlich unvermittelt in unsere Gegenwart des Zusammenlebens, -arbeitens und -handelns in höchst komplexen Gesellschaften, in denen es neben Familien, Clans, kleinen Gruppen oder Gemeinschaften eben auch Massenphänomene gibt sowie ganz spezifische gesellschaftliche Phänomene, die man etwa als hoch abstrakte Regeln und Regelsysteme bezeichnen kann, wie sie uns in Gestalt von Organisationen, Institutionen, Staaten oder auch systemischen Prozessen, je nach bevorzugtem theoretischen Erklärungsmodell, begegnen. Die zuvor kritisierte Systemtheorie habe ich zwar als vereinseitigen- den, und im Sinne einer geschlossenen Theorie als für gesellschaftsveränderndes Handeln geradezu absichtsvoll blind machenden Entwurf kritisiert, aber das heißt ja nicht, dass uns diese Theorie nicht unter bestimmten Aspekten erhellende Einsichten ermöglichen könnte.

Wie auch immer, der Autor, dessen Interpretationsangebote hier in Rede standen, begegnet uns als ein Beobachter weit zurückreichender evolutionärer Prozesse. Aber er interessiert sich zugleich recht wenig für die evolutionären Prozesse der im Vergleich dazu recht kurzen Entwicklung der gesellschaftlichen Formen menschlichen Zusammenlebens. Für einen nüchternen, und soweit ich sehe von ideologischen Vereinseitigungen freien Blick darauf steht deshalb in der Abfolge meiner Essays, C. Wolf, mit der ich mich in soziologischer und philosophischer Perspektive weitgehend zustimmend auseinandergesetzt habe. Precht meint nun aber gleichwohl, angesichts unübersehbarer aktueller Krisenentwicklungen, auch aus seinem Blickwinkel wesentliches zur Frage der weiteren Gestaltung gesellschaftlicher Entwicklung beitragen zu können. Die Gefahr, so von einem pragmatischen Biologismus in ideologisches Denken abzuleiten ist damit gegeben; und was jedenfalls entsteht, ist ein unabweisbarer Eindruck von Beliebigkeit. Und zugleich entsteht der Verdacht, dass seine leitenden

Auswahlkriterien im dritten Hauptteil seines jüngsten Buches einiges damit zu tun haben könnten, dass er, vor dem Hintergrund seiner persönlichen biographischen Bezüge, so etwas wie einen gewissen Affekt hat gegen ein systematisches Aufarbeiten des philosophischen und wissenschaftlichen Nachdenkens – wie auch des darüber angeregten „Erprobens“ - von unterschiedlichen Möglichkeiten des Weiterentwickelns des demokratischen Projekts der Moderne, das seit ca. 240 Jahren, nämlich seit den großen bürgerlichen Revolutionen in Nordamerika und Frankreich in unserer Welt ist.

5.1.2 Zum Stellenwert des Ideologiebegriffs

Soviel zur einleitenden Anknüpfung an das Problem ideologischer Verzerrungen der Wirklichkeit in einigen der voranstehenden Essays. Aber was heißt, systematischer betrachtet, dabei eigentlich Ideologie? Im Duden wird das Wort mit „Lehre von den Ideen“ übersetzt, entweder im Sinne von einem „an eine Gruppe, eine Kultur o.ä. gebundenes System von Weltanschauungen“ oder als „weltanschauliche Konzeption, in der Ideen der Erreichung politischer oder wirtschaftlicher Ziele dienen“. Dieser letzte enge Bezug von Politik und Ideologie spielt auch bei Rancière, auf den ich bei meinen Erörterungen zur Krise der Politik ja ausführlich zu sprechen gekommen bin, eine wesentliche Rolle. Ich will deshalb zunächst bei ihm ansetzen, ehe ich dann über seinen Lehrer Louis Althusser systematischer auf den Ideologiebegriff im marxistischen Diskurs eingehe.

Rancière diskutiert im 4. Kapitel seines Buches „das Unvernehmen“ unter dem Titel „Von der Archi-Politik zur Meta-Politik“ die Antworten der politischen Philosophie darauf, dass die Politik (...) ja nur durch die Verwirklichung der Gleichheit zwischen Beliebigen (existiert, H.M:), in der leeren Freiheit eines Teils der Gemeinschaft, die jede Zählung der Teile der Gemeinschaft in Unordnung bringt“ (S. 73). Die „drei großen Gestalten des Konflikts der Philosophie und der Politik, und des Paradoxes dieser Verwirklichung-Beseitigung der Politik, dessen letztes Wort vielleicht die Verwirklichung-Beseitigung der Philosophie selbst ist“ (S. 77) fasst er unter den Begriffen der Archi-Politik, der Para-Politik und der Meta-Politik. Und in Verbindung mit dem bei Rancière mit Marx verknüpften Begriff der Meta-Politik taucht dann der Begriff der Ideologie auf. Den Kern von Rancières Argumentation will ich im Folgenden anhand einiger Zitate verdeutlichen:

„Die Archi-Politik, von der Platon das Modell liefert, legt in ihrer ganzen Radikalität das Projekt einer Gemeinschaft vor, die auf der vollständigen Verwirklichung, der Vollständigen Fühlbarmachung der Arche der Gemeinschaft gegründet ist, und so restlos die demokratische Konfiguration der Politik ersetzt“ (S. 77) „Das Ersetzen eines leeren Anspruchs – die Freiheit des Volkes – durch eine gleichfalls leere Tugend - die Sophrosyne der Handwerker – ist der Kern dieses Vorgangs. Die totale Beseitigung der Politik als spezifische Handlung ist ihr End-punkt“ (S. 81)

„Die Para-Politik, deren Prinzip Aristoteles erfindet, weigert sich, diesen Preis zu zahlen. Wie jede politische Philosophie‘ tendiert sie dazu, in letzter Instanz die politische Aktivität mit der polizeilichen Ordnung gleichzusetzen. Aber sie macht das vom Gesichtspunkt der Besonderheit der Politik aus. Die Besonderheit der Politik ist die Unterbrechung, der Effekt der Gleichheit als strittige ‚Freiheit‘, des Volkes.“ (S. 82). „Das Problem der Para-Politik wird (...) sein, die zwei Naturen und ihre antagonistischen Lösungen zu versöhnen: jene die will, dass in allen Dingen die Herrschaft des Besten sei, und jene, die will, dass das Beste in den Angelegenheiten der Gleichheit die Gleichheit sei“ (S.83).

Das für Rancière von Marx entwickelte Konzept der „Meta-Politik verortet sich symmetrisch zur Archi-Politik. Die Archi-Politik widerrief die falsche Politik, d.h. die Demokratie. Sie sprach den radikalen Abstand zwischen der wahren Gerechtigkeit, der göttlichen Proportion ähnlich, und den demokratischen Inszenierungen des Unrechts, das dem Herrschen der Ungerechtigkeit angenähert wurde. In symmetrischer Weise spricht die Meta-Politik einen radikalen Überschuss der Ungerechtigkeit oder Ungleichheit im Verhältnis zu dem, was die Politik als Gerechtigkeit oder Gleichheit behaupten kann, aus“ (S. 94). „Demokratie (erscheint so, H.M.) als Vervollkommnung einer bestimmten (bürgerlichen, H.M.) Politik, das heißt Vervollkommnung ihrer Lüge“ (S.94). „Die menschliche Emanzipation ist also das Wahre der freien Menschlichkeit jenseits der Grenzen der politischen Bürgerlichkeit“, und „die Bewegung der Produktion und des Klassenkampfes ist also die wahre Bewegung, die durch ihre Vollendung die Scheinbarkeit der politischen Bürgerlichkeit zugunsten der Wirklichkeit des produzierenden Menschen auflösen muss“ (S. 95).

An dieser Stelle kommt dann bei Rancière der Ideologiebegriff ins Spiel. Er schreibt: „Für diese Wahrheit in der Falschheit hat das Genie Marx ein Schlüsselwort gefunden, das die ganze Modernität angenommen hat, um es selbst gegen ihn zu wenden. Er hat sie Ideologie genannt. Ideologie ist nicht nur ein neues Wort, um das Trugbild oder die Illusion zu bezeichnen. Ideologie ist das Wort, das das neuartige Statut des Wahren signalisiert, dass die

Meta-Politik schmiedet: Das Wahre als das Wahre des Falschen: (...) Ideologie ist der Name, der die Produktion des Politischen an seine Beseitigung knüpft, der die Distanz der Worte und der Dinge als Falschheit in der Politik, immer Umwandelbar in Falschheit der Politik, festlegt“ (S.97).

Dagegen, und gegen die in dieser Argumentation folgerichtigen Vorstellungen vom Ende der Politik im marxistischen Denken argumentiert dann Rancière selbst wie folgt: „Es gibt Politik, sobald es die Erscheinungssphäre eines Subjektes Volk gibt, dessen Eigenheit darin besteht, von sich selbst unterschieden zu sein. Vom politischen Standpunkt aus sind also die Einschreibungen der Gleichheit, die in den Erklärungen der Menschenrechte oder in den Präambeln der Gesetzbücher und Verfassungen, die diese oder jene Institution materialisieren, zu finden sind, oder die auf den Frontwänden ihrer Gebäude eingemeißelt sind, keine von ihrem Inhalt widersprochenen ‚Formen‘ oder ‚Scheinbarkeiten‘, die nur dazu da wären, die Wirklichkeit zu verdecken. Sie sind eine wirksame Weise des Erscheinens des Volkes, das Mindestmaß an Gleichheit, das sich in das Feld der gemeinsamen Erfahrungen einschreibt. Es geht nicht darum, den Unterschied dieser existierenden Gleichheit von allem, was sie dementiert, anzuklagen. Dem Erscheinen ist nicht zu widersprechen, sondern im Gegenteil zuzustimmen. (...) Es geht also darum, die Sphäre dieses Erscheinens auszubreiten, diese Macht zu erweitern“ (S. 99).

Daran anschließend finden sich dann weitere Ausführungen zum Subjekt von Politik und zum Klassenbegriff: Nicht ‚Souveränitätsvolk‘ oder dessen Repräsentanten, nicht ‚Arbeitervolk/Arbeiter-Nicht-Volk und dessen Bewusstseinsbildung sondern etwas, „was man ein drittes Volk nennen könnte, das unter diesem oder jenem Namen agiert, und einen besonderen Streit an die Zählung der Ungezählten knüpft. Proletarier war der bevorzugte Name, unter dem sich diese Verknüpfung bewerkstelligt hat. Das heißt der Name der ‚Klasse, die keine ist‘ der in der Meta-Politik als der Name des Wahren der politischen Illusion selbst galt, galt in der Politik als einer der Subjektnamen, die den Streit organisieren (...) Er galt als Name einer Weise der politischen Subjektivierung des Unrechts. In der Politik hat ein Subjekt keinen zusammenhaltenden Körper, es ist ein vorübergehender Akteur, der Augenblicke, Orte und Gelegenheiten hat und dessen Eigentümlichkeit es ist, im doppelten Sinne dieser Ausdrücke, logisch und ästhetisch, Argumente und Beweisführungen zu erfinden, um den Nicht-Bezug in Bezug zu setzen und das Nichtstattfinden stattfinden zu lassen“ (S. 100).

Nun gilt auch für mich, was ich oben kritisch zu Precht angemerkt habe. Meine wissenschaftlichen Interessen haben Konjunkturen gehabt, die auch mit biographischen Entwicklungen zu

tun haben. Der Ideologiebegriff hat mich, ähnlich wie der Klassenbegriff, seit dem Ende der 1970er Jahre als theoretisches Problem kaum mehr interessiert. Das hat nicht zuletzt damit zu tun, dass seinerzeit, mit dem Ende der Marxrenaissance in der Industriesoziologie, für mich als empirisch anwendungsorientiert arbeitenden Arbeitsforscher erstens die weitere Professionalisierung meiner empirischen Forschungsarbeit und zweitens die Sicherung von Anschlussfähigkeit an die Diskurse in der soziologischen Profession im Hinblick auf die Selbstbehauptung am Markt vorrangig waren. Meine weitere Beschäftigung mit Teilen des marxistischen Diskurses außerhalb der Profession wurde damals demgegenüber eher zu einer „Privatangelegenheit“, will sagen, sie erfolgte nicht mehr im Rahmen kollektiver Arbeitsprozesse innerhalb einer Forschungsgruppe an dem Institut, an dem ich arbeitete. Am Ende der Marx-Renaissance der 1970er Jahre war ich – bei weiterer intensiver Beschäftigung mit Arbeiten von Andre Gorz, Oskar Negt und Alexander Kluge sowie auch E.P. Thompson – auch nicht mehr besonders an Bemühungen um eine weitere Ausarbeitung einer Großtheorie interessiert.

Soweit ich mich an meine damalige Sicht auf die Ideologie-Problematik richtig erinnere, galt für mich seinerzeit: Ich hatte sowohl erhebliche Probleme mit der Version, die die Theorie des Staatsmonopolistischen Kapitalismus anbot und nach der man es mit bewusst inszenierter Täuschung der Herrschenden zu tun hatte, wie auch mit dem „Verblendungszusammenhang“ Theodor W. Adornos als so etwas wie einem notwendig falschen Bewusstsein im Kontext einer negativen Dialektik. Ersteres entsprach nicht dem Bild, das ich von der Praxis der politischen, unternehmerischen und gewerkschaftlichen „Eliten“ im Kontext meiner empirischen Forschung gewonnen hatte, und letzteres war unvereinbar mit meinem Selbstverständnis als ganz ausdrücklich anwendungsnahe und arbeitspolitisch orientiert arbeitender empirischer Arbeitsforscher. Ich hatte damals allerdings auch einige der Arbeiten Lous Althuslers zur Kenntnis genommen, u.a. auch die „ideologischen Staatsapparate“, aber meine systematischere Lektüre theoretischer Arbeiten innerhalb des marxistischen Diskurses bezog sich eher auf die oben genannten Autoren – und in meiner primären Forschungsgruppe ging es v. a. um Anschlussfähigkeit an die diversen Theorieangebote, die nun – nach dem Ende der Marx-Renaissance - in der Profession bedeutsam waren: die Habermas-Luhmann-Debatte, spiel- und institutionentheoretische Ansätze, der Rückbezug auf frühe industriesoziologische Ansätze in phänomenologischer Tradition und die entsprechenden theoretischen Grundlegungen wurden damals wichtig - parallel zu immer professionellerer empirischer Forschungsarbeit, verbunden mit Transfer- und Beratungsaktivitäten.

Eine systematische Rückbesinnung auf die theoretischen Bezüge der 1970er Jahre wurde erst wieder unter dem Eindruck der zunehmend als Epochenbruch interpretierten krisenhaf-ten Entwicklungen der jüngsten Dekade bedeutsam. Das Forum Neue Politik der Arbeit, in dessen Lenkungskreis ich seit Ende 2001 aktiv mitarbeitete, war hier ein wichtiger Referenz-punkt. Alte, liegengebliebene theoretische Interessen traten für mich zunehmend von Neuem in den Vordergrund – und im Maße, wie ich gegen Ende meiner Berufsbiographie aus unter-schiedlichen Gründen weniger intensiv in laufende empirische Forschungsprojekte einge-bunden war, wuchsen zugleich die Spielräume für systematischere theoretische Arbeiten. In der Auseinandersetzung mit dem, scheinbar ganz „selbstverständlichen“ Verschwinden key-nesianischer Steuerungsmodelle und der, gegen jede kritische wissenschaftliche Analyse erschreckend stabilen, Hegemonie des Neoliberalismus wird im Kontext dieser theoretischen Arbeit u. a. auch die Ideologiefrage wieder interessant. Die neuerliche Lektüre der nun von Frieder O. Wolf neu herausgegebenen ISA-Texte Althussters, lag da nahe – und sie erwies sich als anregend, weil sie zweierlei ermöglichte: (1) eine durchaus fruchtbare Auseinander-setzung mit dem Thema Ideologie und (2) eine neuerliche Reflexion meiner Begegnungen mit Marxscher Theorie in den 1970er Jahren.

5.1.3 Das „Schlüsselwort“ der Marx'schen Kritik: In der marxistischen Debatte der 1970er Jahre und aus der Sicht „radikaler Philosophie“

Althussters Texte, von denen ich im Folgenden zunächst ausgehe, stammen aus den 1970er Jahren, also der Phase einer Renaissance marxistischen Denkens in Westeuropa. Er zielt auf eine allgemeine Theorie der Ideologie und der ideologischen Staatsapparate auf dem Boden des Marxismus. Er knüpft dabei an „Die deutschen Ideologie“ von Karl Marx und Friedrich Engels an, gibt aber sogleich zu verstehen, dass der Marxismus in Marxens Früh-schriften noch nicht ausgearbeitet ist, sondern erst im Kapital, das aber keine allgemeine Theorie der Ideologie beinhaltet. Abgesehen von der unausweichlichen und sehr berechtigten Frage, auf dem Boden welches Marxismus denn diese allgemeine Theorie der Ideologie dann formuliert werden solle, ergibt sich für mich insbesondere ein weiteres Problem mit der von Althusser eingenommenen Position: Wenn er im Verlauf seiner Argumentation konsta-tiert, dass die Ideologie (für sich) kein Äußeres kennt, aber zugleich (für die Wissenschaft und in Wirklichkeit) nur Äußeres ist“ (S. 90, Hervorhebungen im Original), dann verbindet sich damit die Auffassung, sich auf dem Boden des wissenschaftlichen Sozialis-mus/Marxismus „in der wissenschaftlichen Erkenntnis“ zu befinden. Das läuft, wenn ich das

richtig verstehe, auf einen Anspruch von absoluter Wahrheit hinaus – alle anderen Positionen sind mehr oder minder ideologisch nur diese eine ist es nicht -, und das bereitet natürlich erhebliche Probleme – nicht nur von der Popperschen Falsifikationsthese aus, sondern auch im Kontext des Verständnisses von Wahrheitspolitik in der radikalen Philosophie Frieder O. Wolfs.

Auf der anderen Seite ist es aus meiner Sicht aber schon interessant, das zu Zeiten der Aufklärung entwickelte Konzept der Ideologie und die Wiederanknüpfung daran bei Marx und Engels in der „Deutschen Ideologie“ im Hinblick auf je gegebene hegemoniale Weltdeutungen herrschender Politik angeregt durch eine neuerliche Lektüre der Arbeit von Louis Althusser noch einmal zu reflektieren. Die Frage ist, zu welchen Ergebnissen man hier kommt, wenn man (1) zwar von ideologischen Momenten/Befangenheiten des Alltagsbewusstseins der Menschen , und ebenso auch in den „spontanen Philosophien“ von Wissenschaftlern ausgeht, dabei aber (2) nicht davon überzeugt ist, in Gestalt einer bestimmten wissenschaftlichen Großtheorie, den gesicherten Boden gefunden zu haben, um außerhalb der Ideologie und in der Wahrheit zu sein, vielmehr (3) immer unterstellt, dass es in Bezug auf den Gegenstand Gesellschaft unterschiedliche relative Wahrheiten gibt, sich dabei aber zugleich von der Annahme leiten lässt, dass (4) solche relativen Wahrheiten jeweils gegenstandsbezogen auf Basis theoretisch und methodisch gesicherter wissenschaftlicher Erkenntnisse gefunden werden können, man sich also (5) den Prozess gesellschaftlicher Entwicklung als einen offenen Prozess potentiell weiter fortschreitender, wissenschaftlich wie philosophisch fundierter Aufklärung über sich selbst vorstellen kann. Frieder O. Wolf spricht in diesem Zusammenhang in seiner „radikalen Philosophie“ S.114) von einer „radikaldemokratischen Palaverperspektive“. Ich will im Folgenden versuchen, hiervon ausgehend in Auseinandersetzung mit Althusser's Schrift meine heutige Position zu formulieren.

Mit Althusser würde man sagen. Jede „Ideologie ist eine ‚Repräsentation‘ des imaginären Verhältnisses der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen.“ In diesem Sinne verknüpft sich für ihn - anknüpfend an Cabanis und Destutt de Tracy mit ihrer Vorstellung des Ideologiebegriffs als der „(genetischen) Theorie der Ideen“, in der Absicht einer Kritik der herrschenden Ideen des Ancien régime, also des Katholizismus – mit dem Begriff der Ideologie bei Marx und Engels, 50 Jahre später, „das System von Ideen und Vorstellungen, das den Geist eines Menschen oder einer gesellschaftlichen Gruppe beherrscht“ (Althusser, 2010, 71). Der Ideologiebegriff, den Marx und Engels in der „Deutschen Ideologie“ entwickeln, knüpft also an den der späten Aufklärung an. Ihre Schrift, die zunächst unveröffentlicht „der nagenden Kritik der Mäuse“ überlassen blieb (Marx, Werke Bd. 13, S.10), diente v. a.

beider Selbstverständigung; und sie ist ganz und gar geprägt von dem Bemühen, den objektiven Idealismus Hegels auf die Füße zu stellen. Sie ist insofern also eine radikale Kritik einer genetischen Theorie der Ideen. Sie ist die gegen einige Hegel-Schüler (Feuerbach, Bauer, Stirner) gerichtete Kritik der irrgen Annahme, es gebe eine von den jeweiligen materiellen Lebensverhältnissen einer Gesellschaft abgelöste Ideengeschichte und dann eine sinnvolle Möglichkeit, diese auf der Ebene der Ideen selbst zu kritisieren. Die Argumentation in der „Deutschen Ideologie“ ist so von der Forderung getragen, die wirklichen Lebensverhältnisse der Menschen zu analysieren, nicht „Zusammenhänge im Kopf auszudenken, sondern in den Tatsachen zu entdecken“. In diversen späteren Schriften und Briefen von Engels geht es hier immer wieder um das Verhältnis von „Basis und Überbau“ und den Primat der ökonomischen Basis bei Betonung von Wechselwirkungen, oder auch, im Blick auf die richtige wissenschaftliche Methode, um „die wirkliche positive Wissenschaft“ statt der „Spekulation“ (Deutsche Ideologie, Werke Bd. 3, S. 27).

Dies entspricht dem berühmten Marxschen Satz aus dem 18. Brumaire: „Die Menschen machen ihre Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbst gewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen“, oder eine spätere Formulierung von Engels, in der in diesem Zusammenhang dann auch von ideologischen Befangenheiten die Rede ist: „Die Menschen machen ihre Geschichte selbst, aber in einem gegebenen, sie bedingenden Milieu, auf Grundlage vorgefundener Verhältnisse, unter denen die ökonomischen, so sehr sie auch von den übrigen politischen und ideologischen beeinflusst werden mögen, doch in letzter Instanz die entscheidenden sind und den durchgehenden, allein zum Verständnis führenden roten Faden bilden“ und „die Menschen machen ihre Geschichte selbst, aber bis jetzt nicht mit Gesamtwillen nach einem Gesamtplan, selbst nicht in einer bestimmt abgegrenzten Gesellschaft“. (Brief an Borgius, 1894).

