

Enzensbergers „Elixire der Wissenschaft“ – Reflexionen über wissenschaftlichen und sozialen Fortschritt

I.

Wir leben in Zeiten, in denen die Welt wieder einmal „aus den Fugen gerät“. So ähnlich hat sich Günter Grass, der dem Fortschritt einmal einen Schneckengang bescheinigt hat, kurz vor seinem Tod geäußert. Ganz sicher ist die Fortschrittsgläubigkeit der alten, vergangenen Arbeiterbewegung lange dahin – mit jedem Recht wie man sagen muss. In den wissenschaftlichen Debatten des letzten Jahrhunderts blieb aber, zeitweilig ein wenig durch den Risikodiskurs im Ausgang der 1980er Jahre gebremst, die Vorstellung eines wissenschaftlich-technischen Fortschritts ungebrochen. Ja