Wenn ich von der Planungsfrage absehe, mit der in der weiteren Geschichte der Arbeiterbewegung und des Sozialismus ja erhebliche Probleme verknüpft sind, die selbst ideologischen Charakter angenommen haben, entspricht diesem Verständnis von der „positiven Wissenschaft“ als Basis einer Kritik ideologischer Vorstellungen durchaus auch mein Selbstverständnis als empirischer Sozialforscher, der – etwa in einer Formulierung Helmuth Plessners – die Soziologie „als Tatsachenforschung“ als „ein Ferment der Kritik und ein Werkzeug der Freiheit“ ansieht und sich dabei vom kumulativen Erkenntnisfortschritt seiner Wissenschaft und nicht von „der herrschenden Folklore“ bestehender Institutionen (so Mario Rainer Lepsius 2003) leiten lässt. Es geht hier also – durchaus in Übereinstimmung mit dem frühen

Marx der Deutschen Ideologie – um die Rolle der „positiven Wissenschaft“ an Stelle der Spekulation bei der Selbst-aufklärung der Gesellschaft über sich selbst. Und diese wird für möglich und stetig erforderlich gehalten in einer demokratisch verfassten Gesellschaft, die man – wiederum mit Plessners Charakterisierung für die 1950er und 1960er Jahre - als „offene Klassengesellschaft“ bezeichnen kann.

Bereits in der „Deutschen Ideologie“ ist nun von verschiedenen „ideologischen Unterabteilungen von Juristen, Politikern (Staatsleuten überhaupt), Moralisten Religiösen“ die Rede (Marx / Engels, Deutsche Ideologie, S. 88), die den ideologischen Überbau einer Gesellschaft fortgesetzt – als herrschende Ideologie, die die Ideologie der Herrschenden ist - produzieren und reproduzieren. Die Systematisierungen bei Althusser's ideologischen Staatsapparaten und seine These, dass „eine Ideologie (...) immer in einem Apparat und in dessen Praxis oder dessen Praktiken (existiert), diese Existenz (also) materiell (ist)“ (S. 80), ist daran gemessen weder besonders neu noch originell. Und sie lässt sich ebenso gut institutionentheoretisch formulieren, und im Sinne des Weberianers Lepsius kritisch gegen den Deutungsanspruch gegebener Institutionen wenden.

Worum es dann in diesem Verständnis immer geht, ist, dass jeweils gegebene Institutionen – als stabilisierende Gewalten, die mittels ihrer Leitideen Verschränkungen zwischen Bedürfnissen der Menschen und sachlichen Notwendigkeiten ihres je spezifischen sozialen Zusammenlebens durch die Herausbildung von Apparaten und Organisationen bewerkstelligen – hinter dem Rücken der bewusst handelnden Menschen diese ihre Funktionen entfalten und dabei in ihren Leitideen immer auch ideologische Momente der Deutung gesellschaftlicher Wirklichkeit mit transportieren. Wissenschaft als „Ferment der Kritik“ und „Werkzeug der Freiheit“, die sich von gegebenen institutionellen Deutungen nicht imponieren lässt, vielmehr durchaus dagegen mit ihren Möglichkeiten zur fortschreitenden Selbstaufklärung der Gesellschaft über sich selbst beträgt, ist dann in diesem Sinne immer auch Ideologiekritik. Und sie ist das auch dann, wenn sie sich in ihren Vorstellungen nicht zentral von der Vorstellung leiten lässt, dass alle Geschichte die Geschichte von Klassenkämpfen sei und aus einer eigenen inneren Logik heraus auf ein vermeintlich kommunistisches Endziel einer klassenlosen kommunistischen Gesellschaft zusteure, in der die Gesellschaft sich „mit Gesamtwillen nach einem Gesamtplan“ entwickelt, wenn sie also ihr Verständnis von Ideologie und Ideologiekritik nicht, wie noch Althusser, auf dem Boden marxistischer Theorie zu formulieren versucht, verbunden mit dem Anspruch dort und nur dort in gesellschaftswissenschaftlichen Fragen außerhalb der Ideologie auf dem Boden von Wahrheit zu stehen.

Jede aufgrund ihrer theoretischen wie methodischen Voraussetzung ernst zu nehmende wissenschaftliche Analyse der höchst krisenhaften gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklung - die sich unter Bedingungen eines epochalen Umbruchs vollzieht und bislang weder ökonomische noch soziale noch ökologische noch politisch-institutionelle Nachhaltigkeit verspricht - wird nun allerdings zu dem Ergebnis kommen müssen, dass die derzeit herrschenden oder hegemonialen neoliberalen Vorstellungen, die immer noch den Mainstream des politischen und ökonomischen Denkens prägen, in der Verabsolutierung von Marktmechanismen ideologisch geprägt sind. Das gilt für die heutigen kapitalistischen Gesellschaften ebenso wie früher in den untergegangenen „realsozialistischen“ Staaten für die Vorstellung, alles gesellschaftlich planbar machen zu können und zu sollen. Im einen wie im anderen Fall wird man von einem ideologischen Charakter dieser Vorstellungen sprechen müssen. Er entsprach bzw. entspricht jeweils bestimmten herrschenden Interessen, und unsere heutige demokratische Gesellschaft bedarf dringend einer wissenschaftlich fundierten Selbstaufklärung hierüber, wenn sie nicht Gefahr laufen will, ideologisch „verblendet“ zunehmend neue und größere Katastrophen heraufzubeschwören.

Es bleiben allerdings noch drei weitere Punkte, die m. E. mit der zentralen These von der Ideologie als einer „Repräsentation des imaginären Verhältnisses der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen“ und den weiteren Thesen Althuslers verknüpft sind, dass Ideologie keine Geschichte habe und dass sie die Individuen als Subjekte anrufe. Pointiert formuliert lauten diese beiden weiteren Thesen Althuslers: „Selbst wenn die Kategorie des Subjekts erst mit dem Aufkommen der bürgerlichen Ideologie und vor allem mit dem Aufkommen der juristischen Ideologie unter dieser Bezeichnung (...) auftritt, ist diese Kategorie (die auch unter anderen Bezeichnungen funktionieren kann: z.B. bei Platon als die Seele, als Gott usw.) die konstitutive Kategorie jeder Ideologie, was auch immer deren (regionale oder klassenspezifische) Bestimmung sein mag und zu welchem historischen Datum sie gehören mag – denn die Ideologie hat keine Geschichte.“ (S. 84f)

Meine Fragen lauten nun: (1) Weshalb richten sich die gesellschaftlichen Individuen in solchen, aus Sicht wissenschaftlich fundierter Analysen verzerrten, Weltdeutungen ein, (2) weshalb spielen in allen uns historisch bekannten, und immer durch Herrschaftsverhältnisse geprägten, Gesellschaften religiöse Weltdeutungen – gegen deren spezifische Ausprägung im Ancien Régime sich die Philosophie der Aufklärung und die in ihrem Rahmen entstandene frühe Ideologiekritik wendet - eine entscheidende Rolle, und schließlich (3) wie funktionieren demgegenüber in unseren säkularisierten Zeiten die vorherrschenden ideologischen Verzerrungen, die an die Stelle der Religion getreten sind?

Mit seiner Hauptthese verschiebt sich für Althusser die Frage nach den Ursachen ideologischer Verzerrungen, wie sie die Denker der späten Aufklärung beschäftigte, zu einer Frage danach, weshalb diese ideologischen Vorstellungen notwendigerweise verzerrt sind. Dies interpretiere ich als Ausdruck der objektivistischen Wendung zu einem strukturalen Marxismus, wie Althusser ihn vertritt – objektivistisch gerade auch im Verhältnis zu der (idealistischen) Subjektphilosophie der Aufklärung (Kant als der Philosoph der Freiheit im 18. Jahrhundert, so Safranski), die nach den Gründen ideologischer Verzerrungen im Hinblick auf die Einzelnen gefragt und Aufklärung als den Weg aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit durch den Mut sich des eigenen Verstandes zu bedienen verstanden haben. Ich vertrete ihm gegenüber aber weiterhin die Auffassung, dass die Frage nach den Ursachen menschlicher Bereitschaft zur Unterwerfung unter ideologische Verzerrungen keineswegs mit dem Hinweis auf ein imaginäres Verhältnis zu den realen Produktionsverhältnissen erledigt ist.

Von meiner institutionentheoretisch angeregten Betrachtung der ideologischen Staatsapparate aus ergibt sich hier, dass die Menschen verschiedener Epochen – hier im Sinne der groben Unterscheidung von Antike, Mittelalter und Neuzeit – die jeweils entstandenen und dann gegebenen institutionellen Mechanismen der Bewältigung und Deutung von Welt zunächst einmal deshalb akzeptiert haben dürfen, weil sie eben eine Bewältigung, und in Teilen auch immer wieder bessere Bewältigung von Welt, bzw. ihres Lebens ermöglicht haben. Damit wäre eine zumindest vorläufige Antwort auf meine erste Frage gegeben. Dabei sei hier sogleich nochmals daran erinnert, dass konservative Institutionentheoretiker, wie z.B. A. Gehlen in einer antiaufklärerischen Grundhaltung, der später die Systemtheorie N. Luhmanns folgt, davon ausgehen, dass solche Institutionen prinzipiell immer „gegeben“ und nicht bewusst machbar, zu entwickeln, gezielt veränder- und gestaltbar seien.

Meine zweite Frage wird gewöhnlich – vgl. z.B. Safranski 2001 – im philosophischen Diskurs mit dem Hinweis beantwortet, dass wir Menschen offenbar ein tief liegendes Bedürfnis haben, „gemeint zu sein“. Manche Evolutionstheoretiker sehen so in der Religiosität einen Entwicklungsvorteil früher menschlicher Gemeinschaften/Stämme in der Konkurrenz zu anderen Stämmen, und Genetiker sind ja inzwischen der Auffassung, das Gen gefunden zu haben, welches diejenigen Menschen, die es haben, eher dazu veranlagt spirituellen Neigungen nachzugehen. Das soll hier nicht weiter vertieft werden. Ich würde an dieser Stelle aber auf die Philosophische Anthropologie H. Plessners verweisen, die ja darauf abzielte, in der Tradition der klassischen deutschen Subjektphilosophie der Aufklärung eine Antwort zu finden. Sie zeigt uns den Menschen in seiner „exzentrischen Positionalität“ als aufwühlend unergündliches Wesen zwischen Engel und Tier, das seine Gründe immer noch vor sich hat: Den

Menschen und seinen Bezug auf Welt, seine Lebenswelt, macht die Möglichkeit des Zurücktretens, Innenerdens, der Selbstreflexion aus – aber er ist dabei immer mitweltlich konstituiert: Er hat Außenwelt, der gegenüber er ein Zentrum bildet, und er ist zugleich deren Peripherie, also deren Teil. Er ist ein Ich und gleich ursprünglich ein Du. Er hat eine Innenwelt, und sie hat zugleich, als immer schon dialogisch konstituierte, ihn. Er hat eine Mitwelt, und er ist deren Teil. Der Heideggersche Satz, auf der Suche nach dem eigentlichen Selbst fast verzweifelt formuliert, „jeder ist der andere und keiner ist er selbst“, ist so gesehen unaufliebbarer Kern immer (mit)menschlichen Existierens. Und in diesem Existieren, das sich prozesshaft vollzieht, in dem Individuierung und Aufgehen in Anderen, anderen Einzelnen und Kollektiven, stets neu geschieht, geht es folgerichtig beständig darum, Grenzziehungen zu vollziehen, zu respektieren, zu überschreiten, neu zu finden.

Religiöse Weltdeutungen, in denen es das SUBJEKT gibt, das den einzelnen Vielen Ort und (transzendentalen) Sinn ihrer kleinen, begrenzten Existenz zuweist, sind vor diesem Hintergrund – sowie angesichts der bis weit in den Beginn der Moderne hinein gegebenen Unmöglichkeit Fragen nach den „letzten Gründen“ rational zu beantworten – naheliegend. Das eine „zugrunde liegende“ große zentrale SUBJEKT ist es dann, dass den vielen „unterworfenen“ Subjekten ihren jeweiligen Ort in seiner Schöpfung zuweist – unabhängig davon ob und wie sehr im Zuge gesellschaftlicher Entwicklung für die einzelnen Vielen die Ambivalenz ihrer eigenen Subjektivität, zwischen zugrunde Liegendem und Unterworfenem, praktisch bedeutsam wird. Erst mit der Philosophie der Aufklärung wurden letzte philosophische Versuche eines Gottesbeweises hinfällig und können die Menschen ihre Welt als selbst gemachte zu denken beginnen. Der seitherige Fortschritt naturwissenschaftlicher Erkenntnis mag es für viele nahelegen, die Hypothese einer göttlichen Schöpfung nicht mehr zu benötigen. Ja ich kann heute mit dem Kabarettisten Volker Pisper sagen, dass ich die Wahrscheinlichkeit der Existenz eines Schöpfergottes geringer veranschlage als die, dass eine Fliege ein Kreuzworträtsel löst. Den Beweis der Hinfälligkeit der Gotteshypothese kann ich dennoch nicht antreten – und insofern steht auch hier die vermeintlich wissenschaftlich fundierte Weltanschauung des Marxismus, von der ausgehend Althusser eben auch „exemplarisch die religiöse christliche Ideologie“ zum Gegenstand seiner Ideologiekritik macht, durchaus nicht auf dem festen Fundament einer absoluten Wahrheit. Ganz im Gegenteil ist man, im Licht der Einsichten der Philosophischen Anthropologie gut beraten, in diesem Punkt unbeschadet alles eigenen Agnostizismus oder Atheismus zu akzeptieren, (1) dass eine andere Haltung aller Säkularisierung zum Trotz nach wie vor höchst verbreitet und wissenschaftlich nicht widerlegbar ist, (2) dass die Religion in ihren verschiedenen Lesarten keineswegs einfach „Opium für das Volk“ ist und (3) dass es ein Irrtum der materialistischen Philosophen der

französischen Aufklärung gewesen ist, wie Denis Diderot zu meinen,. „wenn die Menschen einmal irgendwie gewagt haben, den Schutzwall der Religion anzugreifen – den fürchtenswertesten und geachtetsten, den es gibt -, dann ist kein Halten mehr. Haben sie erst einmal drohende Blicke gegen die Majestät des Himmels gerichtet, dann werden sie sie alsbald gegen die Herrschaftsverhältnisse auf der Erde richten.“ Das nimmt einem selbst ja keineswegs die Möglichkeit, an das atheistische Denken der radikalen Aufklärer Denise Diderot oder Baron Paul-Henri Thiry Holbach anzuknüpfen und sich in die daran anschließende Traditionslinie materialistischer Philosophie zu stellen. Aber man sollte sich darüber im Klaren sein, dass an die Stelle der Religion auch der säkularisierte naturwissenschaftlich begründete Fortschrittsglaube des 19. Jahrhunderts treten konnte, an den die moderne Systemtheorie auf dem Weg zu einer „Naturwissenschaft der Kommunikation“ (Dirk Baecker) ja durchaus anschließt.

Eine Zwischenbemerkung möchte ich hier einschieben. Wenn man sich mit den heute hegemonialen Paradigmen wissenschaftlicher und politischer Diskurse auseinandersetzen will, ist die Anknüpfung an die ideologiekritische Denktradition der frühen radikalen französischen Aufklärer durchaus naheliegend. Der eher systemtheoretisch orientierte Soziologe Richard Münch hat unlängst in einer gleichermaßen liberal-wohlwollenden wie skeptischen Rezension des jüngsten Versuchs dreier renommierter deutscher Sozialwissenschaftler Kapitalismuskritik erneut zum Programm einer kritischen Soziologie zu machen, eine bemerkenswerte Feststellung getroffen. Er schreibt: „Die Hegemonie der Ökonomen in den Think tanks, den Unternehmensberatungen und transnationalen Expertennetzwerken und die Hegemonie der US-amerikanischen Ökonomie in der globalisierten akademischen Welt mit dem Zentrum an der University of Chicago ist eine wesentliche Voraussetzung dafür, dass sich das neoliberalen Paradigma der Welterklärung und des Regierens von und durch Märkte global so durchschlagend verbreiten konnte. Andere akademische Traditionen haben unter dieser Hegemonie einfach nichts mehr zu sagen. Die Hegemonie des neoliberalen ökonomischen Denkens lässt sich in dieser Kraft nur mit der geistlichen Herrschaft der katholischen Kirche im europäischen Mittelalter vergleichen. Diese globale Hegemonie des Neoliberalismus stuft alle parteipolitisch gebundenen politischen Ideologien und Programme zu partikularen Sichtweisen herab, die sich nur in dem Maße erhalten können, indem sie die Rhetorik des Neoliberalismus übernehmen und zu einem neoliberalen Konservatismus oder neoliberalen Sozialdemokratismus mutieren.“ Lassen wir einmal dahingestellt, ob es nach der neuen Weltwirtschaftskrise mit der „Hegemonie der US-Amerikanischen Ökonomie“, und entsprechend von deren Ideologen, noch so weit her ist, und lassen wir auch die berechtigte Frage unerörtert, ob wir es hier nicht von Anfang an mit einer Hegemonie zu tun hatten, die eher

der höchst brüchigen Hegemonie des französischen Katholizismus im Jahrhundert der europäischen Aufklärung entspricht. Gegenüber der Behauptung einer gänzlich unausweichlichen Anpassung anderer akademischer Traditionen heute, weil „sie einfach nichts mehr zu sagen“ haben, wäre da wohl doch aus wissenschaftlicher Perspektive die Forderung zu erheben, dass es darum geht, der Wahrheit verpflichtet nach den richtigen Antworten auf die Probleme der Zeit zu suchen. In dieser Hinsicht wäre dann von den „bösen Philosophen“ der radikalen französischen Aufklärung sehr viel darüber zu lernen, wie man durchaus wirkungsvoll gegen vermeintliche Anpassungzwänge arbeiten kann.

Nach dieser kleinen, an dieser Stelle aber wohl begründeten Abschweifung möchte ich noch mit einer letzten Bemerkung auf meine dritten Frage danach zurückkommen, wie in unseren säkularisierten Zeiten die vorherrschenden ideologischen Verzerrungen funktionieren, die an die Stelle der Religion getreten sind. Es ist vielfach gut begründet dargelegt worden, dass und wie die moderne Wissenschaft und der mit ihr verknüpfte Glaube an den „technischen Fortschritt“, von dem Mensch sich besser Bilder machen kann als von einem parallelen sozialen Fortschritt, seit den Zeiten der Renaissance und der Aufklärung das Erbe der Religion angetreten hat. „Wissenschaft als innerweltliche Religion und Wissenschaftler als Priester der Vernunft“, so charakterisiert z.B. der Soziologe Jo Reichertz das Ergebnis dieses Prozesses in kritischer Absicht. Insofern nimmt solcher Fortschrittsglaube – der in anderer Variante nach einem bekannten Wort Walter Benjamins ja auch Ursache des Niedergangs der alten Arbeiterbewegung geworden ist – innerhalb eines nüchtern betrachtet sinn- und ziellosen, und vor allem – in Fortsetzung seines systemtheoretisch postulierten Selbstlaufs – absehbar heillosen, Prozesses gesellschaftlicher Entwicklung also durchaus plausibler Weise die Rolle einer verzerrenden Ideologie ein. Geradezu irritierend muten einen die systemtheoretischen Berufsoptimisten und Gesundbeter eines zunehmend krisenbehaftet sich reproduzierenden Kapitalismus an. Nur schwer dringen dagegen in diesen Zeiten Analysen wie die von André Gorz durch, denen zufolge „der Traum des Kapitals und der Wissenschaften von einer „äußersten Grenzenlosigkeit“, von „einer Befreiung von aller Stofflichkeit, von der Natur (...) zum Albtaum (wird) für all das und all diejenigen, wovon sich das Kapital zu befreien sucht, den Planeten und seine Bewohner“.

Karriere machen die immer neuesten Fortschrittsmythen, etwa in Gestalt von Ray Kurzweils Traum von einer gegenüber allen Begrenzungen der conditio humana, ja letztlich dem Entropiegesetz der uns bekannten physikalischen Welt, verselbständigt technischen Intelligenz auf Basis der Nano-Technologie. Ideologiekritik in der Tradition der Aufklärung steht dagegen immer wieder neu vor den bekannten alten Herausforderungen.

5.1.4 Schlussbemerkung

Ideologiekritik beginnt, wie Althusser in Erinnerung ruft, als Teil des Projekts der Aufklärung als Kritik herrschender Ideen des Ancien Régime in der Vorstellung eine solche Kritik im Rahmen einer genetischen Theorie der Ideen formulieren zu müssen. Das Aufgreifen des Ideologiebegriffs bei Marx und Engels ist, zu Recht, verbunden mit der massiven Kritik der idealistischen Philosophie am Beispiel der Linkshegelianer. Sie markiert, als Selbstverständigungstext, aber zugleich den Beginn des Programms zur Ausarbeitung einer wissenschaftlichen Kritik gegebener kapitalistischer Verhältnisse und deren ideologischer Selbstbeschreibungen mit dem Anspruch einer „wirklich positiven Wissenschaft“. Sie ist dabei allerdings noch durch das Wissenschaftsverständnis der Zeit, also des 19. Jahrhunderts, geprägt, nach dem die modernen Wissenschaften die Religion in ihrem Anspruch auf Welterkenntnis- und Deutung beerbt haben – und wohl auch dadurch, dass Marx mit dem auf die Füße gestellten Hegel die Logik der Dialektik des objektiven Idealismus noch nicht los ist. Grundlagenprobleme des Marxismus/der Marxisten als Großtheorie(n) gesellschaftlicher Entwicklung haben hier m.E. ihre Wurzeln, und der Versuch Althussters, eine Allgemeine Theorie der Ideologie im Rahmen des Marxismus, als einer objektiven, strukturalen Theorie zu umreißen und von da aus sein Konzept der ideologischen Staatsapparate auszuformulieren bereiten aus diesem Grunde Bauchschmerzen.

Wie ich angedeutet habe, lässt sich Ideologiekritik als Kritik vorgefundener ökonomischer, politischer, ideologisch beeinflusster Verhältnisse in gegebenen, sie bedingenden Milieus – so die Formulierungen in Engels Brief an Borgius – ebenso im Rahmen einer in der Tradition der europäischen Aufklärung stehenden Soziologie mit Bezug auf institutionentheoretische (oder systemtheoretische) Wirklichkeitsdeutungen formulieren. Die entsprechenden konservativen Theorien wären dann ebenfalls in ihrer die gegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse affirmierenden Funktion kritisch infrage zu stellen - nun allerdings von einem Verständnis weiter fortschreitender Tatsachenforschung ausgehend, das auf der Höhe des Wissenschaftsverständnisses unserer Zeit formuliert ist. Philosophisch scheinen mir dabei heute Rückbezüge auf das Konzept einer radikalen Philosophie sinnvoll. Der darin vertretene Wahrheitsbegriff und die „radikaldemokratische Palaverperspektive“ sind zugleich Anschlussfähig an demokratietheoretische Überlegungen, wie sie zu Zeiten der Aufklärung vor allem von den radikaldemokratischen Vordenkern der amerikanischen Revolution im Rückgriff auf die griechisch-römische Tradition formuliert worden sind. Der problematische Bezug

auf einen fiktiven Gesamtwillen und entsprechende, selbst ideologisch werdende, gesellschaftliche Planungsprozesse wäre dann nicht mehr möglich. Vielmehr entspräche der ideologiekritische Bezug auf eine selbst immer umstrittene gesellschaftliche Wahrheitspolitik, dann eher, dem Verständnis radikaler Philosophie wohl entsprechend dem sokratischen Begriff der Parrhesie.

5.2. Demokratisierung der Demokratie durch Demokratisierung der Wirtschaft

„Nötig und möglich wäre eine neue, klar dargebotene Synthese von Jefferson und Marx. Was immer in Amerika schiefgegangen ist, Jeffersons First Amendment verschafft einem jeden aufrechten Herz und Hirn das bestmögliche gute Gewissen, ja die Pflicht zur Gedanken-, Rede- und Pressefreiheit wie in keiner anderen Verfassung. Von Marx stammt die Methode systematischer Analyse und Kritik der wirklichen Produktions- und Distributionsverhältnisse des industriellen Kapitalismus. Dabei sind seine Analysen und Ergebnisse nicht als Fertigfabrikate einzukassieren, sondern ihrerseits kritisch zu erweitern. (...) Auffallenderweise hat gerade der korporative Kapitalismus am meisten von Marx gelernt, wieso und wie sehr es im Wirtschaftlichen auf Planung ankommt – eben auf geplanten Profit.“ (Schumacher 1978, 378f)

I. Einleitung

Das vorangestellte Zitat des Bloch-Freundes, Philosophen und Kunsthistorikers Joachim Schumacher unterstreicht eine der Kernthesen, auf die die Argumentation in den hier vorliegenden Essays hinausläuft. Es geht in der gegenwärtigen Umbruchssituation um nicht mehr und nicht weniger als um das demokratische Projekt der Moderne. Es geht um Antworten auf derzeit tiefgreifende Krisenprozesse nicht nur in der Ökonomie und auch nicht nur in überlebenswichtigen Fragen der ökologischen Entwicklung sondern zugleich auch im Hinblick auf die politische Gestaltung unserer Welt. Das demokratische Projekt der Moderne, das seit den großen bürgerlichen Revolutionen in Amerika und Frankreich (wieder) ganz praktisch und sehr folgenreich in unserer Welt ist, ist alles andere als selbstverständlich. Das Verhältnis von Kapitalismus und Demokratie war in der Geschichte der vergangenen zweihundert Jahre alles andere als spannungsfrei, Und unsere seit 1948 wieder demokratisch verfasste Gesellschaft befindet sich gegenwärtig in einer deutlichen Krise, was mittlerweile nicht mehr allein ein Thema wissenschaftlicher Debatten ist.

Wirtschaftsdemokratie ist da gleichwohl ein überraschender, so manchem wohl befremdlich anmutender Begriff. In der Tat er hat lange Zeit in politischen Debatten keine Rolle mehr gespielt. Wirtschaftsdemokratie könnte zudem als ein spezifisch deutsches Thema angesehen werden. Tatsächlich ist der Begriff vor allem mit dem von Fritz Naphtali^{cvi} im Auftrag des Allgemeinen Deutschen Gewerkschaftsbundes (ADGB) ausgearbeiteten Konzept von 1928 verknüpft, allerdings seit der Novemberrevolution von 1918 und der Bildung von Betriebsräten auch mit dem deutschen Modell der Mitbestimmung. Aber das Thema Wirtschaftsdemokratie ist bei näherem Hinsehen so alt wie die Geschichte der Arbeiterbewegung seit ihren frühsozialistischen Anfängen. Denn da ging es schon immer nicht nur um die Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums, sondern auch um die Frage der demokratischen Organisation seiner Erzeugung. Und dieser umfassende demokratische Strang reicht im Gefolge der großen bürgerlichen Revolutionen in den USA und in Frankreich von den konzeptionellen Überlegungen Saint Simons in Frankreich oder den utopisch-sozialistischen Projekten Owens in England und den USA bis hin zu heutigen Projekten „solidarischer Ökonomie“, die sich in den letzten Jahrzehnten vor allem in einigen lateinamerikanischen Ländern, wie etwa Brasilien entwickelt haben. (Altvater/Sekler 2006).

Krisen und Umbrüche des Kapitalismus waren in den vergangenen beiden Jahrhunderten immer Zeiten wirtschaftsdemokratischer Forderungen. In Deutschland etwa reicht diese historische Entwicklungslinie von der Forderung nach der Wahl der Meister seitens der *Allgemeinen Arbeiterverbrüderung* in der Revolution von 1848 und der Genossenschaftsbewegung als „drittem Bein“ der Arbeiterbewegung, über das Konzept der institutionellen Fabrik, das der damalige ADGB-Vorsitzende Carl Legien um 1900 herum forderte, bis hin zu den Betriebsräten in der Novemberrevolution von 1918. Die vielfältigen einander überlagernden Krisenentwicklungen heute setzen das Thema erneut auf die Tagesordnung. Hans-Jürgen Urban, Vorstandsmitglied der IG Metall, hat die Frage, ob „Wirtschaftsdemokratie nicht das linke Thema der historischen Stunde“ sei, durchaus zu Recht im Februar 2010 gestellt. Im Folgenden werde ich dieser Frage in Thesen nachgehen, indem ich für die Entfaltung eines Konzepts *neuer Wirtschaftsdemokratie* plädiere, das ich in ersten Umrissen skizzieren möchte.^{cvi}

Vor dem Hintergrund des weit aufgespannten Reflexionsrahmens in den voranstehenden Hauptteilen dieses Buches, mag die nun gewählte thematische Zusitzung als eine überraschende und vielleicht unangebrachte Engführung erscheinen, etwa nach dem Motto: „Schau an, am Ende begibt sich unser Autor wieder auf das engere Gebiet seiner langjährigen wissenschaftlichen Arbeit. Eben war er noch, weit ausholend, bei philosophischen Über-

legungen zu den Grundlegungen unserer menschlichen Existenz, hat über grundlegende Fragen unseres politischen Zusammenlebens reflektiert und sich am Beispiel der Poesie gar über die künstlerische Seite unseres Lebens ausgebreitet, und nun kommt er doch wieder, geradezu in marxistischer Manier bei der „ökonomischen Basis“ der Gesellschaft an. Nun versucht er, uns – gleichsam durch die Hintertür – für die Sphäre der Wirtschaft, in der es doch ganz offenkundig um unternehmerische Initiative und freien Wettbewerb auf offenen Märkten geht, demokratische Steuerungsmodelle anzudienen, wo doch die Demokratie schon in der Sphäre der Politik, in die sie gehört, nur schlecht und recht funktioniert. Ich werde in den folgenden Thesen zeigen, dass es sich so nicht verhält. Diese Art strikter Sphären-trennung ist ohnehin eine, die für die vorne kritisierte soziologische Systemtheorie kennzeichnend sein mag. Aber so, wie wir als einzelne Menschen in unserem täglichen Leben fortlaufend Akteure in verschiedenen Sphären – von Wirtschaft, Politik, Sport und Kultur, Wissenschaft, Recht, Familie usw. – sind und uns dort doch überall mit dem Anspruch freier, gleicher und mündiger Menschen mit sozialen Bürgerrechten einander gegenübertreten, so sind eben auch diese Sphären eben nicht einfach unterschiedliche Welten. Völlig zu Recht erwarten wir überall die Geltung demokratischer Rechte der Teilhabe, rechnen dabei sicherlich mit Regeln, die für alle gelten, wollen aber doch nirgends Herrschaftsverhältnissen ausgesetzt sein, die an alte Verhältnisse von Herr und Knecht erinnern. Und der Begriff, um den es hier geht, „neue Wirtschaftsdemokratie“ besteht ja aus zwei gleichgewichtig zu behandelnden Teilen. Es geht gleichgewichtig um unser Verständnis von Wirtschaften und von Demokratie, von gut geregelten Beziehungen in beiden Hinsichten – und um die Aufforderung die angesichts tiefgreifender und krisenhafter Umbrüche neu zu denken.

II. Zehn Thesen zur „neuen Wirtschaftsdemokratie“

Die neue „große Krise“ ist keinesfalls überwunden!

Auch wenn die deutsche Wirtschaft nach den tiefen Einbrüchen der Jahre 2008/9 im Sommer 2010 schon „wieder in Partylaune“ war, wie ihr neoliberaler Vordenker Hans-Werner Sinn formulierte^{cix}, kann von einer wirklichen Krisenüberwindung noch keine Rede sein. Die „neue Weltwirtschaftskrise“, von der der Nobelpreisträger Paul Krugman in einem 2009 erschienenen Buch spricht, ist von der Weltfinanzkrise über eine weltweit synchrone Krise der Realwirtschaft zur Währungskrise fortgeschritten. „Die Spekulation zielt jetzt auf die Währungen und öffentlichen Schulden. Der Euro stellt das schwächste Glied in der Kette dar, und

mit ihm Europa selbst“ hat dazu unlängst der französische Philosoph Etienne Balibar geschrieben^{cx}. Mit ihm ist deshalb mit guten Gründen zu fragen, ob Europa nicht erst am Anfang der Krise steht.

Neben den ökonomischen Krisen (der Finanzwirtschaft, der Realwirtschaft, der zivilisatorischen Leitbranche, also der Automobilindustrie, sowie des internationalen Währungssystems) geht es um eine ökologische Krise, eine Welthungerkrise – 2008 gab es weltweit 38 Hungeraufstände, von denen in unseren Medien kaum einmal berichtet worden ist -, eine Krise der Politik und unübersehbar auch eine der Europäischen Union. Alle überlagern sich. Sie verstärken einander, verdecken einander aber womöglich auch. Ungeachtet des fortschreitenden Bestrebens der herrschenden Politik, wechselseitige Bezüge gerade nicht sichtbar zu machen, um sich und die übrigen Gruppen der herrschenden gesellschaftlichen Eliten nicht infrage zu stellen und die herrschende (Un-)Ordnung der Globalisierung nach neoliberalen Muster unbehelligt fortführen zu können, kann zudem eine gewachsene Ratlosigkeit der wirtschaftlichen und politischen Elite^{cxi} genauso festgestellt werden wie eine wachsende Unmut der Bürger und Bürgerinnen.

Eine stabile Entwicklung im Ergebnis der herrschenden „Lampedusapolitik“ des „alles muss sich ändern, damit alles so bleibt, wie es ist,“ ist freilich ohne „die Arbeit des Negativen“, um an dieser Stelle eine Formulierung des Philosophen Georg Wilhelm Friedrich Hegel zu verwenden, nicht absehbar. In anderen Worten: Es gibt allenthalben ganz praktische Ansatzpunkte für die Zurückdrängung überkommener Herrschaftsstrukturen, für die Veränderung und Ausweitung demokratischer Regelungen für Kooperation, Zusammen handeln, aktive Teilhabe der Menschen, die nicht zu den herrschenden Eliten rechnen. Das macht diese nicht von heute auf morgen überflüssig. Nein, sie werden gebraucht, aber eben auch in ihrer Arbeit daran sich im Zuge wirklich fortschreitender demokratischer Prozesse immer entbehrlicher zu machen. Dabei geht es sicherlich immer wieder um widerstreitende Interessen. Und aus der Perspektive der einzelnen Vielen, die ihren Anspruch auf soziale Bürgerrechte geteilt machen wollen, heißt dies entsprechend dem Motto des kleinen Büchleins von Stéphane Hessel „Neues schaffen heißt Widerstand leisten. Widerstand leisten heißt Neues schaffen“. Und genau dies ist im Sinne der Hegelschen Formulierung, „die Arbeit des Negativen“. Wir alle müssen sie leisten. Wenn wir unsere Gesellschaft, besser unser Zusammenleben, - arbeiten und –handeln in Gesellschaft im Sinne einer ökonomisch, ökologisch, sozial und politisch-institutionell nachhaltigen Entwicklung voranbringen wollen, also einer Entwicklung, die unseren Kindern einmal bessere und nach menschlichen Möglichkeiten dauerhaft gesicherte Lebenschancen bietet, als wir sie selbst vorgefunden haben.

Die alten Konzepte Prüfen, aber Wirtschaftsdemokratie neu denken

Es gibt unstrittig wirtschaftsdemokratische Wurzeln der Montanmitbestimmung, und damit der deutschen Mitbestimmung insgesamt, denn die Montanmitbestimmung war „die isolierte Pragmatisierung einiger Grundgedanken der Wirtschaftsdemokratie für die Kräftekonstellation der Nachkriegszeit“, wie es Ulrich Borsdorf, der Biograph des ersten DGB-Vorsitzenden Hans Böckler einmal formuliert hat. An dieses Wirtschaftsdemokratiekonzept lässt sich aber heute nicht so reibungslos wieder anknüpfen: Erstens war es mit Rudolf Hilferdings Theorie des organisierten Kapitalismus verknüpft. Diese „Großtheorie“ der Arbeiterbewegung versuchte, ähnlich wie später z.B. die des Staatsmonopolistischen Kapitalismus, Phasen kapitalistischer Entwicklung abzugrenzen, in denen elementare Bestimmungen der kapitalistischen Produktionsweise, so bei Hilferding vor allem seine Krisenhaftigkeit, nicht mehr gelten sollten.^{cxii} Von dieser teleologischen Entwicklung müssen sich neue Ansätze befreien. Zweitens wurde in diesen wirtschaftsdemokratischen Überlegungen die Krisenhaftigkeit der Herrschaft der kapitalistischen Produktionsweise folglich unterschätzt. Aus diesem Grund verschwand dieses Konzept der Wirtschaftsdemokratie auch schon 1929, also nach Ausbruch der damaligen Weltwirtschaftskrise, von der tagespolitischen Ordnung. Und drittens schließlich lag tradierten Konzepten der Wirtschaftsdemokratie eine starke Orientierung auf „Planung“ und „Elitenaustausch“ in zentralen „spitzenkorporatistischen“ Bündnissen und Gremien zugrunde. Verbunden war dies zugleich mit einer gewissen Distanz gegenüber Beteiligungsformen: schon von Seiten der damals noch ziemlich neuen Betriebsräte, erst recht aber von Seiten der Beschäftigten selbst.

Vor allem aber war Naphtalis Konzept gedacht als ein friedlicher Übergang zum Sozialismus als sozusagen selbstverständlicher kommender Entwicklungsstufe. Nach der Implosion des Realsozialismus kann man heute jedoch nicht mehr der Frage ausweichen, zu welchem Sozialismus hin ein solcher Übergang denn eigentlich gedacht werden soll. Statt problematischer „Endzieldebatten“ über einen Kommunismus wäre deshalb heute Neue Wirtschaftsdemokratie als Übergangsforderung zu einem offenen Wohin zu akzentuieren. Andererseits ist die wirtschaftsdemokratische Begründung, es gehe bei diesem Konzept um eine Vervollständigung der Demokratie, gerade in Zeiten „postdemokratischer“ Verhältnisse, über die, wie in Kapitel 4.4 ausführlich dargelegt, in Philosophie, Politik- und Sozialwissenschaften seit längerem intensiv diskutiert wird, auch unabhängig von jeder Übergangsorientierung ernst zu nehmen. Sie bedeutet zugleich, dass damit Fragen einer demokratisch fundierten Steuerung hoch komplexer, in den letzten Jahren zunehmend dem Markt systemisch überlassener Prozesse aufgeworfen ist, auf die es sicherlich keine einfachen basisdemokratischen Antworten

gibt – aber eben auch keine Antworten ohne mehr Basisdemokratie. Der Soziologe Hans-Jürgen Krysmanski hat unlängst zu Recht darauf hin gewiesen, dass sich ausgehend von den gesellschaftlichen Machtkomplexen „mit einer hochgradig computerisierten Binnenorganisation (...) hinter unserem Rücken und an den überraschendsten Orten schon *verwissenschaftlichte Planung* im Sinne des *historischen Materialismus*“ als das unerwartete Entstehen des Neuen im Alten ausmachen lasse. Das wäre also auch wieder „die Arbeit der Negation“. Vielen der „durcheinandergerüttelten Funktionseliten aus dem zweiten und dritten Glied“, so sagt er weiter, „ist zuzutrauen, dass sie über ihre eigene Rolle in den Herrschaftsstrukturen intensiver nachzudenken beginnen und Spaß bekommen am Ziel eines elektronisch abgestützten Netzwerks friedlicher Assoziationen, in denen die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.“^{cxiii}

Man muss also, wenn man heute neu über Wirtschaftsdemokratie nachdenken will, das Verhältnis von Wirtschaft und Demokratie unter den Bedingungen der inzwischen erreichten Entfaltung menschlicher Qualifikationen und Kenntnisse – in Marxscher Terminologie der „Produktivkraft der Arbeit“ sehr grundlegend neu denken. Insbesondere ginge es hier um die menschlichen und technischen Potentiale in den Bereichen der Organisierung, Planung und Bewertung konkreter Arbeitsprozesse. Aber blicken wir zunächst noch einmal auf die konzeptionellen Anknüpfungspunkte aus älteren Entwicklungslinien der Debatten um Wirtschaftsdemokratie zurück.

Mitbestimmung und Neue Wirtschaftsdemokratie müssen unterschieden werden!

Die Montanmitbestimmung (mit ihrem Rückbezug auf das ADGB-Konzept von 1928) war im DGB Grundsatzprogramm von 1949 gedacht als „Einstieg in die Umgestaltung von Wirtschaft und Gesellschaft“. Dieser Einstieg ist bekanntlich nicht gelungen. Mit der Entwicklung des Betriebsverfassungsgesetzes in der ersten Fassung von 1952 und dann der Novellierungen von 1972ff, weiter des Mitbestimmungsgesetzes von 1976 und der Einrichtung von Eurobetriebsräten entstand so etwas wie industrielle Demokratie durch repräsentative Vertretungsstrukturen. Diese wurden kombiniert mit v.a. sozialpolitischen Rechten, aber nur rudimentär mit demokratischen Rechten der Einzelnen. In dieser Entwicklungslinie bildete sich ebenso kein wirklicher Einfluss der Arbeitnehmervertretung auf zentrale wirtschaftliche Entscheidungen. Es entstand eine Mitbestimmung, die von ihren wirtschaftsdemokratischen Wurzeln weitestgehend getrennt wurde, und die sich seit ca. 30 Jahren gegenüber einem neoliberalen Rollback in der Defensive sieht.

Gleichwohl ist die deutsche Mitbestimmung nach wie vor eine wesentliche Grundlage vergleichsweise weit reichender institutioneller Macht der deutschen Gewerkschaften. Die institutionellen Bastionen repräsentativer Interessenvertretung wurden zwar zunehmend ausgehöhlt. An die Stelle gestaltender Mitbestimmung ist längst etwas getreten, was die Soziologen Concession Bargaining nennen: Für Zugeständnisse beim Einkommen und für längere, oft genug unbezahlte Arbeitszeiten wird der Erhalt von Arbeitsplätzen eingetauscht. Und für fast $\frac{1}{4}$ der abhängig Beschäftigten ist binnen eines Jahrzehnts ein Niedriglohnbereich entstanden, in dem das Management die Reduktion von Lohnkosten als systematische Strategie verfolgt, abweichende Interessen negiert und bekämpft und seine Beschäftigten in einer autoritären Anordnungskultur wie „billiges und williges Vieh“ behandelt, wie die auf diesem Feld empirisch forschende Sozialwissenschaftlerin Ingrid Artus zutreffend feststellt. Die neue Akzeptanz von Mitbestimmung seit der Krise 2008 in den alten Kernbereichen gewerkschaftlicher Macht sollte da nicht zu falschen Schlüssen verleiten: Schon nicht im Hinblick auf eine wirkliche Stärkung gewerkschaftlicher Interessenvertretung und erst recht nicht im Hinblick auf neue wirtschaftsdemokratische Impulse. Es handelt sich hier wohl eher darum, dass Staat, Arbeitgeberverbände und Gewerkschaften, zutiefst erschrocken über das unerwartete Ausmaß der neuen Weltwirtschaftskrise, nun wieder versucht haben, sich mangels gemeinsam als richtig erachteter neuer Ansätze gemeinsam an alten institutionellen Strukturen „festzuhalten“, die plötzlich wieder als „bewährt“ und Sicherheiten versprechend galten. Es ist deshalb gedanken- und theoriefrei wenn einige Autoren, allein über „die Weiterentwicklung der Unternehmensmitbestimmung in Zeiten der Finanz- und Wirtschaftskrise“ mit der Forderung „mehr Demokratie wagen – auch in der Wirtschaft“, den Eindruck einer wirtschaftsdemokratischen Kontinuität erwecken und zugleich die Hoffnung schüren, mit dem begrenzten Ausbau vorhandener institutioneller Strukturen auf einzelwirtschaftlicher Ebene sei es getan. Schon so könnte man gesamtwirtschaftlich greifende Problemlösungen im Sinne von Stabilität und Nachhaltigkeit anbieten. Felix Hörisch argumentiert so z. B. in einer Veröffentlichung der Friedrich Ebert Stiftung, und zwar kennzeichnender Weise in hoch selektiver Anknüpfung an das Betriebsrätegesetz von 1920, das BetrVG von 1952, das MitbestG⁷⁶ und die Euro-Betriebsräte. Nicht einmal alles was Gesetz und Institution geworden ist, kommt in dieser Aufzählung vor. Die Montanmitbestimmung, die wie gezeigt noch Bezüge zu den weiterreichenden Wurzeln wirtschaftsdemokratischer Konzepte hatte, bleibt unerwähnt – und schon gar nicht in Erinnerung gerufen werden einmal über sie hinaus ziellenden konzeptionellen Überlegungen. Nicht nur dort, wo versucht wird solche gesellschaftlichen Entwicklungen im Rahmen großer Theorie zu erklären, sondern auch dort, wo kurzatmig über die gesellschaftliche Praxis nachgedacht wird, begegnet uns so immer wieder das hilf- und einfallslose „weiter so“.^{cxiv}

Neue Wirtschaftsdemokratie setzt ökonomische und politische Zugänge voraus!

Der „klassische“ Anspruch von Wirtschaftsdemokratie lag darin, durch „Vervollständigung der Demokratie“ eine Überwindung der Krisenhaftigkeit der kapitalistischen Ökonomie zu erzielen, anknüpfend an die schon erreichte Phase des vermeintlich „organisierten Kapitalismus“. Fast nie wurden Planungsdebatten mit Forderungen nach „mehr Demokratie“ durch die politische Beteiligung die Arbeitenden selbst verknüpft. Weder die im Wilhelminischen Obrigkeitsstaat sozialisierte Arbeiterschaft, noch die „Massenarbeiter“ nach 1918 wurden in der sozialistischen Arbeiterbewegung wirklich als die potentiellen, auch je individuellen Subjekte ihrer eigenen Befreiung gesehen. Als Kollektivsubjekt wurden sie hingegen gerne überhöht. Lebendig beschrieben und frei von jeder mythischen Überhöhung als Teile des Kollektivsubjekts „revolutionäre Klasse“ findet sich die einzelnen Mitglieder der Arbeiterklasse der Revolutionszeit um 1918 hingegen in den Erinnerungen des Parteiarbeiters Karl Retzlaw, z. B. im Zusammenhang der Berliner Munitionsarbeiterstreiks.^{cxx}

Hoffnungen und Erwartungen im Hinblick auf Planung waren allerdings von Beginn an umstritten. Damalige Sozialisierungskommissionen hatten von Anfang an Zweifel an der ökonomischen Effizienz staatlicher Planungsbürokratien, und die Demokratiefrage, die beginnend im Arbeitsalltag der Menschen gestellt werden sollte, spielt in diesen Debatten, anders als in den Rätebewegungen der Zeit, bestenfalls eine sehr deutlich nachgeordnete Rolle. Der Politikwissenschaftler und SPD-Politiker Peter von Oertzen hat das in seiner sehr sorgfältigen Analyse, die zu Beginn der 1960er Jahre von der damaligen IG Metall in Auftrag gegeben worden ist, sehr sorgfältig untersucht. Joachim Schumacher zitiert in diesem Zusammenhang einen bemerkenswert hellsichtigen, in das Gesamtwerk nicht aufgenommenen Text E. Blochs von 1917: „Jedes Volk hat nur den Sozialismus zu erwarten, den es aufgrund seiner errungenen bürgerlichen Freiheiten verdient. Sozialismus ohne weitergehende Kontrolle von unten, ohne durchgängige zwar regulierte doch nicht dominierte Demokratie ist lediglich ein Preußentum ohne Privateigentum, also Staatssozialismus mit Akzent auf Staat.“

Auch Überlegungen zu Weiterentwicklungen der repräsentativen parlamentarischen Demokratie - also im „klassischen“, öffentlichen Raum der Politik wurden konzeptionell kaum einmal angestellt. Erst in den 1970er Jahren gerieten unter dem Slogan „mehr Demokratie wagen“ die Verhältnisse wieder in Bewegung. Das Verhältnis von repräsentativer Demokratie und radikaldemokratischen Ansätzen ist in seiner kommunal- wie arbeitspolitischen Dimension, d.h. in der Perspektive auf die Demokratisierung kommunaler und regionaler wie betrieblicher Herrschaftsverhältnisse, jedoch kaum aufgegriffen worden. Das gilt von Thomas Jeffersons radikaldemokratischem Selbstverständnis (vgl. Kapitel 5.4.) bis zu den Räten in den

proletarischen Revolutionen des 19. und 20. Jahrhunderts - Neue radikaldemokratischen Beteiligungsansätze aus den 1970er Jahren, von Robert Jungks „Zukunftswerkstätten“ bis zu Peter Dienels „Planungszellen“ erlebten nur einen kurzen Frühling – und dies vornehmlich in Bezug auf Bereiche außerhalb der Sphäre der Produktion. Verknüpfungsstrategien der Partizipationsfrage mit Fragen der Arbeitswelt waren marginalisiert; grundsätzliche Überlegungen, wie sie damals z. B. der Philosoph Paul Feyerabend angestellt hat, verblieben im Rahmen philosophischer und wissenschaftstheoretischer Debatten.^{cxvi}

Über praktische Erfahrungen mit bürgernahen Beteiligungsformen ist typischerweise vor allem im Zusammenhang mit Aufbruchphasen berichtet worden in Spanien, insbesondere in Katalonien, nach dem Ende des Franco-Regimes, und punktuell unter Aufnahme von Impulsen aus der Agenda 21, in Südafrika nach dem Ende der Apartheid. Solche Beteiligungsmodelle werden aber heute wieder infolge der Reaktionen der Menschen auf die hayekanische „Postdemokratie“ der EU zum Thema. Die Auseinandersetzungen um „Stuttgart 21“ sind hier das Stichwort. Frieder O. Wolf zitiert im Zusammenhang der neoliberalen Durchsetzung postdemokratischer Verhältnisse eine sehr erhellende Definition „moderner Politik“ die ihm zu Zeiten seiner Mitgliedschaft im Europäischen Parlament der EU-Kommissar Martin Bangemann gegeben hat, und der zufolge „das Verfahren der Gesetzgebung auf der Grundlage der Volkssouveränität angesichts der Schnelligkeit und Komplexität der vor allem technischen Entwicklung viel zu langsam und umständlich wäre: Klare Festlegung von Zielen und Kriterien durch rechtsverbindliche internationale Konventionen und Schaffung einer allein kompetenten Interpretationsinstanz mit Sanktionsmacht. Bangemanns Beispiel war damals der WTO. Aber auch andere Strukturen der neueren „global governance“ und eben die EU selbst erfüllen die Anforderungen dieses hayekanischen Programms einer Aushöhlung demokratischer Wahl- und Entscheidungsmöglichkeiten.“^{cxvii}

Stilbildend für gewerkschaftliche Vorstellungen, die sich seit den 1970er Jahren eng mit dem „Modell Deutschland“ verknüpften, war zudem ein relativ schlichtes und von der seinerzeit beginnenden Ökologiebewegung weithin noch unangefochtenes Modell von Arbeit-Fortschritt-Glück mit problematischen Vorstellungen einer mehr oder weniger gradlinig verlaufenden gesellschaftlichen Fortschrittsentwicklung. Diese Konstruktion steht im Zeichen der ökologischen Krise inzwischen deutlich zur Disposition. Es geht heute um „das Ganze der Arbeit“, von dem der Philosoph Friedrich Kambartel und die Sozialwissenschaftlerin Adelheid Biesecker sprechen. Unsere Gesellschaft beruht eben keineswegs nur auf gewerbsmäßiger industrieller und Dienstleistungsarbeit. Es gibt den riesigen Bereich gesellschaftlich unterbewerteter und entsprechend gering vergoltener, dafür aber zwischen den Geschlechtern im-

mer noch ungleich verteilter Arbeit in Haushalt und Familie. Es gibt Eigenarbeit, von deren gesellschaftlicher Bedeutung die zahlreichen Baumärkte zeugen. Es gibt große Bereiche ehrenamtlichen bürgerschaftlichen Engagements.^{cixviii} Neue Wirtschaftsdemokratie kann unter anderem auch deshalb nicht nur einfach als „Produzentendemokratie“ gedacht werden sein. Es wird bei ihr auch um neue und erweiterte Formen des Ausgleichs höchst unterschiedlicher gesellschaftlicher Interessen gehen müssen. Und sie wird sich dabei sich um einen neu zu definierenden Fortschrittsbegriff bemühen müssen, der im Sinne ökonomischer, ökologischer, sozialer und institutioneller Nachhaltigkeit tragfähig ist.

Die Krise der Demokratie erzwingt, Wirtschaft und Demokratie neu zu denken!

Das demokratische Projekt der Moderne ist heute gerade einmal 240 Jahre alt. Es begann und wurde noch gedacht - z. B. ganz explizit bei dem Verfasser der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, Thomas Jefferson - in und im Hinblick auf agrarische und noch zutiefst patriarchal geprägte Gesellschaften - und im Rückgriff auf die antike demokratische Tradition. Von seinem Beginn an gibt es dann aber auch, wie bereits erwähnt, utopisch sozialistische Ansätze der Umgestaltung manufaktureller und industrieller Produktion. Der Politikwissenschaftler Ulrich Krippendorf etwa berichtet in seiner Schilderung der „utopischen Gemeindegründung“ Nashoba von einem Brief Jeffersons. Es ging bei dieser sehr egalitären Initiative darum, die Probleme der Sklaverei und des Rassismus anzugehen. Mischehen wurden gefördert, und die wirtschaftlichen Erträge sollten zum Freikaufen von Sklaven genutzt werden. Jefferson beantwortet die Bitte um Mitgliedschaft im „Aufsichtsrat“ dieser Gemeindegründung – dem u.a. Robert Owen und Jeffersons langjähriger Freund, General Lafayette angehörten - mit Verweis auf sein schon sehr hohes Alter abschlägig, endet dann aber mit den Worten: „Jeder Plan, der irgendetwas bewirken kann, um jenes Endziel (der Überwindung der Sklaverei, d. V.) zu erreichen, jedes Experiment sollte unternommen werden. Das, was sie vorschlagen, ist zweifellos den Versuch wert.“^{cixix}

Durchgesetzt hat sich im 19. Jahrhundert, in einem spannungsreichen und konfliktbehafteten Verhältnis von Kapitalismus und Demokratie, das liberale Politikmodell mit seiner Trennung der Sphären von Wirtschaft und Demokratie. Aus der „großen Krise“ von 1929ff erwuchs dann in den führenden kapitalistischen Ländern aus den Kämpfen der sozialen Klassen auf einem sehr unterschiedlich verlaufenen „schwierigen Weg zu einer solidarischen Gesellschaft“ nach 1945 der keynesianische demokratische Wohlfahrtsstaat. Er entsprach in den heute so gerne berufenen Jahren des ökonomischen Wiederaufbaus im Übrigen in den verschiedenen westlichen Gesellschaften in ganz unterschiedlicher Weise Formen einer „ge-

mischten Wirtschaft“. Dieses Modell kapitalistischer Entwicklung befindet sich u.a. wegen Überakkumulationskrisen und Verselbständigung einer aufgeblähten Finanzwirtschaft nach über 30 jährigem neoliberalen Rollback in der Krise.

Der Neoliberalismus sollte aber nicht stärker gemacht werden als er ist: fortwährend formierten sich erfolgreiche Gegenbewegungen – insbesondere in Lateinamerika, wo die „neoliberalen Konterrevolution“ nach dem Militärputsch in Chile ihre ersten experimentellen Schritte begonnen hatte.^{cxx}

In Europa hat sich zwar, forciert durch das politische Vakuum infolge der Implosion des „Realsozialismus“ – an dem (nach einem Bonmot von Rudi Dutschke) alles real war, nur nicht der Sozialismus -, eine postdemokratische Hayekanische Elitenherrschaft – mit ihren ganz eigenen „Parallelgesellschaften“ (herausgebildet. Die manifest gewordene „Krise der Politik“ bezeichnet mittlerweile aber keine akademische Debatte mehr, die Krise der Demokratie ist in der „Mitte der bürgerlichen Gesellschaft“ angekommen, wie die Konflikte um „Stuttgart 21“ zeigen. Und die Forderung nach Demokratie bekommt durch die alle professionellen Beobachter wieder einmal überraschenden sozialen Bewegungen in der arabischen Welt wird auch für uns in Europa Folgen haben – wie sehr auch alle offiziellen Kommentare sie allein als nachholende Modernisierungsbestrebungen im Hinblick auf ein hier vermeintlich schon erreichtes Ende demokratischer Entwicklung interpretieren. Das Nachdenken über Wirtschaft und Demokratie in unserer eher postdemokratischen Gesellschaft bekommt so von vielen Seiten her zusätzliche Impulse.

Die ökologische Krise wird nicht nur über den Markt gelöst

Die „große Krise“ 2008ff ist – anders als die von 1929ff – u. a. auch eine massive ökologische Krise. Die „Rio-Deklaration“ der Konferenz der Vereinten Nationen für „Umwelt und Entwicklung (UNCED) in Rio de Janeiro 1992 und die Agenda 21 zielten seinerzeit auf eine Stärkung der Rolle wichtiger gesellschaftlicher Gruppen und die Entwicklung neuer Beteiligungsformen, um, einer solchen Krisenentwicklung zu begegnen. Damit verbanden sich Hoffnungen darauf, dass die 1990er Jahre zum einen Jahrzehnt ökologischer Erneuerung werden könnten. In der Bundesrepublik Deutschland wurde der weitere Diskurs geprägt durch das Umweltgutachten des Sachverständigenrates der deutschen Bundesregierung von 1994, die Berichte der Enquêtekommissionen des Bundestages von 1994 und 1998 „Schutz des Menschen und der Umwelt“ sowie die Studie „Zukunftsfähiges Deutsch-land“ des Wuppertalinstituts für Klima, Umwelt und Energie, die 1995 im Auftrag von BUND und MISERIOR

erstellt wurde. Ökologische Erneuerung wurde in diesem Kontext zu einer Herausforderung auch für die Gewerkschaften. Die Mobilisierung nicht nur von politisch-administrativem System, von Parteien, Verbänden und Wirtschaft, sondern auch von weiteren zivilgesellschaftlichen Akteuren, von Bürgerinnen und Medien war zu Beginn dieses Prozesses die formulierte Hoffnung. Tatsächlich sind aber Impulse eines deutlichen Demokratisierungsschubs in diesem Sinne ausgeblieben. Zwar hat der Sachverständigenrat für Umweltfragen in seinen Gutachten deutlich der ökologischen Dimension eine vorrangige Rolle vor der sozialen und ökonomischen zugeschrieben, dabei aber den „verantwortlichen homo oeconomicus (postuliert), der egoistisches unternehmerisches Handeln mit moralischem Handeln in Einklang bringt“ und so die Impulse der Agenda eher in ein über-greifendes neoliberales und entpolitisierendes Modernisierungskonzept eingepasst. Die er-hofften „politischen Innovationen“ blieben weitgehend aus.^{cxxi}

In der Bundesrepublik konnten wir zuletzt beobachten, wie die wirtschaftlichen und politischen Eliten die ökologische Krise im Bereich der Energiepolitik weiter verschärften. Zugleich setzte sich auch hier fort, dass die Politik sich gegenüber der Wirtschaft ihres Primats begibt. Trotz erkennbar dramatischer Entwicklungen (Weltklimakrise, absehbarer Peak-Oil) erweist sich die Politik der herrschenden Eliten als weitgehend unfähig zu wirklich umsteuernden Eingriffen. In der Energiepolitik hat die Katastrophe von Fukushima z. T. Verunsicherung ausgelöst, z.T. aber auch nur – wie die zuerst in der SZ berichtete Äußerung des Bundeswirtschaftsministers zeigt – zynische Äußerungen eines „weiter so“ im Gefolge starker ökonomischer Interessen zur Folge gehabt. Auf der anderen Seite sind alternative Handlungsansätze aus den 1980er Jahren – etwa unter Stichworten wie Investitionslenkung oder Konversion – längst wieder verloren gegangen. Nachhaltige Automobilproduktion in Deutschland im Jahre 2030 handelt, wie Manfred Angerick überzeugend gezeigt hat, nur von der Herstellung des Autos, nicht von seiner Zukunft angesichts einer sinkenden Ölproduktion. Gezeigt wird nur die Strategie zu einer nachhaltigen Produktion eines absterbenden, weil eben nicht nachhaltigen Produkts.^{cxxii}

Diese ökologische Dimension der gegenwärtigen Krisenkonstellation liefert einen weiteren Grund für ein neues Nachdenken darüber, ob und wie – zusätzlich zu politischen Rahmensetzungen und Eingriffen für bzw. in den Markt, über die gesellschaftliche Interessen zur Gelung gebracht werden können – eine derartige „Sozialisierung der Investitionen“ erreichen kann, dass z.B. über gesellschaftliche Mobilitäts- oder Energiekonzepte seitens der damit befassten Wissensarbeiter auch jenseits der engen Zwänge einzelwirtschaftlicher Rationalität problembezogen und folgenreich nachgedacht werden kann. Ernst Ulrich von Weizsä-

cker, Karlson Hargroves und Michael Smith^{cxxiii} haben im Hinblick auf die gewaltigen ökologischen Herausforderungen ihre Vorschläge für eine „Effizienzrevolution“ und einen „globalen grünen New Deal“ zur Herbeiführung einer neuen „Balance zwischen wirtschaftlichen Ansprüchen und ökologischem Imperativ“ dargelegt. In der Einleitung zu ihrem Buch, in der sich die hier zitierten Leitbegriffe finden, schreiben sie weiter, dass von der Bewältigung dieser Herausforderung nicht weniger abhängt, als die Frage, ob „das Menschengeschlecht zugrunde gehen“ wird (S. 11), und sie erklären, dass sie ihre Vorschläge in gewisser Übereinstimmung mit der Kapitalismuskritik formuliert, die „seit dem Einbruch der Weltwirtschaft von 2008 in Mode gekommen“ ist (S. 13). Sie diskutieren deshalb in ihrem Buch im Hinblick auf eine denkbare Umsetzung ihrer Vorschläge u.a. auch ökonomische Steuerungsinstrumente, wobei sie – u.a. weil direkte staatliche Eingriffe „im Zweifelsfall äußerst unpopuläre Maßnahmen“ sind – vor allem auf indirekte Steuerungsinstrumente abheben. Sie kommen dann aber auch auf die Frage einer neuen Balance zwischen Staat und Markt und erörtern „Überlegungen ‚jenseits des BIP‘“ als Maßstab unseres Wohlergehens und auch Vorstellungen zu einer neuen „Genügsamkeit“, denen sie orientierend ein Zitat Mahatma Gandhis vorstellen. Es lautet: „ Die Welt hat genug für jedermanns Bedürfnisse, aber nicht genug für jedermanns Gier.

Es ist hier nicht der Ort die dort vorgestellten Ansätze auch nur an satzweise zu diskutieren. Unzweifelhaft ist der Markt ein nützliches Instrument der Allokation von Gütern, sofern ihm ordnungspolitische Regeln gesetzt werden; und zweifellos machen innerhalb eines solchen Rahmens Instrumente indirekter Steuerung Sinn. Aus den Ausführungen der Autoren zu einer neuen Balance von Markt und Staat folgt für sie aber auch, dass es zukünftig auch um eine gemischte Wirtschaft und daher auch um die Sozialisierung bestimmter Investitionen gehen müssen. Die in den Schlussbetrachtungen der Autoren einleitend formulierte These ist jedenfalls von der von mir verfolgten Argumentation aus in hohem Maße zustimmungsfähig, und unterschiedliche Akzentsetzungen im Einzelnen ergeben sich u.a. daher, dass ich vornehmlich aus einer demokratietheoretischen Perspektive heraus argumentiere. Die These von Weizsäcker u.a. lautet: „Ganz im Sinne des im vorangegangenen Kapitel (d. i. Kapitel 11 „Genügsamkeit“ H. M.) gesagten halten wir eine nachhaltige Gesellschaft nicht für erreichbar in einer Welt. in welcher die Renditemaximierung oberstes Leitprinzip der Wirtschaft ist und in der durch das Buhlen um Investoren im ‚Standortwettbewerb‘ der Staaten gegeneinander diese einander schwächen statt stärken. Dieses vom angelsächsischen Denken geprägte Weltmodell muss überwunden werden.“ Die hier von mir skizzierten Überlegungen zu einer neuen Wirtschaftsdemokratie verstehen sich als komplementäre Überlegungen in einer seit der neuen Weltwirtschaftskrise in der Tat neu belebten Debatte. Sie sind

durch eine spezifische Perspektivwahl geprägt und dadurch natürlich auch begrenzt, aber sie sind so ein weiterer Beitrag zu einer nur über die Anstrengungen vieler weiter zu konkretisierenden Entwicklungsoption angesichts mehrerer, einander wechselseitig überlagernder Krisenentwicklungen in den Sphären von Ökonomie, Ökologie und Politik.

Die fortschreitende soziale Spaltung der Gesellschaft erfordert massive Impulse für öffentliche Dienstleistungen und öffentliches Eigentum

Wie die Vielfalt empirischer Entwicklungen auch unter gegebenen Bedingungen neoliberaler Globalisierung z.B. in Gestalt des „nordischen Modells“ zeigt gibt es immer noch andere Möglichkeiten der Finanzierung und Organisation sozialer Dienstleistungen – und damit zugleich der massiven Förderung von Beschäftigung – als sie gewöhnlich von neoliberaler Seite für ‚alternativlos‘ erklärt werden. Seit der ökonomischen Krise 2008ff ist auch die „Wiederkehr von Keynes“, die Paul Krugman am Schluss seines Buches zugleich absieht und fordert, im vom neoliberalen Mainstream beherrschten ökonomischen Diskurs immerhin ein Thema. Die Realität staatlicher Wirtschaftspolitik ist in Europa allerdings nach wie vor und in völligem Gegensatz dazu von der irrgen Vorstellung geprägt, die seit dem Aufspannen von Schutzschilden für die Finanzwirtschaft mehr denn je verschuldeten Staatshaushalte durch eine rigide Sparpolitik sanieren zu können – in deren Folge nun deflationäre Abwärtsspiralen drohen.

Dass solche Einschätzungen nicht nur von Beobachtern auf Seiten der Linken formuliert werden, soll hier in Erinnerung gerufen werden. Der erfolgreiche Investor George Soros hat z. B. nach einem Bericht der Süddeutschen Zeitung am 21.10. 2010 auf einer Konferenz der BMW-Stiftung konstatiert, Europa mache alles falsch und steuere mit seinem „sturen, ja doktrinären Beharren auf den Maastricher Stabilitätskriterien (...) sehenden Auges auf die Katastrophe zu: eine lange Phase der Stagnation oder, schlimmer noch, einer deflationären Spirale, einer Rezession mit fallenden Preisen also wie in den neunziger Jahren in Japan oder der Weltwirtschaftskrise der dreißiger Jahre“. Mit den von ihm vorgeschlagenen europäischen Energie- und Infrastrukturprojekten, orientiert am Beispiel des New Deal, setzt er dann aber, weit davon entfernt, die demokratische Beteiligung oder gar Kontrolle der Menge der vielen mitzudenken, wohl nur auf die bessere Einsicht der herrschenden Eliten und blendet die vielfältigen einander überlagernden weiteren Krisen in Ökologie und Politik eher aus.

Angesichts der damit gegebenen Drohung weiterer gesellschaftlicher Spaltungsprozesse kann „neue Wirtschaftsdemokratie“ im Sinne einer Mobilisierung von Potentialen der lebendigen Arbeit als Antwort auf politische und ökologische Krisenprozesse nur unter der Bedingung eine realistische Perspektive werden, wenn staatliche Wirtschaftspolitik wirklich durch die „Rückkehr von Keynes“ - und zwar des ganzen Keynes, also einschließlich von Umverteilung von oben nach unten, Stärkung staatlicher Vor- und Fürsorge, Arbeitszeitverkürzung und Sozialisierung der Investitionen - in die Lage versetzt wird, nachhaltige Antworten auf die gegenwärtige Krise „sozialer Bürgerschaft“, die Etienne Balibar in einem bemerkenswerten Aufsatz aus dem Jahre 2008 ins Zentrum seiner Überlegungen gerückt hat, zu entwickeln.^{cxxiv}

Wirtschaftsdemokratie „von unten“ und „von oben“ denken!

Das neoliberalen Einheitsdenken selbst, das zwar mit der Krise von 2008ff Risse bekommen haben mag, dessen Hegemonie aber noch keineswegs gebrochen ist - fordert längst den selbsttätig mitdenkenden und -handelnden „Arbeitskraftunternehmer“. Das meint den verantwortlich unternehmerisch mitdenkenden und selbst immer wieder innovativ handelnden Arbeitnehmer, der zugleich größte Aufmerksamkeit darauf richtet, sein persönliches Arbeitsvermögen durch stetige Weiterbildung und gesunde Lebensführung lebenslang erfolgreich auf dynamischen Arbeitsmärkten anbieten zu können. Der Mensch als „Unbestimmtheitsstelle“ in einer sich immer mehr beschleunigenden Gesellschaft, in der es eigentlich nichts gibt, was nicht dynamisch sein soll, begegnet uns hier also erneut. Die Aktive Teilhabe und Partizipation der Einzelnen an solcher dynamischen Entwicklung wird eingefordert, aber eben durch „Partizipation und/als/statt Demokratie“, wie der Arbeitspsychologe Manfred Moldaschl zu recht kritisch angemerkt hat^{cxxv}. Es ist verblüffend, wie stark die Nicht-Öffentlichkeit des Betriebes auch heute noch an die „nicht-öffentliche Organisationsform der Staatsanstalt des 18. Jahrhunderts erinnert. Das System der Betriebsverfassung, wie es sich unter anderem in der Betriebsversammlung darstellt, ist absolutistisch“, wie Oskar Negt und Alexander Kluge in ihrem Buch über proletarische Öffentlichkeit dargelegt haben. Erfahrungsberichte von Betriebsräten im Zusammenhang der Umsetzung der IG Metall-Kampagne „besser statt billiger“ - die darauf abzielte Kostenvorteile durch Qualifizierung der Beschäftigten, bessere Organisation der Produktion und hochwertige und innovative Produkte zu erreichen und so Standortverlagerungen in Billiglohnländer zu vermeiden - bestätigen diese Analyse vollumfänglich: „Die Schwierigkeiten, dem von Beratern oft formulierten Motto zu folgen ‚tue Gutes und rede darüber‘ und Transparenz im Unternehmen herzustellen, den Betriebsrat in seinem Handeln gegenüber der Belegschaft zu profilieren usw. haben, wie in den Erfahrungsberichten mehr-

fach betont wird, viel damit zu tun, dass man sich im Betrieb und in der Betriebsöffentlichkeit eben nicht in einem demokratisch verfassten Raum bewegen könne. Das ist ‚eine Diktatur und keine Demokratie‘, sagt etwa einer der Betriebsräte.^{cxxvi} Das Beteiligungspotential der Menschen in der bis auf den heutigen Tag wesentlich demokratiefrei gedachten Sphäre der Wirtschaft war noch nie so groß wie heute. Und das gilt vom High-Potential-Beschäftigten bis hin zu den Beschäftigten in der Filiale eines Discounters. Aus demokratietheoretischer Perspektive stellt sich deshalb die Frage, ob eine Gesellschaft es eigentlich hinnehmen will und kann, dass im Verlauf von ungefähr 10 Jahren für fast ein Viertel aller abhängig Beschäftigten Arbeitsplätze in einem Niedriglohnbereich entstanden sind, in dem das Management die Reduktion von Lohnkosten als systematische Strategie verfolgt, abweichende Interessen negiert und bekämpft und seine Beschäftigten, die zu ca. 70 Prozent über eine qualifizierte Ausbildung verfügen, in einer autoritären Anordnungskultur wie „billiges und williges Vieh“ behandelt, wie die in diesem Beschäftigtensegment forschende Professorin Ingrid Artus schreibt. „Wirtschaftsdemokratie von unten“, d.h. gesicherte, in ihrem demokratischen Potential wertgeschätzte und mit repräsentativen Mitbestimmungsstrukturen verknüpfte Beteiligung der Beschäftigten auch in einem privatrechtlich verfassten Raum der Wirtschaft, ist deshalb für jedes neue denkbare wirtschaftsdemokratische Konzept ein ganz zentraler Punkt.

Die Gewerkschaften haben im Zyklus 2002 bis 2008 viel getan, um die Beschäftigten in diesem Bereich zu mobilisieren. Aber hier geht es um grundsätzliche gesellschaftspolitische Entwicklungen, die man arbeitspolitisch skandalisieren kann und muss. Unsere Gesellschaft steht vor dem Problem, dass ein Viertel der in ihr erwerbstätig Beschäftigten unter Bedingungen arbeiten, die sozial unsäglich sind (also keine volle Reproduktion der Arbeitskraft gewährleisten und späterer Altersarmut Vorschub leisten) und zugleich für ihr demokratisches Selbstverständnis schlicht ein Skandal sind. Hier wären auch neue gesetzliche Antworten, wie z.B. die zwingende Wahl von Betriebsräten oder Arbeitsgruppensprechern neu zu diskutieren. Ähnliches ist ja in der Aufbruchsphase sozialdemokratischer Reformpolitik am Ende der 1960er Jahre auch einmal für Arbeitsgruppensprecher in der Industrie überlegt worden. Ein Nachdenken in dieser Richtung, oder auch die Verknüpfung mit heutigen Ansätzen gewerkschaftlicher Kampagnenpolitik^{cxxvii} weist daher immer auch Berührungspunkte zu einer Verlebendigung innergewerkschaftlicher Demokratie auf.

Neue Wirtschaftsdemokratie stellt zunächst Steuerungs- und nicht Eigentumsfragen!

Neue Wirtschaftsdemokratie zielt auf eine Stärkung und Verlebendigung demokratischer Rechte der Einzelnen aus der „Menge der Vielen“ in Wirtschaft und Gesellschaft vor allem

durch die Einführung und/oder Stärkung demokratischer Kontroll- und Gestaltungsrechte in der privatrechtlich verfassten Sphäre der Wirtschaft. Ein solcher Prozess ist verknüpft mit einer Stärkung schon vorhandener repräsentativer Strukturen – einschließlich der Frage nach der Institutionalisierung neuer Strukturen, etwa im Hinblick auf eine an den Interessen der Menschen und nicht vor allem an den Renditeerwartungen der Wirtschaft orientierte regionale Strukturpolitik. Solche Demokratisierungsprozesse auf den und in Bezug auf die verschiedenen Ebenen wirtschaftlichen Handelns sind heute auf Grundlage der gesellschaftlich entfalteten Produktivkraft der Arbeit möglich. Sie sind aber stabil nur denkbar im Rahmen einer staatlichen Wirtschaftspolitik, die statt aus der Froschperspektive einzelwirtschaftlicher Rationalität unter Gesichtspunkten gesamtwirtschaftlicher und gesamtgesellschaftlicher Rationalität betrieben wird. Dass dies heute in Europa mit korrespondierenden Veränderungen der Wirtschaftspolitik auf europäischer Ebene verbunden sein muss, liegt auf der Hand.

Die Forderung nach der Entfaltung wirtschaftsdemokratischer Bürgerrechte knüpft an Überlegungen des französischen Philosophen Etienne Balibar zu den philosophischen Grundlagen des Wohlfahrtsstaats an – und zwar speziell an das darin entwickelte Konzept „sozialer Bürgerschaft“. Balibar versteht darunter die Erweiterung der politischen Bürgerrechte in der Folge der sozialen Kämpfe des 20. Jahrhunderts, über die „die ‚Arbeit‘ der grundlegende Bezugspunkt des Politischen“ geworden ist.

Die Frage nach Demokratie stellt sich im Sinne dieser Überlegungen Balibars als Frage nach einem politischen und sozialen Projekt. Im Ergebnis des neoliberalen Rollbacks der vergangenen dreißig Jahre spricht er von einer „tiefen Krise sozialer Bürgerschaft“. Arbeitspolitische Initiativen für eine neue Wirtschaftsdemokratie zielen vor diesem Hintergrund darauf ab, angesichts der Krisenhaftigkeit des neoliberalen kapitalistischen Entwicklungsmodells soziale Bürgerschaft über die Ausweitung demokratischer Rechte, in der bisherigen Sphäre der Politik, aber eben auch in der privatrechtlich verfassten Sphäre der Wirtschaft zugleich, zu erweitern und neu zu befestigen. Neue Wirtschaftsdemokratie ist deshalb immer sowohl ein demokratiepolitisches als auch ein wirtschaftspolitisches Konzept.

Es geht in der Debatte um diese Forderungen nicht vorrangig unmittelbar um Eigentumsfragen (etwa Verstaatlichung), auch wenn die Stärkung öffentlichen Eigentums nach den folgenreichen Fehlentwicklungen neoliberaler Politik fraglos unmittelbar ein wichtiges Thema ist. Es geht vielmehr um demokratisch kontrollierte Einflussnahme auf die tatsächlich entscheidenden wirtschaftspolitischen Fragen. Mit kritischem Blick auf die Erfahrungen des Realsozialismus ließe sich behaupten, dass es „offensichtlich [...] nicht so sehr auf Besitz-

verhältnisse als auf Kontrollfunktionen“ ankommt. „Die Verneinung des Kapitalismus, summarisch Sozialismus genannt, ist selber noch unfrei, wo immer zentralisiert bürokratische Apparate Sonderinteressen gegen das Volk im Ganzen verfolgen (und das braucht den ‚Apparatschiks‘ nicht bewusst zu sein). Es kommt also weiterhin auf eine zweifache Verneinung an: die erste geht gegen falsches Besitzen der Produktionsmittel, die zweite gegen ver-selbständiges Verfügen über die Produktionsbedingungen (Produzenten und Produkte)“, so Joachim Schumacher im Nachwort (1978) zu seinem schon mehrfach zitierten Buch. In der jüngeren Gewerkschaftsdebatte hat deshalb Joachim Beerhorst zu Recht wieder die systematische Unterscheidung von Verstaatlichung und Vergesellschaftung in Erinnerung gerufen.^{cxxxviii} Wie allerdings Vergesellschaftung in unseren heutigen, hochkomplexen Gesellschaften aussehen könnte, ist damit überhaupt erst als Frage neu aufgeworfen.

Im Kern aber werden durch die ökonomischen, gesellschaftlichen und demokratiepolitischen Herausforderungen (etwa: Zukunftsperspektiven von industriellen Leitbranchen (Automobil, Chemie, Maschinenbau) z.B. durch neue Mobilitätskonzepte; eine ökologisch wie industrie-politisch nachhaltige Energiepolitik; eine erneuerte, steuerpolitisch gesicherte Politik staatlicher Vor- und Fürsorge; eine die Binnenmärkte stärkende staatliche und europäische Wirtschaftspolitik) - Steuerungsfragen in den sogenannten fortgeschrittenen westlichen Gesellschaften neu aufgeworfen. Bei diesen muss in dem Maße, wie Formen direkter Beteiligung in der Wirtschaft selbst, in der Kommune, in der Region gestärkt werden, auch sichergestellt werden, dass das Handeln der Repräsentanten stärker an den Arbeits- und Lebensalltag der Menschen rückgebunden wird. Außerdem sind sie im Hinblick auf weitere Entwicklungen selbstverständlich zukunftsoffen – was nicht erst heute einem nüchternen von jeder Geschichtsmetaphysik freien Denken entspricht, sondern auch bereits dem Selbstverständnis der frühen bürgerlichen Revolutionäre einschlägig belegt ist. Hannah Arendt etwa führt in ihrem Buch „Über die Revolution“ aus, wie Thomas Jefferson – in großer Ratlosigkeit nach den Scheiternserfahrungen der französischen Revolution der Aporie nachgegangen ist, dass „das Prinzip öffentlicher Freiheit und öffentlichen Glücks, ohne das keine Revolution auch nur denkbar ist, das Privileg der Gründergeneration bleiben könnte“ und überlegt hat, wie nach erfolgreicher Revolution deren revolutionärer Geist bewahrt werden könne. Die Politikwissenschaftler Reinhard Heil und Andreas Hetzel betonen heute im Zusammenhang der innerwissenschaftlichen Debatten über die Krise der Politik in ähnlicher Stoßrichtung: „Vermittelt über den demokratischen Prozess entwirft, erfindet und vollzieht sich die Gesellschaft immer wieder neu.“^{cxxix}

Nur die Instrumentenfrage zu stellen, greift zu kurz

Natürlich stellt sich dabei immer auch die Frage angemessener Instrumente, mit der Beteiligung und Mitbestimmung am Arbeitsplatz, im Betrieb, im Unternehmen, aber auch in der Kommune realisiert werden kann, um nicht nur eine demokratische Gestaltung der regionalen Arbeits- und Lebenszusammenhänge und die Sicherung der Ressourcen für eine moderne Dienstleistungsgesellschaft zu ermöglichen, sondern auch die strukturpolitisch bedeutsame Frage zu beantworten, was wie und wofür produziert werden soll. Das setzt nicht nur einen Primat der Politik und die Rückeroberungen von Spielräumen staatlicher Wirtschaftspolitik voraus, sondern muss auch durch supranationale, europäische Strategien angemessen flankiert werden.

In der praktisch-politischen Perspektive muss zunächst die Frage beantwortet werden: Wo sind heute die praktischen Anknüpfungspunkte? Wo lassen sich neue Anknüpfungspunkte schaffen? Wie lassen sich Menschen für die Durchsetzung konkreter Ziele auf den unterschiedlichen Ebenen mobilisieren? Und welche schon lange diskutierten Instrumente und neuen technischen Möglichkeiten stehen zur Verfügung, um zeitnah eine wirkliche Beteiligung der Menge der Vielen zu ermöglichen? Erst durch eine Beantwortung dieser Fragen lässt sich die Frage aller Frage klären – die Frage der politischen Macht. Anstatt den immer vergeblichen Versuch zu machen, erst „die Machtfrage“ zu beantworten und dann die konkrete Unterstützung der Menschen zu gewinnen.

Das Konzept der Neuen Wirtschaftsdemokratie bedeutet in diesem Sinne konkrete Schritte auf dem schwierigen Weg in eine solidarische Gesellschaft, um so gegen die neoliberalen Marktideologie die Herbeiführung und Stärkung einer gemischten Wirtschaft zu bewerkstelligen, in der soziale und demokratische Strukturen zur Sicherung der sozialen Bürgerschaft aller fortschreitend ausgebaut werden. So gesehen, dürfte sich aus den Erfahrungen des New Deal in den USA und der mit ihm historisch verbundenen gesellschaftlichen Kämpfe für eine neue Wirtschaftsdemokratie mehr lernen lassen als aus den wirtschaftsdemokratischen Konzepten der deutschen Geschichte.^{cxxx}

III. Ausblick: es geht noch nicht um Sozialismus

Neue Wirtschaftsdemokratie sucht Antworten auf vielfältige Krisenentwicklungen und setzt dazu – in Anknüpfung an beste Traditionen der alten, vergangenen Arbeiterbewegung – auf die Mobilisierung der Bürger, auf ihr „Selbertun“ im Rahmen erweiterter technischer Möglichkeiten, und zugleich auf die Stärkung ihrer „sozialen Bürgerschaft“ im Rahmen und zur Verlebendigung oder auch Erweiterung von repräsentativen Strukturen. Sie ist deshalb nicht nur eine Antwort auf die vielfach betonte Doppelkrise von Ökonomie und Ökologie, sondern zugleich, und mit gleichem Gewicht, eine Antwort auf die Krise der Demokratie. Sie wirft Steuerungsfragen in demokratischer Perspektive auf und setzt nicht an der Eigentumsfrage an, zielt allerdings angesichts des Überflusses an Finanzkapital sehr wohl und von Beginn an auf eine Sozialisierung der Investitionen. Zugleich erfordert ihre Realisierung in unseren in den vergangenen Jahrzehnten doch immer reicher gewordenen fortgeschrittenen westlichen Gesellschaften voraus, dass allen Bürgern die dafür erforderlichen zeitlichen und sachlichen Ressourcen zur Verfügung gestellt werden. Wer den Raum der Politik als Raum der Freiheit und des Streites für alle Bürger besser zugänglich und erweitert ausgestalten will, der muss dafür eben selbstverständlich auch die entsprechenden Voraussetzungen schaffen. Gemesen an einem solchen radikaldemokratischen Politikverständnis erweitern sich deshalb Vorstellungen, die die Hoffnungen auf bessere Politik vor allem an die Strahlkraft herausragender Berufspolitiker knüpfen und nicht an die stetige Erweiterung der Selbstbefähigung der Vielen als das, was sie tatsächlich sind, als rückwärtsgewandt, zutiefst elitär und in letzter Konsequenz von einer mehr oder weniger ausgeprägten Geringschätzung, wenn nicht Verachtung der Massen geprägt. Das Volk der vielberufenen Bürgerinnen und Bürger ist aus dieser Sicht, jedenfalls dort wo es als Volk in Erscheinung tritt, immer noch der „wilde Hauen“, von dem Hegel vor dem Hintergrund der Erfahrungen mit der französischen Revolution geschrieben hat. Es kann seinem wahren Willen nicht selbst Ausdruck geben, sondern es bedarf dazu seiner Repräsentation. Aber dieses Bild des 19. Jahrhunderts ist in den heutigen Zeiten des Internets, der sogenannten Informations- und Kommunikationsgesellschaft und des in der Wirtschaft zu Recht geforderten unternehmerischen Mitdenkens Aller eben nicht mehr auf der Höhe der Zeit. Zwar wird es aktuell in populistischen Bemühungen einer gleichzeitigen Befestigung und Überbrückung der immer tieferen Kluft zwischen ‚offizieller Politik und Volk‘ immer wieder aktualisiert – von Sarkozy über Berlusconi über Schröder bis zu Putin oder auch Guttenberg -, aber es ist eben doch nur eine gewisse Form der Refeudalisierung demokratischer Strukturen, wie gerade im letzten Fall gut einsichtig wird. Dass umgekehrt auch wirklich demokratische Impulse gesellschaftlicher Entwicklung der Symbolisierung durch herausragende Personen bedurften – in den USA etwa von Thomas Jefferson

über Abraham Lincoln bis hin zu Franklin D. Roosevelt oder Martin Luther King -, kann dagegen nicht bestritten werden. Aber die durch solche Politiker symbolisierten Aufbrüche nach vorne, sind eben immer wieder mit der Aufforderung zu und dem Versprechen von einer erweiterten demokratischen Teilhabe aller verknüpft gewesen. Es steht nirgends geschrieben, dass die auf der Grundlage unstrittig erweiterter Potentialitäten der Menge der Vielen in der vor uns liegenden Zukunft nicht auch besser ergriffen werden können.

Zwar droht gegenwärtig in der Bundesrepublik, angesichts eines überraschend starken, aber doch sehr unsicheren ökonomischen Aufschwungs, die Rückkehr zum „business as usual“, aber eine stabile Entwicklung als dessen Grundlage ist angesichts der vielfältigen einander überlagernden Krisenentwicklungen wie auch des Charakters der ökonomischen Krise als einer „großen Krise“ schwerlich zu erwarten. In den Subsystemen unserer Gesellschaft, so wie sie die soziologische Systemtheorie beschrieben hat, knirscht es gewaltig. Mit bloßem „Anschlusshandeln“ im Rahmen ihrer jeweils vorgegebenen und nicht mehr hinterfragten Handlungslogiken wird dem Knirschen und Stocken auf Dauer nicht beizukommen sein – nicht nur in der Ökonomie, vor allem in der Politik. Wie Helmuth Plessner zutreffend festgestellt hat, leben wir „heute in einer Kultur, die ihr Ziel nicht angeben kann. Wie es die mittelalterliche, die Kultur der Aufklärung, des Fortschrittsglaubens bis tief in das 19. Jahrhundert mit gutem Gewissen konnten.“ Zutreffend, wenn man die seitherigen fünfzig Jahre im Rückblick betrachtet, hat er konstatiert: „Die gegenwärtige Kultur kann und wagt es nicht mehr.“ Aber wir entgehen auf Dauer den tieferzielenden Sinnfragen nicht. Über den Sinn des Treibens im ökonomischen System der fortgeschrittenen westlichen Gesellschaften, und inzwischen einer globalisierten Ökonomie nachzudenken, wie dies die frühen Nationalökonomen noch taten, die wie Adam Smith ja Moralphilosophen waren, werden wir auf Dauer nicht vermeiden können. Das jedenfalls ruft Richard David Precht uns zu Recht in Erinnerung. In unserer kapitalistischen Ökonomie wird, wie Hannah Arendt in ihrem Denktagebuch zutreffend vermerkt hat „aus Veränderung, die im Handeln *sinnvoll* ist, der ständig umschlagende Produktions- und Konsumtionsprozess, der als solcher absolut *sinnlos* ist. Es ist, als ob man, statt ein Zimmer zum Wohnen einzurichten, dauernd Objekte in ein Zimmer hinein- und herausträgt, es anfüllt und entleert.“ Wie uns die heraufziehende ökologische Krise zeigt, ist dies allerdings aus nachvollziehbaren Gründen nicht endlos so bewusstlos möglich. Anderseits gibt es aber doch zahlreiche Ansatzpunkte in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklung, an denen sich mit dem Ziel verändernder Eingriffe politisch sinnvoll handeln ließe. Wirtschaftsdemokratische Übergangsfordernungen könnten da eine wesentliche Rolle spielen z.B.:

- die immer noch ausstehende Reregulierung der Finanzwirtschaft;
- die Forderung nach „Schutzhäfen für die Realwirtschaft“, wie sie z. B. im Frankfurter Appell der IG Metall erhoben wurde;
- Forderungen nach Rekommunalisierung;
- die Kritik an der derzeitigen Energiepolitik und das Aufleben der Anti-Atombewegung;
- die Herausforderungen zu einem Nachdenken über nachhaltige Mobilitätskonzepte, die sich mit der kurzfristigen Erholung der Automobilindustrie in der Bundesrepublik keineswegs erledigt haben;
- die in der Mitte der Bürgergesellschaft angekommenen Beteiligungsfordernungen (Stuttgart 21);
- die Forderungen von Gewerkschaften und Sozialverbänden nach einer anderen Wirtschafts- und Sozialpolitik.

Die Entfaltung entsprechender wirtschaftsdemokratischer Ansätze ist durchaus eine tagespolitische Herausforderung. Für ein linkes Cross-Over-Projekt bestünde die Herausforderung darin, eine Verknüpfung und zugleich Konkretisierung solcher Ansätze in einem Konzept neuer Wirtschaftsdemokratie zu betreiben. Dies wäre zugleich eine Herausforderung zum Selbertun vieler Laienexperten aus unterschiedlichen Bereichen gesellschaftlicher Wissenschaftsarbeit – und damit auch eine Chance für eine praktische Nagelprobe für das in der Produktivkraftentwicklung schlummernde Potential für demokratische Assoziationen, „in denen die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.“ (Marx)

5.3. Ausweichen unmöglich: Sinnfragen im Epochenbruch

„She should have died hereafter; there would have been a time for such a word. To-morrow, and to-morrow, and to-morrow, Creeps in this pretty pace from day to day, to the last syllable of recorded time; and all our yesterdays have lighted fools the way to dusty death. Out, out, brief candle! Life is but a walking shadow, a poor player that struts and frets his hour upon the stage, and then is heard no more; it is a tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing.“ (Shakespeare, Macbeth, letzter Akt)

Es geht also immer auch um Sinnfragen. Wir wurden Produzenten und Kunden auf ausufernden Märkten. Wir stopfen unsere Zimmer und Schränke voll, räumen sie wieder leer und schaffen Neues heran. Aber machen wir sie uns auch wohnlich? Wir gestatten uns und denen, die uns regieren, immer wieder das „Weiter so“, und wir wissen doch, dass wir dabei im Kleinen an dem alltäglichen sozialen Elend der Welt und den heraufziehenden nächsten öko-

logischen Katastrophen mitwirken, sie zumindest zulassen, den Regierenden dabei zusehen, wie sie das systemische Getriebe am Laufen halten, die sozialen und ökologischen Probleme nicht zu lösen, sondern bestenfalls einzugrenzen suchen, militärisch-industrielle Komplexe weiter ausufern lassen, Chaosdrohungen immer neu produzieren, statt ihnen wirkungsvoll entgegenzuarbeiten.

Hinter solcher Gleichgültigkeit verbirgt sich nicht einfach die „Mitgift“ unserer Evolutionsgeschichte, unsere natürliche Disposition und Bereitschaft zur Anpassung in der Gruppe oder Horde, die wir mit anderen Primaten oder höher entwickelten Säugetieren teilen mögen. Sie wird vielmehr auch ermöglicht durch das Ausblenden von Sinnfragen und den mangelnden Mut zur Nutzung unserer Urteilskraft. In dem diesem Schlusskapitel vorangestellten Zitat werden solche Sinnfragen in aller Schärfe aufgeworfen – und zwar an dem Punkt, an dem sie für jeden grundlegend und unausweichlich sind. Es geht um den Schmerz und das Entsetzen über die Endlichkeit und Sinnlosigkeit menschlicher Existenz. Und zugleich wird dieser Schmerz hier von William Shakespeare in einer Sprache zum Ausdruck gebracht, die nur dem Menschen, der dieses so erkennen kann, verfügbar ist und die dieses Erschrecken in eine ästhetische Form bannt, die ihn den Zuhörern vor der Bühne zugleich vermittelt und erträglich macht. Schopenhauers Philosophie – dreihundert Jahre später –, erschließbar von der Sprachgewalt dieser wenigen Sätze her.

Shakespeare schreibt sie in der Zeit der Renaissance. Er lässt sie Macbeth sprechen: schon den eignen Tod vor Augen, dem Schrecken Ausdruck gebend und der Sinnlosigkeit seiner Jagd nach Macht und Glanz, zu der ihn seine Frau getrieben hat. Im Leben in dieser frühfeudalen Welt von Kriegergesellschaften, wie in allen anderen vordemokratischen Welten, kann man Sinnfragen vielleicht mit Aristoteles als Fragen nach dem guten Leben stellen, aber dessen Verlockungen mögen auch leicht darin gesehen werden, in solcher Welt an die Spitze der aristokratischen Eliten zu gelangen. Und in den Königsdramen Shakespeares ist dazu immer wieder jedes Mittel recht – und so nehmen die Dramen ihren Lauf. Aber Shakespeares Dramen sind auch geschrieben zu Zeiten eines epochalen Umbruchs am Ende des Mittelalters. Die Renaissance kennt noch keinen Fortschrittsgedanken, aber die alte Ordnung des europäischen Mittelalters – verbürgt von der christlichen Religion, die Zeiten kennt, aber keine Zeit einer fortschreitenden Entwicklung, die in eine hellere irdische Zukunft führen soll – sie steht infrage. Die Sonne kreist nicht mehr um die Erde, und auf der Erde kreist das Denken schon um das Individuum, nicht um eine durch Religion und Tradition verbürgte alte Ordnung. Neue Horizonte tun sich auf, aber zugleich richtet sich der Blick auch in neue tiefe Abgründe.

Es ist durchaus schon möglich, eine Welt ohne göttliche Schöpfung und Sinngebung zu denken – und die Intellektuellen der Zeit – und ebenso wohl manche der Herrschenden – beginnen ein Denken in diese Richtung, während Andere in den Zeiten der Reformation ihr tief religiöses Denken auf die Vernunft des Denkens selbst zu stellen beginnen. Man könnte zum Beispiel sagen, dass die Päpste der Renaissance jedenfalls mit ihrer „Gottlosigkeit“ praktisch schon auf dem Weg in die Moderne sind, während das Volk, die Bauern und Handwerker, noch tief in ihrer alten Frömmigkeit verharren, dabei eine gerechte, gottgewollte alte Ordnung vor Augen, wohingegen die Reformatoren darum ringen, diese alte Ordnung auf eine neue Grundlage zu stellen, eine der überlieferten (heiligen) Schrift und der Vernunftgründe, die erst zweihundert Jahre später im Ergebnis der europäischen Aufklärung mit dem Ende der alten zur alleinigen Grundlage einer neuen gesellschaftlichen Ordnung erklärt werden sollen.

All dies, noch bis hin zum Beginn der europäischen Aufklärung, ist zugleich zutiefst ein Denken aus der Perspektive einer seit mehr als vielleicht 2.500 Jahren männlich entworfenen und gestalteten Welt. Christa Wolf wird dieser männlich geprägten Fortschrittsentwicklung vierhundert Jahre später in ihrer Kassandra-Erzählung eine fundamentale Kritik entgegenhalten. Lady Macbeth ist da geradezu ein Gegenentwurf: treibende Kraft hinter ihrem Gemahl, nur durch ihn hindurch eigenen Glanz und eigene Macht gewinnend und dazu jedes Mittel nutzend, blind für alle Fragen hinter diesem „Spiel“. Am Beginn der Aufklärung also der Rückgriff auf die griechische Tragödie, und die Frage nach dem Sinn eines Lebens ohne Götter klingt neu an. Die Stunde des Patriarchats wird gut 200 Jahre später, am Ende des Ancien régime noch einmal besonders heftig schlagen. Aufklärer, die zu dieser Zeit darüber schon hinausdenken, wie etwa Denis Diderot, muss man geradezu mit der Lupe suchen.

Hier also, am Beginn des europäischen Aufbruchs in die Neuzeit, angesichts großer Aufbrüche und Umbrüche ist es noch kaum möglich, an eine Sinngebung durch sich selbst für das eigene Leben zu denken – jedenfalls im Kontext der Vorstellung einer fortschreitenden Entwicklung der Gattung, allenfalls im Sinne des „guten Lebens“, wie dies früh von Aristoteles gedacht worden ist – und das eben liegt den Mitspielern in den Machtspielen der aristokratischen Eliten fern.

Diese Art Sinngebung durch ein Fortschreiten kann man erst zweihundert Jahre später in den Zeiten der Aufklärung ins Auge fassen. Diderot schreibt da ganz bewusst für die Nachgeborenen. Mit dem Beginn der Moderne können die philosophisch-materialistische Grundlegung der eigenen menschlichen Existenz – wiederum bei Diderot - und ein neuer Fortschritt plötzlich sehr emphatisch gedacht werden. Im objektiven Idealismus Friedrich Will-

helm Hegels, dem wir den Begriff der Moderne verdanken, wird eine sinnhaft fortschreitende geschichtliche Entwicklung als äußere Sinngebung der menschlichen Gattungsgeschichte dann zuerst gedacht. Schopenhauers philosophische Kritik und die Fortschritte der Naturwissenschaften, zumal mit Charles Darwins Evolutionstheorie, werden später dem scheinbar philosophisch-wissenschaftlich begründeten Fortschrittsglauben den Boden entziehen, der nach der materialistischen Kritik von Karl Marx zunächst auch Eingang in das marxistische Denken der Arbeiterbewegung gefunden hat. Aber es ist auch möglich, sich der Vorstellung eines Fortschreitens, noch ausgehend von einem idealistischen philosophischen Gedankengebäude, sehr nüchtern und bescheiden zu verschreiben, wie das etwa der Kantianer Friedrich Schiller im „Geisterseher“ in seinem großartigen Bild umschreibt, nach dem wir nur die Überbringer einer Botschaft sind, die versiegelt ist. Im besten Fall, so Schiller, können wir uns so unseren Botenlohn verdienen.

Aber denkt Schiller - wenn unsere Welt ihm je nach Gestimmtheit des individuellen Beobachters entweder „fühllose Notwendigkeit“ oder aber, vermöge unserer menschlichen Einbildungskraft, „lebender und liebender Zusammenhang“ ist - bei diesem Bild nicht immer noch Kantisch unhistorisch? Wenn es in seiner Sicht „das historische Ganze als erlebte Wirklichkeit nicht (gibt), nur als gedankliches Konstrukt oder als Phantasma“, wie Rüdiger Safranski formuliert^{cxxxii}, wenn Schiller also in aller Konsequenz, ausgehend vom je einzelnen (er)lebenden Individuum und mit dem richtigen Verzicht auf jegliche Teleologie nicht in den Kategorien eines über die Gattungsgeschichte zum Bewusstsein seiner selbst kommenden Weltgeistes denkt, also unhegelianisch, ist der ebenso richtige Fortschrittsgedanke - im Sinne eines durch menschliches Handeln über Generationen möglichen und bewirkbaren Fortschreitens in wissenschaftlicher, technischer, sozialer Hinsicht – nur sehr vorsichtig, und diesseits jeder Emphase, in diesem Denken angelegt. Etwa als der Prozess einer möglichen Erziehung des Menschengeschlechts. Geht man aber von einer solchen nicht teleologischen, also zukunftsoffenen, aber doch beobachtbaren und gestaltbaren Entwicklung aus, dann müsste man im Blick auf die seitherigen zweihundert Jahre menschlicher Geschichte wohl sagen, dass das Siegel, von dem Schiller spricht, mit dem, was wir heute technisch-wissenschaftlichen Fortschritt nennen, aufgebrochen ist. Wenn auch gilt, dass uns die letzte, absolute Wahrheit, die unseren Ahnen in den großen Religionen jenseits allen Zweifels offenbart erschien, verschlossen, und so das Erschrecken über die abgrundtiefen Leere an Stelle einer außer uns, eben göttlich gesetzten Sinnhaftigkeit begründet ist: der Schleier vor dem Bild zu Sais ist fortgezogen. Ob uns die Wahrheit des Nichts dahinter unglücklich machen muss, können nur wir selbst entscheiden. Aber wohin auch immer das Fortschreiten auf dem

von uns eingeschlagene Weg zu immer mehr relativen wissenschaftlichen Wahrheiten uns führen wird, wir bewegen uns auf diesem Weg und verändern so fortschreitend unsere Welt.

Dieses Fortschreiten denkt Schiller also so noch nicht: nicht mit dem neu eröffneten Blick auf eine menschengemachte Welt, in der wir fortschreiten können von Generation zu Generation: verknüpft mit jener Euphorie zu Beginn der Moderne, gleichsam göttergleich der Schöpfer der eigenen Welt zu sein, die man etwa in Goethes Prometheus-Gedicht verspürt – und der der Autor erst im Alter selbst die mahnende Antwort gibt, der Endlichkeit der eigenen Existenz zu gedenken, als „kleiner Ring“ in einer „unendlichen Kette“ von Geschlechtern, „rittlings auf dem Sarg“ gebärend –; verknüpft aber auch noch nicht mit der später in der Arbeiterbewegung, die die Aufklärung beerbt hat, ideologisch gewordenen Vorstellung eines unaufhaltsamen nicht nur wissenschaftlich-technischen sondern zugleich zivilisatorischen Fortschritts, und noch nicht im Bewusstsein der Ambivalenz solcher Entwicklung – zwischen Sozialismus und Barbarei – und schon gar nicht im Bewusstsein ihrer im Grundsatz auch gattungsgeschichtlich absehbaren Endlichkeit.

Der Fortschritt der Gattung wird hier also noch auf kein Ende hin gedacht. Das beginnt erst im 20. Jahrhundert. Die Vordenker der philosophischen Anthropologie werden da von der Bodenlosigkeit der menschlichen Existenz sprechen, die keine Philosophie mehr überbrücken kann, und nach der „Nacht des Jahrhunderts“ und dem Abwurf der ersten Atombomben wird Günter Anders nun davon sprechen, dass die Menschen nun erstmals die Apokalypse zu einer realen Möglichkeit gemacht haben. Aber was heißt es, Fortschritt aus der Tradition der europäischen Aufklärung heraus zu denken im Kontext der seitherigen Geschichte, der Geschichte eines immensen wissenschaftlich-technischen Fortschritts, mit dem die Fortschritte unseres sozialen Zusammenlebens und –handelns kaum Schritt halten – und im Kontext eines Evolutionsverständnisses, wie wir es heute haben - nach James Darwin und Umberto Maturana angesichts unserer Kenntnisse von moderner Biologie, Hirnforschung und Verhaltensforschung?

Was heißt es für uns, den Fortschrittsgedanken, mit diesem Wissen – und nicht in einer „Dialektik der Aufklärung“, die aus der Nacht des 20. Jahrhunderts heraus für eine der bedeutenden theoretischen Schulen in der Traditionslinie des Marxismus vermeintlich unabweisbar „negative Dialektik“ wurde –, in einer sehr grundsätzlichen und tiefreichenden Fragilität dieses Fortschreiten zu denken? Denkt man Anfang und Ende der Gattung mit, dann ist das Bild von der Alternative von Sozialismus oder Barbarei doch eher eine Verniedlichung. Denn es ist ein Bild des Abbrechens, aber neu ansetzen Könnens des menschlichen Fortschrei-

tens, also immer noch ein Denken, das in den Kategorien der Gattungsgeschichte als einer „unendlichen Kette“ (Goethe) über die Endlichkeit der individuellen Existenz hinaus Tröstlichkeit versprechen soll.

Uns bleibt solcher Trost heute nicht mehr. Wir haben dieses eine Leben, heute das nicht nur siebzig Jahre währen mag, „wenn es köstlich ist“, wie es in der Bibel heißt, sondern deutlich länger währen mag, aber das endlich ist und aus dem auch „Kurzweils Traum“ nicht hinausführen kann. Dem Reichtum unseres Lebens in seiner individuellen Endlichkeit gegenüber kann dieser Traum von einer künstlichen Intelligenz, die alles hinter sich lässt, was uns zu Menschen macht, vielmehr immer nur ein Albtraum bleiben. Worum es gehen kann, ist daher, dieses je einzelne, besondere, nie wiederholbare Leben vor jedem einzelnen Menschen offen auszubreiten als seinen Möglichkeitsraum, den er – entsprechend seinen allgemeinen wie besonderen Anlagen - nur ausschöpfen kann, wenn und insofern die Freiheit aller Anderen die erfüllte Bedingung der eigenen Freiheit ist, dies zu tun. Aber wir dürfen hierbei getrost davon ausgehen, dass dies für alle für uns absehbare irdische Zeit ein idealisierter Entwurf gemeinsam geteilter Möglichkeitsräume der Vielen bleiben wird. Es bleiben die Notwendigkeiten – und es bleiben die Menschen, die aus krummem Holz“ gemachten, es bleiben die „ewigen Naturnotwendigkeiten“ unserer Existenz, und Natur ist nicht glücklich – anders als Rainer Maria Rilke in einem seiner Gedichte meint oder als Ingeborg Bachmann es in den Antwortversuchen auf ihre Frage „was ist Liebe“ zu suggerieren sucht. Und dieses, die Grenzziehungen der conditio humana, nie aus den Augen zu verlieren, bleibt deshalb ein zwingendes Gebot. Denn alle jene Träume, die ihm zum Trotz aus diesem irdischen Leben, an das wir als Geschöpfe dieser dunklen Erde gebunden bleiben, ein Paradies zu machen suchen, egal welchen Namen sie ihm geben, haben nur eins gemein: sie machen am Ende daraus die Hölle. Wir müssen wissen, dass unsere Paradise immer in der Vergangenheit liegen. Gattungsgeschichtlich - in unserem kollektiven Gedächtnis und in den frühen Schriften bewahrt - in jenem Vierstromland, das sich vor dem Ende der letzten Eiszeit am Persischen Golf erstreckte, individuell in den Erinnerungsstücken an eine vielleicht geglückte Kindheit, oder doch wenigstens in den Augenblicken, die wir uns als glücklich erinnert im Laufe der Jahre rekonstruieren. Doch dies heißt nicht, dass wir wie Paul Klees „Angelus Novus“ in Walter Benjamins Text „Über den Begriff der Geschichte“ im Blick auf dieses Paradies zurück und davongetragen von einem Sturm, den wir Fortschritt nennen, unsere Geschichte als „eine einzige Katastrophe“ sehen müssen, „die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft“.^{cxxxii} Dies ist letztlich auch nur ein, allerdings zu Recht berühmt gewordener, Interpretationsvorschlag, mit dem ein hellsichtiger Beobachter zu Beginn des zweiten Weltkrieges in persönlich fast schon aussichtsloser Situation in einem bestimmten historischen Augen-

blick das Elend der Welt zu fassen versucht hat. Und dies heißt auch nicht, dass uns, wie der Philosoph Arthur Schopenhauer in den ruhigeren Zeiten des deutschen Biedermeier meinte, nur der Rückzug in ein „besseres Bewusstsein“ oder in die ästhetische Bewältigung des „Elends der Welt“, ihres „Heulens und Zähneklaperns“ bleibt: nein, es heißt immer wieder, aus der harten Arbeit an den stetigen kleineren oder größeren Verbesserungen unseres Zusammenlebens aus dem Ringen um die gleiche Freiheit aller den Genuss am Leben selbst zu gewinnen, an der eigenen Lebendigkeit in dieser einen und einzigen menschlichen Lebenswelt, die wir miteinander haben.

Worum es also heute, in Zeiten tiefgreifender gesellschaftlicher Umbrüche, angesichts derer die Verteidiger der alten Ordnung einmal mehr das drohende Chaos an die Wand malen, für Jede und Jeden geht, das ist ein gegen alles unabweisbare Elend der Welt heiterer Zukunftsoptimismus und eine Freude an unserem diesseitigen Leben, von dem allein wir wissen, dass wir es „sicher“, also mit allen seinen im Austausch mit der/unserer Natur gegebenen Unsicherheiten haben. Und es geht darum für Jeden und Jede im Sinne der „Radikalen Philosophie“, die die gleiche Freiheit Aller zum Fokus ihres Denkens macht - mit den Unterschieden und auch den Eliten, die wir noch, und wohl auch weiterhin, in vielen Bereichen unseres gesellschaftlichen Lebens benötigen werden, denen wir aber bei dessen politischer Gestaltung mit größter Skepsis und allen erdenklichen Anstrengungen zu ihrer Erübrigung begegnen sollten. Es geht um eine Haltung zu unserem individuellen wie gesellschaftlichen Lebensprozess im Sinne des bewusst etwas euphemistischen Programms eines Liederabends und eines für ihn namengebenden Liedes von Konstantin Wecker und Hannes Wader „kein Ende in Sicht“, in dem es im Refrain heißt: „den Sinn dieses Unsinns noch lang nicht erfasst, aber immerhin Leben im Leben“. Oder man kann, wie es in einem anderen der Lieder aus dem gleichen Programm heißt, angesichts der ideologischen und interessengezogenen Borniertheit und z.T. auch Verkommenheit der herrschenden Politik, selbst in den „fortgeschrittensten“ demokratischen Gesellschaften, mit den beiden sagen: „All die Jünger und Lügner, die coolen Genies, die Durchblicker kommen und geh'n, und ich werde wohl wieder auf Seiten der Spinner, der Narren und Traumtänzer steh'n“. Und diese Haltung wird man mit Recht einnehmen können und, sofern man der möglichen Endlichkeit dieser Entwicklung unserer menschlichen Lebenswelt nicht sehr rasch ins Auge blicken will, einnehmen müssen. Denn es geht in diesem „großen Palaver der Menschheit“ (Frieder. O. Wolf) eben doch darum, wenigstens in kleinen Schritten und zu Teilen den Traum in die Wirklichkeit zu holen, den diese Menschenwelt von sich hat – den also wir als die einzelnen Vielen, die die diese menschliche Lebenswelt (aus)-machen, von uns und unserem Zusammenleben

haben – im Hinblick auf eine Zielvorstellung gesellschaftlicher Verhältnisse, für die gelten soll, dass „die Freiheit eines jeden Einzelnen die Bedingung der Freiheit Aller ist“.

„Bleiben wird freilich“, wie Joachim Schumacher in seinem schon mehrfach zitierten Buch über „Die Angst vor dem Chaos“ formuliert hat, „eine sozial nicht aufhebbare Angst. (...) Das Todesproblem selbst (...), die dauernd offene Frage des ‚Drüben‘, des: woher werden wir geboren, und: wohin sterben wir – dieses Leid, davon befreit uns doch kein Kollektiv und Kombinat. Der Tod ist überhaupt nicht aufzuheben, da er zum Leben gehört. Doch das Todesproblem erhält vielleicht in einem Leben, das lebenswert wurde, ein neues Gesicht. (...) Der Glaube an die Wirklichkeit des Menschen und der Erde, an die Menschenliebe ohne Lüge, diese religiöse Energie wird auch mit einer sterbenden Klasse und Kultur nicht sterben. (...) Vielen erscheint das neue Leben nur deshalb reizlos, weil es, wie sie sagen, ‚das größte Glück der größten Zahl‘ verspricht, das Individualproblem also gar nicht stellt. Es ist dies die Angst der Arrivierten, es könnten zu viele nachkommen. Mit anderen Worten: sie leiden an Verfolgungswahn vor einer ihnen unbekannten Größe, Majorität genannt. Sie verteidigen ihr gegenüber das Recht der Minorität, das alte Vorrecht der Eliten und der Reichen vor den ausschließlich negativ gesehenen Massen. Es ist eine gut und gern geübte, eine sehr moderne – und trotzdem keine – Kunst, die seltenen Vorzüge des Ritterordens zu preisen und offenbar massenhaften Fehler der Masse aufzudecken. Wie aber, wenn es kühner und ritterlicher wäre, die Majorität zu verteidigen“.

Anmerkungen

Vorwort

- i Vgl. Angela und Karlheinz Steinmüller: „Visionen - 1900 2000 2100 - Eine Chronik der Zukunft“, Hamburg 1999, wo es in dem Artikel zum Jahr 1953, in dem Dwight D. Eisenhower sich in einer spektakulären Rede vor den Vereinten Nationen für die friedliche Nutzung der Atomenergie einsetzte u.a.: „Das Atom‘ beflogt als energetischer Dämon aus der Flasche die Phantasie der Menschen. Energie im Überfluss, das heißt für die Wirtschaft: moderne und geradezu klinisch saubere Atomkraftwerke an Stelle der rauchenden Schloten, Ende der Kohleknappheit, Unabhängigkeit von den politisch labilen erdölproduzierenden Ländern. Der Deutsche Wirtschaftsminister Ludwig Erhard malst sich aus, dass um eine ‚Reaktorstation‘ Industrieschwerpunkte mit 100 000 Arbeitsplätzen entstehen könnten. – die Ruhrgebieter des Atomzeitalters. Auch die Haushalte profitieren vom billigen Atomstrom aus der Dose: Schluss mit Kohleschleppen und Hausbrand! Ein Leben ohne Ruß und Asche. Handelsschiffe und Eisbrecher sollen mit Atomkraft betrieben werden – ganz zu schweigen von Flugzeugträgern und U-Booten. Denkbar sind auch Atomlokomotiven auf den breitspurigen Schienenmagistralen quer durch den Kontinent....“ (S. 157)
- ii Luhmanns Verweis auf SDI, womit wohl die „Strategic Defense Initiative“ Ronald Reagans also das Konzept eines weltraumgestützten strategischen Raketenabwehrsystems der 1980er Jahre gemeint sein muss, ist ein ähnliches Beispiel. Hier geht es um ein Konzept, das auch im Interesse des militärisch industriellen Komplexes entwickelt wurde, in dem sich wissenschaftlich-technische, ökonomische und politische Interessen eng verschränkt entfalten.

1. Einleitung

- iii Hannah Arendt, „Über die Revolution“, München und Zürich 1974, 280
- iv Die TAZ vom 14.03. 2011 berichtet, dass die deutsche Rüstungsindustrie ihre Waffenexporte von 2006 bis 2010 um 98 Prozent gesteigert und ihren Anteil am globalen Waffenmarkt von 7 auf 11 Prozent erhöht hat. Deutschland liegt damit hinter den USA (30%) und Russland (23%) aber vor Großbritannien und Frankreich auf dem dritten Platz der Waffenexporteure – und sein größter Kunde mit 15 Prozent der deutschen Waffenausfuhren ist pikant Weise das hoch verschuldete Griechenland.
- v Beide Zitate stammen aus den Fragmenten aus dem Nachlass von H. Arendt (1993) und wurden in den 1950er Jahren geschrieben. Die vollständige Passage im Fragment 3a „Hat Politik überhaupt noch einen Sinn?“ lautet: „Wenn es also im Zuge der Ausweglosigkeit, in die unsere Welt geraten ist, liegt, Wunder zu erwarten, so verweist diese Erwartung uns keineswegs aus dem ursprünglichen politischen Bereich heraus. Wenn der Sinn von Politik Freiheit ist, so heißt dies, dass wir in diesem Raum – und in keinem anderen – in der Tat das Recht haben, Wunder zu erwarten. Nicht weil wir Wundergläubig wären, sondern weil die Menschen, solange sie handeln können, das unwahrscheinliche und Unberechenbare zu leisten imstande sind und dauernd leisten, ob sie es wissen oder nicht. Die Frage, ob Politik überhaupt noch einen Sinn hat, verweist uns, wenn sie im Wunderglauben endet- und wo sollte sie wohl sonst enden? -, unweigerlich zurück auf die Frage nach dem Sinn von Politik.“ (Hannah Arendt: Was ist Politik? München und Zürich 1993, 35).
- vi Eine systematische Analyse solcher Standortkonflikte im Konjunkturzyklus 2002 bis 2008 habe ich gemeinsam mit Uwe Dechmann vorgelegt, vgl. H. Martens/U. Dechmann: „Am Ende der Deutschland AG“, Münster 2010
- vii Angela und Karlheinz Steinmüller stellen in der Einleitung zu ihrem Buch „Visionen – 1900 2000 2100 – eine Chronik der Zukunft“, Hamburg 1999 zutreffend fest: „Das 19. Jahrhundert brütete Zukunftsvisionen aus, wie keines vor ihm. (...) Nimmt man die ‚Strahlkraft‘ als Maßstab, können sich soziale Visionen nur schwer neben den technischen behaupten. Vision – oder in altertümli-

chem Deutsch ‚Gesicht‘ – bedeutet ja etwas Bildhaftes, Sichtbares; ohne Veranschaulichung ist eine Vision nichts wert. Bildmaterial zu neuen Verkehrsmitteln oder zu 100geschossigen Wohnmaschinen quillt aus fast jeder Wühlkiste – aber suchen sie mal nach geeigneten Veranschaulichungen zu einer ‚unentfremdeten Gesellschaft‘! Oder fragen Sie mal im Antiquariat: Haben sie ein Werk mit hübschen Bildern zu einer ‚nachhaltigen Lebensweise‘? – Wenn es dieses neue, sinnvolle Konzept so schwer hat, sich durchzusetzen, dann liegt das sicher auch an einem Mangel geeigneter Veranschaulichungen...“ (14 u. 16f)

viii Joachim Fischer, Mitbegründer und bis 2005 Generalsekretär der Helmuth Plessner Gesellschaft hat das Buch „Philosophische Anthropologie“ (Freiburg 2008) veröffentlicht. Es zielt zum einen auf die Realgeschichte des Ansatzes der „philosophischen Anthropologie“, eine Geschichte seiner Genese und weitgehenden Verflüchtigung als eigenständige philosophische Denkrichtung an den philosophischen Fakultäten. Zum anderen geht es dem Autor um eine systematische Philosophiegeschichte des Ansatzes. Insofern es also um einen originären Denkan-satz innerhalb der Philosophiegeschichte geht, spricht Fischer dann von „Philosophischer Anthropologie“. Folgerichtig benutze ich durchgehend diese zweite Schreibweise.

2.1 Unter dem Brennglas – Auf dem Riemker Markt, Januar 2008

- ix Vgl. Hannah Arendt : „Was ist Politik“, München und Zürich 1993, S. 180ff)
x Vgl. Jacques Rancière: „Das Unvernehmen“, Frankfurt am Main 2002, S. 44
xi Vgl. Daniel Goudevert: „Das Seerosenprinzip. Wie uns die Gier ruiniert“, Köln, 2008, S.78 und 104.
xii Zitiert nach M. Schumann: Mitbestimmung als Medium ressourcenorientierter, innovativer Unternehmenspolitik., SOFI-.Mitteilungen Nr 33, S. 7-15
xiii Der Begriff hat nichts zu tun mit den im Winter 2011 aktuellen Flüchtlingsströmen aus Tunesien auf die italienische Mittelmeer-Insel Lampedusa. Er bezieht sich vielmehr auf den Roman „der Leopard“ von Giuseppe Tomasi di Lampedusa über den italienischen Einigungsprozess im 19. Jahrhundert. der von ihm dargestellt wird als der unvermeidliche Widerspruch zwischen dem tatsächlichen Fall der alten und der verfehlten Schaffung einer neuen Welt.

2.2 „Es ist etwas nicht im Lot“: Der Fall Robert Enke als Seismograph für den Zustand unserer Postindustriellen Gesellschaft

- xiv R. Reng: Robert Enke. Ein allzu kurzes Leben, München/Zürich
xv R. Wiegand: Geräuschvolle Stille, Süddeutsche Zeitung 16.11.2009
xvi H. Plessner: Die Funktion des Sports in der industriellen Gesellschaft., in: ders. Gesammelte Schriften X. Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie, Frankfurt am Main, 1985, S. 147-16
xvii J. Fischer: Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts, Freiburg, 2008
xviii In seiner 1928 veröffentlichten Schrift „die Stufen des Organischen“ legt Plessner dar, dass wir Menschen die einzigen Lebewesen sind, die „Welt haben“ - im Sinne einer Vorstellung und eines Entwurfs dessen, was in der Philosophie E. Husserls mit dem Begriff der „menschlichen Lebenswelt“ bezeichnet wird –, dabei zugleich ein reflexives Verhältnis zu seinen Mitmenschen wie auch zu sich selbst entwickelt und sein Leben immer auf die Überschreitung von Grenzen hin entwerfen und führen kann.
xix Das Argument, Heft 290, 53. Jg. Heft 1/201
xx G. Spitaler: Populäre Repräsentation und „Cultural Citizenship“ – zum Verhältnis von politischem Feld und Sport, in: Das Argument 290, S. 34-43
xxi P. Jehle: Ein Spiel, viele Bedeutungen. Zu Paul Dietschys Geschichte des Fußballs, in: Das Argument, 209, S. 44-53
xxii P. Horak: Überlegungen zum Fußballstadion, in: Das Argument 290, S. 54-60

3.1 „Anschlusshandeln oder „weiter so!“ als Programm – die soziologische Systemtheorie und ihr Traum von der endlos verstetigten Ordnung

xxiii Alle Zitate aus Negri, T.; Hardt, M., Die Arbeit des Dyonisos. Materialistische Staatskritik in der Post-Moderne“, Berlin-Amsterdam 1997

xxiv D. Baecker: „Die Zukunft der Soziologie“, in: Soziologie, Forum der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Heft 1/2003, S. 66-70. Alle folgenden Zitate Baeckers sind diesem Aufsatz entnommen.

xxv Rüdiger Safranski beendet in dem Buch „Das Böse oder das Drama der Freiheit“, Frankfurt am Main 1999, seine Ausführungen zum Problem der menschlichen Freiheit u.a. mit folgender Bezugnahme auf die Systemtheorie: „Wenn es aber die Strukturen und die Systemlogik sind, die uns bestimmen, so sind sie damit für uns zu einer neuen Art des Heiligen geworden, rational und numinos (göttlich, H.M.) zugleich. Sie wirken durch uns. Wir sind ihrer aber nicht mehr Herr. Zu dieser Lage passen die Überlegungen der Systemtheoretiker, die von den unvorhersehbaren Entwicklungen der autopoietischen Systeme reden. Nachdem die Säkularisierung die Gnade Gottes hat verbllassen lassen, hängen wir vielleicht jetzt von der Gnade dieser autopoietischen Systeme ab. Aber vielleicht ist der Unterschied dieser beiden Arten der gläubigen Zuversicht gar nicht so groß.“ (Safranski 1999, 330) Seine Schlussfolgerung lautet dann, dass wir „unsere riskante Freiheit in Anspruch“ nehmen sollten und eingedenkt „des Bösen, das man tut und das einem angetan werden kann“ immerhin zu versuchen, „so zu handeln, als ob ein Gott oder unsere eigene Natur es gut mit uns gemeint hätten.“ (ebd.) Safransky macht sich also die Weltsicht der Systemtheorie nicht zu eigen. Er setzt darauf, dass wir, als einzelne oder gemeinsam immerhin versuchen zu handeln.

xxvi Vgl. den folgenden Essay

xxvii Vgl. M. Schumacher: „Die Angst vor dem Chaos oder die falsche Apokalypse des Bürgertums“, Frankfurt 1978 (Erstveröffentlichung Paris 1937). Die in diesem Buch enthaltene Kernthese Schumachers wird auf dem Klappentext wiedergegeben: „Chaos ist nicht nur das älteste Geschwätz der Welt, sondern auch das älteste Argument zur Unterdrückung der Armen. Der Gegensatz zum Chaos ist nicht der autoritative Staat - der allzu oft gerade erst ein wirkliches Chaos macht und maskiert, sondern die Organisation der Freiheit. (...) Um die bestehenden Umstände hassenwert genug zu finden, um sie aufheben zu wollen, müssen echte Revolutionäre vor allem auch sich selbst revolutionieren. Aber wir müssen ehrliche Demokraten, ja zornfähige Christen bleiben, um die missbrauchte Erde und Menschheit einer menschenwürdigen Verwandlung für wert und fähig zu halten.“

xxviii Das allerdings ist bei Niklas Luhmann, dem Vordenker der Theorie sozialer Systeme nicht anders. In Band 4 der „Soziologischen Aufklärung“ mit „Beiträgen zur funktionalen Ausdifferenzierung der Gesellschaft“ macht er in einem Aufsatz über „Die Zukunft der Demokratie“ gleich in der Einleitung klar, worum es ihm im Folgenden nicht geht: „Wenn es bei Demokratie um Vernunft und Freiheit, um Emanzipation aus gesellschaftlich bedingter Unmündigkeit, um Hunger und Not, um politische, rassistisch, sexistische und religiöse Unterdrückung,. Um Frieden und um säkulares Glück jeder Art geht, - dann sieht es in der Tat schlimm aus. Und zwar so schlimm, dass die Wahrscheinlichkeit groß ist, dass alles, was man dagegen tut, die Verhältnisse nur noch verschlimmt. Darüber zu reden, möchte ich anderen überlassen“ (S. 126). Was dann folgt, ist der bescheidene Vorschlag der Analyse der positiven Folgen des Fortschritts, der darin liegt, dass repräsentativer Demokratien eine „Temporalisierung der politischen Gewalt“ mit sich bringen – bescheiden deshalb, weil dieser politische Prozess, als eines von vielen Teilsystemen einer Gesellschaft begriffen, im Rahmen des systemtheoretischen Denkmodells zurecht den Primat der Politik aufgegeben hat, denn: „Diese politische Erfindung der Demokratie entspricht genau dem, was unsere Analyse des politischen Systems erwarten lässt. Sie realisiert ein geschlossenes, autopoietisches System, in dem mit Politik auf Politik reagiert wird in einer Gesellschaft, die als konkrete Komplexität für das System unbekannt bleibt“ (a. a. O. S. 140).

xxix Merton, R. K.: „Social Theory and Social Structure, Glencoe Illinois 1964

xxx Zu den entsprechenden biologischen wie auch erkenntnistheoretischen Überlegungen - die etwa daraus folgen, dass alle biologischen Systeme keine direkten Innen-Außen-Beziehungen haben können, sich vielmehr ihre Vorstellungen von ihrer Systemumwelt im Systeminneren

-
- konstruieren müssen - vgl. H. R. Maturana und F. J. Varela: „Der Baum der Erkenntnis, Berlin, München Wien (1987).
- xxxi Vgl. O. Negt, A. Kluge: „Geschichte und Eigensinn, Frankfurt am Main 1981
- xxxii M. Hardt und T. Negri : „Empire. Die neue Weltordnung“, Frankfurt am Main/Zürich/Wien 2002
- xxxiii M. Hardt/T. Negri a.a.O.; S. 173
- xxxiv H. Weinbach: „Diesseits des Patriarchats. Wie philosophieren Hardt und Negri im *Empire*“, in Heinrichs, T.; Weinbach, H.; Wolf, F. O. (2003): „Die Tätigkeit der Philosophen. Beiträge zur radikalen Philosophie“, Münster, S. 65-82, hier S. 73.
- xxxv H.- Arendt: „Über die Revolution, München und Zürich 1974, S. 118
- xxxvi In den aktuellen Debatten von Philosophen, Soziologen und Politologen um die Krise der Politik taucht H. Arendt daher auch regelmäßig als eine zentrale Referenz wieder auf. Vgl. dazu den „Essay über Politik“ in Kapitel 4.4.
- xxxvii H. Arendt. „Was ist Politik?“, München-und Zürich 1993, S. 34.
- xxxviii H, Arendt: „Was ist Politik?“, München und Zürich 1993, S. 33.
- xxxix Vgl. dazu H.- Arendt: „Vita activa, oder vom Tätigen Leben“, München 1967. Zur kritischen Auseinandersetzung mit dem Arbeitsbegriff H. Arendts siehe: H. Martens: „Primäre und sekundäre Arbeitspolitik und Öffentlichkeit. Zum Nutzen einer analytischen Unterscheidung in der Debatte um die Revitalisierung der Gewerkschaften“, in: Urs Lindner, Jörg Nowak, Pia Paust-Lassen (Hg.): „Philosophieren unter anderen . Beiträge zum Palaver der Menschheit. Festschrift zum 65. Geburtstag von Frieder Otto Wolf, Münster, S. 303-317
- xl N. Luhmann: „Politische Steuerung. Ein Diskussionsbeitrag“, in Politische VierterJahrsschrift, 1/1989, S. 4-9
- xli K.S. Rehberg erhebt den Anspruch, dass seine Theorie der Institutionalisierung und der Institutionen als symbolischer Ordnungen, einen Gegenentwurf zur Luhmannschen Systemtheorie (für den Gegenstandsbereich der Politikwissenschaften) darstelle, räumt aber zugleich ein, dass die Systemtheorie ein gleichermaßen in sich konsistentes Theorieangebot darstelle: „Selbstverständlich lassen sich alle Formen sozialer Interaktion in Luhmannsche Begrifflichkeiten übersetzen. Aber man hat den zunehmenden Eindruck, einer Selbstgenügsamkeit der von ihm in Gang gesetzten Benennungsspiele, deren größter Vorteil allerdings in einer intelligenten Verfremdung sozialer Tatbestände liegt.“ Daran anschließend kritisiert er an der soziologische Systemtheorie, sie sei, „ein fast unverzeihlicher Rückfall in alle Sünden einer begrifflichen Scholastik.“ Vgl.-S. Rehberg: Institutionen als symbolische Ordnungen. Leitfragen und Grundkategorien zur Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen , in: Göhler, G. (Hg.): Die Eigenart politischer Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie, Baden-Baden, S. 47- 84, hier S. 55.
- xlii U. Ludz weist in ihrem Herausgeberinnen-Kommentar zu „Was ist Politik“ (S. 148) darauf hin, dass H. Arendts Buch „The Human Condition“ (1958), „Between Past and Future“ (1961) und „On Revolution“ (1963) sich aus einem Komplex von Studien zu einem geplanten „Buch über politische Theorien“ herausgelöst haben, „in den zusätzlich die nicht-geschriebene „Einführung in die Politik“ gehört.
- xliii Vgl. H. Arendt: „Denktagebuch“, (Hg. Von U. Ludz und I. Nordmann), 2 Bde. Zürich, S. 487
- xliv Das klingt verdächtig nach ‚heiler Welt‘, fährt U. Ludz in ihrem Herausgeberinnen-Kommentar (S. 168) fort. Doch so heil ist diese Welt nun auch wieder nicht; sie steht auf keinem festen Untergrund, denn sie ist Gefahren ausgesetzt. Gefährlich ist das Denken selbst, weil es ‚von der Stechfliege erregt‘, auch zu Zynismus, Zügellosigkeit und Nihilismus führen kann, ‚weil es sich jederzeit gegen sich selbst wenden kann‘: Und Gefahr droht vom Nicht-Denken, genauer: von der Tatsache, dass den Menschen das Nicht-Denken so viel leichter fällt als das Denken.“
- xlv vgl. in diesem Zusammenhang zuletzt F. O. Wolfs Schrift: „Humanismus und Philosophie vor der Westeuropäischen Neuzeit. Elf Lektüren zur Vorgeschichte des modernen Humanismus“, Berlin 2003. Es handelt sich hier im ersten Teil um eine Auseinandersetzung mit Humanitätskonzeptionen der antiken griechischen Philosophie entlang der Lektüren von „Sophokles (als Dramatiker), Perikles (als Politiker) bzw. Isokrates (als Rhetoriker), Protagoras (als Sophist) und Xenophon (als von Platon in den Schatten gestellter, eher ‚unphilosophischer‘ Sokratesschüler“), die „gewöhnlich nicht als ernsthafte Philosophen gelesen sondern allenfalls als Gegenspieler der ‚klassischen Philosophie‘ zur Kenntnis genommen“ werden (a.a.O. S.

12). Sie interessieren ihn als frühe Repräsentanten eines „Humanismus als Philosophie der Befreiung“ die, zusammen mit einer Reihe weiterer Autoren, die „Vorgeschichte des Modernen Humanismus vor der Westeuropäischen Neuzeit“ geprägt haben.

xlvii Vgl. G. Peter: „Theorie und Praxis der Arbeitsforschung“, Frankfurt am Main 1997, S. 29. Der ältere Aufsatz auf, den er sich rückbezieht, stammt von ihm, Helmut Martens und Frieder O., Wolf und erschien 1984 als Band 2 in den Beiträgen aus der Forschung der Sozialforschungsstelle Dortmund unter dem Titel: „Arbeit und Technik in der Krise. Gewerkschaftliche Politik und alternative Bewegung“

xlviii Vgl. Frieder O. Wolf: „Nachwort: Wie finden wir gemeinsame Perspektiven für (eine) ‚Neue Politik der Arbeit‘ in einer und für eine nachhaltige Entwicklung?“ in: Scholz, D.; Glawe, H.; Martens, H.; Paust-Lassen, P.; Peter, G.; Wolf, F. (Hg.): Arbeit in der neuen Zeit. Regulierung der Ökonomie, Gestaltung der Technik, Politik der Arbeit,. Ein Tagungsband. Münster, S. 60-79, hier S 242.

3.2 „Kurzweils Traum“ – Technikutopien und der Traum von der Ewigkeit

xlviii Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf Ray Kurzweil „Homo S@piens. Leben im 21. Jahrhundert. Was bleibt vom Menschen?“ Düsseldorf

xlix Einige Gedichte seines „Cybernetic Poet“, im Stil jeweils bestimmten menschlichen Dichtern nachempfunden, finden sich auf den Seiten 258 bis 261 seines Buches.

i In dem hier in Rede stehenden Buch vgl. dazu die Seiten 267 bis 273

ii In der Danksagung werden immerhin, neben Verlagslektoren, sechs Diskutanten des Manuskripts, zwei Rechercheure etc. über 50 Personen, nicht nur aus dem eigenen Familienclan als kritische Leser des Manuskripts namentlich aufgezählt, man könnte neidisch werden, wenn man an die eigenen Produktionsbedingungen denkt.

iii In meinem „Essay über philosophisches Denken“ (4.3) gehe ich darauf näher ein.

iv Gerd Hergt (1959): „Studien zum Problem der Erkenntnis bei Max Scheler“, Heidelberg (Manuskript), eingereicht als Promotion an der philosophischen Fakultät der Universität Göttingen. Die folgenden Seitenangaben beziehen sich auf dieses Manuskript.

iv Feyerabend, P.: „Erkenntnis für freie Menschen“, Frankfurt am Main 1980

iv R. Safranski (1999, S. 146f)

3.3 Evolutionär bedingt: Wer sind wir und (wie) können wir (anders) Handeln? Richard David Prechts Überlegungen zu Mensch und Gesellschaft

lvii Alfred Schütz, der Edmund Husserls Phänomenologie soziologisiert hat, verwendet diesen Begriff der „Kochrezepte“ in seinen „Studien zur soziologischen Theorie (Die soziale Welt und die Theorie der sozialen Handlung“, Den Haag 1972, im Hinblick auf die von uns für gewöhnlich selbstverständlich übernommenen und nicht näher reflektierten Regeln, nach denen wir uns zumeist ja durch Gewohnheiten und Routinen geprägtes alltägliches Handeln in den es weitgehend bestimgenden typischen Situationen unseres Alltagslebens organisieren.

lviii Vgl. dazu etwas weiter unten die Bemerkungen zu Reinhardt Brandts Ausführungen über das Denken von Mensch und Tier und siehe zu Plessner die Argumentation in meinem Essay „über philosophisches Denken“ (Kapitel 4.3).

lvii Die erste Grundlegung dieses philosophischen Denkansatzes ist Helmuth Plessners Schrift „Die Stufen des Organischen und der Mensch“, Berlin/Leipzig 1928

lxix In diesem Sinne argumentiert Birgit Mütherich in ihrer Arbeit über „die Problematik der Mensch-Tier-Beziehung in der Soziologie: Weber, Marx und die Frankfurter Schule“ Münster-Hamburg-London 2000, wenn sie schreibt, dass die vermeintliche „Exklusivität der menschlichen Daseinsform“ durch das angebliche Fehlen von „Sprach- und Abstraktionsfähigkeit, Selbsterkennen, Planen, Werkzeugherstellung und –gebrauch, Perspektivenübernahme etc. durch die neuere biologische Forschung bei verschiedenen Spezies widerlegt“ wurden (a.a.O., 57).

lx Alle Zitate sind Reinhardt Brandts kurzen Aufsatz „Wie Mensch und Tier denken“ entnommen (www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/0,1518,druck-612719,00.html). Vgl. auch Reinhardt Brandt „Können Tiere denken? Ein Beitrag zur Tierphilosophie“, Frankfurt am Main 2009.

-
- ^{lxii} Jede Situation als kleinste Einheit, um Handlungen von Menschen zu erschließen, ist u.a. gekennzeichnet durch ihre je spezifische Stellung in Raum und Zeit, in Bezug auf Vergangenheit und Zukunft der Handelnden, durch deren Reflexion und Intention. Ihre Abgrenzung erfolgt über ein die Situation jeweils bestimmendes Thema. Die Situation ist begrenzt durch einen Horizont, durch den soziale „Mitgegebenheiten“ der jeweiligen thematisch bestimmten Situation mit beeinflusst werden usw. Alfred Schütz hat hier aus dem erkenntnistheoretischen Zusammenhang der phänomenologischen Subjektpflosophie Edmund Husserls heraus den Vorschlag gemacht, in der empirischen Sozialforschung typische soziale Situationen zu untersuchen, also anhand typischer Handlungen mit typischen Intentionen und Reflexionsakten in einer Umgebung mit typischem Horizont und Hintergrund. Für Analysen von Alltagshandeln, etwa in der Sphäre der Erwerbsarbeit, ist dies ein in der empirischen Sozialforschung erprobtes theoretisches Modell. Vgl., etwa Gerd Peter: „Theorie und Praxis der Arbeitsforschung. Weiterentwicklung und Anwendung des Situation-Institution-System-Ansatzes“, Frankfurt / New York 1997.
- ^{lxiii} Detlef Hensche: „Demokratisierung der Wirtschaft. Markt und Mitbestimmung – Ansatzpunkte gewerkschaftlicher Revitalisierung, in: Sozialismus, Heft 1/2011, S. 35-46
- ^{lxiv} Der radikale Liberale Sir Ralf Dahrendorf hat in einem seiner letzten Aufsätze u. a. gefordert, einen „Begriff wieder in das Zentrum der Entscheidungen (zu rücken), der in den Jahren des extremen Pumpkapitalismus in Vergessenheit geraten ist, nämlich den Begriff ‚stakeholder‘. Damit sind alle gemeint, die vielleicht keine Anteile an Unternehmen haben, also keine „shareholder“ wohl aber am erfolgreichen Fortbestand von Firmen existentiell interessiert sind. Dazu gehören Zulieferer und Kunden, vor allem aber auch die Bewohner der Gemeinden, in denen Unternehmen tätig sind. Für sie ist nicht so sehr Mitbestimmung wie die Anerkennung ihrer Interessen durch das Management wichtig, und dieses wiederum setzt voraus, dass die Führenden über den Tellerrand hinausblicken und nicht nur die Gewinne und Bonuszahlungen des nächsten Quartals im Blick haben (R. Dahrendorf, Nach der Krise. Zurück zur protestantischen Ethik, in Merkur, Merkur Nr. 270, Mai 2009) So richtig diese Forderung ist, die Sicherung des „Blicks über den Tellerrand“ hinaus bedarf neuer institutioneller Regelungen.
- ^{lxv} Zitiert nach: „Paradigm lost: über die ethische Reflexion der Moral.“ Rede anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989, Frankfurt am Main 1990, S. 41. Wir haben es hier mit der gleichen Argumentationsfigur, einer Art „Umkehrung“ gegenüber der Perspektive jeweils einzeln oder kollektiv handelnder Individuen, zu tun, die in Kapitel 3.1. bereits am Beispiel der Politik diskutiert wurde: Wenn das jeweiliger Handeln immer als Anschlusshandeln innerhalb der Eigenlogik jeweiliger gesellschaftlicher Teilsysteme zu denken ist und auf deren Verfestigung, weitere Ausdifferenzierung, Bewältigung komplexer Systemumwelten gedacht werden soll, dann kann dessen moralische Aufladung letztlich immer nur problematisch werden.
- ^{lxvi} Vgl. etwa zuletzt die Beiträge von Judith Rauch, Tanja Krämer, Desirée Karge, Simone Eizmann, Martin Vieweg, Josef R. Reichholf und Klaus Wilhelm zu Kognitionsleistungen von Tieren und zur Intelligenz von Delphinen, Elefanten, Graupapageien, Hunden, Katzen, Raben und Schimpansen in Bild der Wissenschaft Heft 12, 2010.

3.4 **Conditio humana und menschliche Freiheit: Christas Wolfs Reflexionen nach dem Ende der alten sozialistischen Utopie**

- ^{lxvii} Zu dem damals in meinem Forschungsbereich an der sfs verfolgten Forschungskonzept vgl. u.a. die Beiträge von Gerd Peter und mir in Helmut Martens, Gerd Peter (Hg) (1990): Mitbestimmung und Demokratisierung. Stand und Perspektiven der Forschung, Wiesbaden, sowie Gerd Peter (1997): Theorie und Praxis der Arbeitsforschung. Weiterentwicklung und Anwendung des Situation-Institution-System Ansatzes, Frankfurt am Main. Siehe hierzu auch meinen persönlichen Rückblick auf fast 38 Jahre Arbeitsforschung an der sfs unter www.drhelmutmartens.de.
- ^{lxviii} In diesem Sinne argumentiert insbesondere Cornelia Heintze in ihrer vergleichenden Analyse „Der aufhaltbare Abstieg in die polarisierte Ungleichheitsgesellschaft. Deutsche (Staats-) Anorexia und die skandinavische Alternative“, Heft 120 der Pankower Vorträge, Berlin im Juni 2008 (Online-Publikation unter:

http://www.axeltroost.de/article/2622.cornelia_heintze_der_aufhaltbare_abstieg_in_die_ungleiche_hheitsgesellschaft.html.

- lxviii Reinhardt Brandt: „Zustand und Zukunft der Geisteswissenschaften“, Phillips-Universität Marburg, Abschiedsvorlesung am 27. Juni 2002 (<http://web.uni.marburgt.de/kant/webseiten/brandt-abs2.htm>)

4. Orientierungsbemühungen: „Aus Stecken und Plane“ – drei Essays über Poesie

- lxix Die inzwischen zehnjährige Arbeit im Rahmen des „Forums Neue Politik der Arbeit“ ist dokumentiert auf dessen Homepage www.FNPA.de.
lxx Die Essays wurden im Herbst 2009 fertiggestellt, ursprünglich für einen Band, in dem sie von Kurzprosa und Lyrik eingerahmt waren.

4.2 Gedichte, Rätsel, „immer bewegt in sich“ – Versuch über Poesie

- lxxi Zitiert nach: Heinrich Heine: „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, in: Heinrich Heine: Beiträge zur deutschen Ideologie, Frankfurt-Berlin-Wien. Soweit in den folgenden Essays Heinrich Heines Prosa zitiert wird, handelt es sich immer um diesen Text.
lxxii Rüdiger Safranski: „Schopenhauer oder die wilden Jahre der deutschen Philosophie. Eine Biographie“, München-Wien 1987
lxxiii Bei dieser „Correspondance littéraire“ handelte es sich um zweimal monatlich an etwa 15 ausgewählte Empfänger (Königshäuser von England, Schweden, Preußen, einige hohe deutsche Fürsten) über den diplomatischen Weg verschickte Briefe, da handgeschrieben nicht der Zensur unterliegend, konnten in ihnen neue Ideen in aller Schärfe zum Ausdruck gebracht werden, aber Rücksicht auf bestimmte soziale Hierarchien war natürlich zu nehmen. Vgl. hierzu Pierre Lepape: „Denis Diderot“. Eine Bibliographie, 1994
lxxiv Vgl. Magnus Enzensberger: „Diderots Schatten“, Frankfurt am Main 1994

4.3 „Dass ein jeder ist und sich nicht hat“ – über philosophisches Denken

- lxxv Hans Mayer: „Das unglückliche Bewußtsein. Zur deutschen Literaturgeschichte von Lessing bis Heine“, Frankfurt am Main. Das darin enthaltene Kapitel zu Heinrich Heine findet sich auch als Vorwort der oben angegebenen Prosatexte Heines.
lxxvi Peter Sloterdijk: „Regeln für den Menschenpark“, Frankfurt am Main 1999
lxxvii Helmut Martens: „Ich möchte Worte tanzen lassen. Kurzprosa und Gedichte“, ist im Selbstverlag erschienen. Einige der Prosatexte und Gedichte habe ich später auch auf meiner Homepage www.drhelmutmartens.de veröffentlicht
lxxviii Zitate nach Frieder O. Wolf: „Schwierigkeiten mit der materialistischen Dialektik (Fragmente)“, in: ders., „Umwege. Politische Theorie in der Krise des Marxismus“, Hannover 1983, S.100-126
lxxix In seiner kritischen Behandlung der jüngeren politischen Debatte um ein Bedingungsloses Grundeinkommen hat Gerd Peter die von Jürgen Habermas im Anschluss an Hannah Arendt vollzogene Trennung von Arbeit und Interaktion als einen zentralen philosophischen Denkfehler charakterisiert, der es am Ende ermöglicht, Arbeit und Freiheit als in einer widersprüchlichen Beziehung stehend zu betrachten. Vgl. Gerd Peter: „Für eine demokratische Erneuerung der Arbeitsgesellschaft. Oder: Warum die gesellschaftliche Arbeit weiterhin im Zentrum gesellschaftlicher Reform stehen sollte“, in: Hartmut Neuendorff, Gerd Peter, Frieder O.- Wolf: „Arbeit und Freiheit im Widerspruch? Bedingungsloses Grundeinkommen. – ein Modell im Widerstreit“, Hamburg 2009, S. 68-82
lxxx Ilja Srubar: „Ist die Lebenswelt ein harmloser Ort? Zur Bedeutung und Genese des Lebensweltbegriffs“, in: Michael Wicke: „Konfigurationen lebensweltlicher Strukturphänomene. Soziologische Varianten phänomenologisch-hermeneutischer Welterschließung“, Opladen 1997
lxxxi David Richard Precht führt dieses Beispiel in seinem Bestseller „Wer bin ich und wenn ja, wie viele?“ an.
lxxxii Jo Reichertz hat das in einem kleinen Aufsatz „Über das Problem der Gültigkeit von qualitativer Sozialforschung“, der in einem von ihm selbst mit herausgegebenem Band über „Hermeneutik“

sche Wissenssoziologie. Standpunkte zur Theorie der Interpretation“ veröffentlicht ist, sehr plastisch her-ausgearbeitet.

4.4 Raum der Freiheit – Raum des Streites - Nachdenken über Politik

- Ixxxii Auf das Forum Neue Politik der Arbeit wurde schon verwiesen. In meinem aus diesem Arbeitszusammenhang heraus entstandenen Buch über „Neue Wirtschaftsdemokratie“, Hamburg 2010 habe ich im Kapitel 5 „Krise der Politik als Herausforderung für eine neue Wirtschaftsdemokratie“ die Auseinandersetzung mit der akademischen Debatte um die „Krise der Politik“ sehr systematisch und mit sorgfältigen Literaturverweisen verarbeitet. Ich kann deshalb im Folgenden vielfach auf sorgfältige Belege im Einzelnen verzichten.
- Ixxxiv Carl Schmitt: „Der Begriff des Politischen“, Berlin 1987/1929
- Ixxxv An dieser im vergangenen Jahrzehnt von ganz unterschiedlichen konzeptionellen Bezügen aus geführten Debatte beteiligten sich unter anderem Soziologen wie Zigmunt Bauman und Colin Crouch, Philosophen wie Giorgio Agamben und Jacques Rancière und PolitikwissenschaftlerInnen wie Chantal Mouffe, Phillip. Manow und Wolfgang Fach.
- Ixxxvi Giorgio Agamben: „Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt am Main 2002
- Ixxxvii Phillip Manow: „Im Schatten des Königs. Die politische Anatomie demokratischer Repräsentation“, Frankfurt am Main 2008
- Ixxxviii Wolfgang Fach: „Das Verschwinden der Politik“, Frankfurt am Main 2008
- Ixxxix Über das Politisch. Wider die kosmopolitische Illusion, Frankfurt am Main 2007
- xc Zigmunt Bauman: „Die Krise der Politik. Fluch und Chance einer neuen Öffentlichkeit“, Hamburg, 1999
- xci Jacques Rancière: „Das Unvernehmen. Politik und Philosophie“, Frankfurt am Main
- xcii Elmar Altvater: „Das Ende des Kapitalismus wie wir ihn kennen“, Münster 2005
- xciii Frieder O. Wolf: „Haben wir es nicht auch etwas kleiner? Rückfragen zum überschwänglichen Projekt der Multitude“, in: Gerd Peter, Frieder O. Wolf (unter Mitarbeit von Pia Paust-Lassen und Andreas Peter): Welt ist Arbeit. Im Kampf um eine neue Ordnung, Münster 2008
- xciv Im Zusammenhang der deutschen Novemberrevolution kann man im Blick auf beteiligte Beobachter wie z.B. Karl Korsch wie auch im Hinblick auf spätere Analysen von Peter von Oertzen („Die Betriebsräte in der Novemberrevolution“, Frankfurt am Main 1976) wohl nicht im Ernst davon sprechen, dass hier der Rätegedanke nicht gedacht worden sei. Bemerkenswert ist allerdings die unverbundene Parallelität der Analysen bei Arendt und v. Oertzen: Arendt macht in ihrem Buch „Über die Revolution“ über den Vergleich von amerikanischer und französischer Revolution Jeffersons ideengeschichtlichen Rückbezug auf die römische Republik stark – und von da aus die Beteiligung aller Bürger in den wards zum entscheidenden Punkt. Peter v.. Oertzen diskutiert die Geschichte der Räte, ausgehend von der Feststellung; dass „alle Rätebewegungen der bisherigen Geschichte (...) gescheitert seien“ (S. 338) im Rückbezug auf (1) „vorproletarische (plebejisch-bäuerliche) und frühproletarische Bewegungen (am Beispiel der „Soldatenrätebewegung der Cromwellschen Armee und das „Pariser Kommunen von 1789 und 1871“ unter Außerachtlassung der amerikanischen Revolution. Arendt fokussiert auf den Vergleich der beiden großen bürgerlichen Revolutionen und hat die späteren Entwicklungen (etwa die Rätebewegungen in Deutschland oder Italien nach 1918) empirisch nicht im Blick.
- xcv Als Ausnahme siehe Anja Lieb: „Demokratie: Ein politisches und soziales Projekt? Zum Stellenwert von Arbeit in zeitgenössischen Demokratiekonzepten“, Münster 2009
- xcvi Joachim Schumacher a.a.O.
- xcvii John Rawls: „Eine Theorie der Gerechtigkeit“, Frankfurt am Main 1976
- xcviii Jan Kruse: „Disziplinierte Simulation. Zur Retotalisierung des Arbeitsprinzips in neoliberalen Gesellschaften – eine Auseinandersetzung mit Braudillard und Foucault“, in: Arbeit, Zeitschrift für Arbeitsforschung, Arbeitsgestaltung und Arbeitspolitik, Jahrgang 13 (2004), Heft 4, S. 390-400
- xcix Karl Georg Zinn: „Die Keynessche Alternative. Beiträge zur Stagnationstheorie, zur Geschichtsvergessenheit der Ökonomie und zur Frage einer linken Wirtschaftsethik“, Hamburg 2008

-
- c Helga Novotny, P Scott, Michael Gibbons: "Re-Tinking Science. Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty, Cambridge"
 - ci Wolfgang Seitter: „Politik und Wahrheit“, in: Marcus S. Kleiner (Hg.): „Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken, Frankfurt/New York, S. 151-169
 - cii Auch hier geht es wiederum um die Fragmente aus dem Nachlass („Was ist Politik“ a.a.O.), nun allerdings um das Fragment 3c „zur Kriegsfrage“.
 - ciii Norbert Elias: „Beobachtungen zur Entwicklung der Menschheit am 40. Jahrestag nach dem Ende eines Krieges“, Frankfurt am Main 1985

4.5 Zusammenfassung

- civ Pierre Bourdieu: „Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft“, Konstanz 1993, S. 826
- cv Ernesto Cardenal: „In Kuba. Bericht einer Reise“, Wuppertal 1972
- cvi Elias Canetti: „Masse und Macht“, Frankfurt 1980

5.2 Demokratisierung der Demokratie durch Demokratisierung der Wirtschaft

- cvii Fritz Naphtali: „Wirtschaftsdemokratie. Ihr Wesen., Weg und Ziel, Frankfurt am Main 1977 (Erstausgabe 1928)
- cviii Wie schon erwähnt, sind meine eigenen Arbeiten zum Thema eng mit meiner Mitarbeit im Forum, neue Politik der Arbeit verknüpft (vgl. dort insbesondere den Aufsatz von Dieter Scholz und mir: „Wirtschaftsdemokratie neu denken“, der zusammen mit anderen Beiträgen auf der Homepage des Forums – www.FNPA.de – dokumentiert ist. Die im Folgenden präsentierten Thesen sind eine erweiterte und sprachlich überarbeitete Fassung eines Aufsatzes, der im Heft 2, 2011 der Zeitschrift Das Argument erschienen ist. Dort sind sämtliche Zitate, anders als in dieser Essayfassung, sorgfältig belegt. Hier beschränke ich mich auf die wichtigsten Literaturangaben.
- cix In der Süddeutschen Zeitung vom 24./25.07.2010
- cx Das Buch „Die neue Weltwirtschaftskrise“ von Paul Krugman ist 2009 in Frankfurt am Main erschienen, der Aufsatz von Etienne Balibar: „Europa: Die endgültige Krise?“ in der Zeitschrift Das Argument 287/ 2010, S. 401-405.
- cxi Neben dem schon an anderer Stelle erwähnten Buch von Daniel Goudevert ist etwa zu verweisen auf: Edzard Reuter. „Die Stunde der Heuchler – wie Politik und Wirtschaft uns zum Narren halten“, Berlin 2010 oder Peer Steinbrück: Unterm Strich, Hamburg 2010
- cxii Zur Kritik solcher Großtheorien, zu denen er dann auch die eines inzwischen vermeintlich schon erreichten „nachfordistischen Regulationsmodells“ rechnet vgl. Wolfgang Krumbein: „Vom Scheitern der „großen“ Kapitalismustheorien im Angesicht von Jahrhundertereignissen“, in: Wolfgang Krumbein, Joachim, Bischoff : „Krisen-Deutungen. Ist marxistische Kapitalismustheorie auf der Höhe der Zeit?“ Supplement der Zeitschrift Sozialismus Heft 11/2009, S. 2-29
- cxiii Hans-Jürgen Krysmanski: „Gesellschaftliche Planung und das System vernetzter Computer, in: Das Argument, 286, Heft 2/2010, S. 195-204
- cxiv Felix Hörisch: „Mehr Demokratie wagen – auch in der Wirtschaft. Die Weiterentwicklung der Unternehmensmitbestimmung in Zeiten der Finanz- und Wirtschaftskrise“, in: WISO direkt, Februar 2010, S. 1-4
- cxv Karl Retzlaw: Spartacus. Aufstieg und Niedergang. Erinnerungen eines Parteiarbeiters, Frankfurt am Main, 1971. Karl Retzlaw, in den 1950er und 1960er Jahren Betriebsrat bei der Frankfurter Rundschau, hat 1937 im französischen Exil das bereits „mehrfach zitierte“ Buch von Joachim Schumacher in der Erstauflage veröffentlicht. Für manche Quellen, die für die von mir verfolgte Argumentation wichtig sind, bedarf es, wie dies Beispiel zeigt, wirklicher Spurensuche.
- cxvi Robert Jungk und Norbert R. Müllert: „Zukunftswerkstätten“, Hamburg, 1980; Peter Dienel: „Die Planungszelle Eine Alternative zur Establishment-Demokratie“, Opladen 1997, Paul Feyeraeben: „Erkenntnis für freie Menschen“, Frankfurt am Main 1980
- cxvii Frieder O.Wolf: „Wie funktioniert europäische Politik und wie kann sie verändert werden?“, in: Dieter Scholz, Frank Schmidt-Hullmann, Anne Karras, Helmut Martens, Pia Paust-Lassen.,

-
- cixviii Wolfgang Pieper, Frieder O. Wolf (Hg.): „Europa sind wir“ – Gewerkschaftspolitik für ein anderes Europa“, Münster, 2009,. S. 17-39
- cixix Adelheit Biesecker: „Arbeitsgesellschaft-Tätigkeitsgesellschaft-Mitgestaltungsgesellschaft. Umrisse eines zukunftsfähigen Arbeitskonzepts“, in: Berliner Debatte Initial, 2000; Friedrich Kambartel: „Arbeit und Praxis“, in: Axel Honneth (Hg.): „Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie, Frankfurt am Main, SA. 123-139
- cixx Ulrich Krippendorf: „Jefferson und Goethe, eine Duographie“, Hamburg 2001, S.172
- cxx Urs Müller-Plantenberg: „Die schwarze Utopie der Chicago Boys. Chile als Beispiel für Theorie und Praxis des Neoliberalismus“, in: Loccumer Initiative kritischer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler (Hg.) „Mut zur konkreten Utopie. Alternativen zur herrschenden Ökonomie“, 2003, S. 153-168
- cxxi Die voranstehende Argumentation entnehme ich einem Gutachten das Frieder O. Wolf und Pia Paust-Lassen 2002 für die Heinrich Böll Stiftung geschrieben haben: „Ökologie der Menschheit – Strategien der Nachhaltigen Entwicklung als Transformationsaufgabe“, Berlin
- cxxii Manfred Angerick: „Nach uns ohne Öl. Auf dem Weg zu nachhaltiger Produktion“, Marburg
- cxxiii Ernst Ulrich von Weizsäcker, Karlson Hargroves, Micheal Smith : „Faktor fünf. Die Formel für nachhaltiges Wachstum“, München 2010
- cxxiv Etienne Balibar: „Die philosophischen Grundlagen des Wohlfahrtsstaats. Von der Kritik der Menschenrechte zur Kritik der sozialen Rechte“, in: Urs Lindner, Jörg Nowak, Pia Paust-Lassen, (Hg.): „Philosophieren unter anderen. Beiträge zum Palaver der Menschheit“. Frieder Otto Wolf zum 65. Geburtstag, Münster, S. 70-88
- cxxv Manfred Moldaschl: „Partizipation und/als/statt Demokratie. Zum Entwicklungsverhältnis von gesellschaftlicher Demokratisierung und organisationaler Partizipation“, in: Wolfgang G. Weber.; Piero-Paolo Pasqualoni, Christian Burtscher, (Hg.): Wirtschaft, Demokratie und soziale Verantwortung, Göttingen 2004, S. 216-246
- cxxvi Zitiert aus Helmut Martens, Uwe Dechmann: „Am Ende der Deutschland AG. Standortkonflikte im Kontext einer neuen Politik der Arbeit“, Münster 2010, S.113
- cxxvii Zu neueren Beispielen aus anderen Ländern und Überlegungen zu Übertragungsmöglichkeiten auf die deutschen Verhältnisse siehe die Untersuchung von Ulrich Brinkmann, Hae-Lin Choi, Richard Detje, Klaus Dörre, Hajo Holst, Serhat Karakayali, Catharina Schmalstieg: „Strategic Unionism: Aus der Krise zur Erneuerung? Umrisse eines Forschungsprogramms“, Wiesbaden 2008
- cxxviii Joachim Beerhorst: „Vergesellschaftung! Welche Vergesellschaftung? Über Finanzmarktkapitalismus, Krise und Demokratisierung der Wirtschaft, in: Kritische Justiz – Vierteljahrsschrift für Recht und Politik, Heft 2/2009, S. 148-166
- cxxix Reinhard Heil, Andreas Hetzel: „Die unendliche Aufgabe – Perspektiven und Grenzen radikaler Demokratie“, in dies. (Hg.): Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie, Bielefeld 2006, S. 7-23
- cxxx Interessant sind in diesem Zusammenhang die Arbeiten des Wirtschaftshistorikers Jörg Roesler: „Der schwierige Weg in eine solidarische Gesellschaft. Historische Erfahrungen aus Weltwirtschaftskrise und New Deal., Supplement der Zeitschrift Sozialismus 9/2010

5.3 Ausweichen unmöglich: Sinnfragen im Epochenbruch

- cxxxii Rüdiger Safranski: „Schiller oder die Erfindung des deutschen Idealismus“ München Wien, 2004
- cxxxiii Das vollständige Zitat zu der Interpretation von Paul Klees „Angelus Novus“ als einer Allegorie auf die menschliche Geschichte lautet: „Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Der Engel der Geschichte muss so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet.- Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradise her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, dass der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das was

wir Fortschritt nennen, ist *dieser* Sturm.“ (Hier zitiert nach O.K. Werkmeister: Versuche über Paul Klee, Frankfurt, 1981, S. 98)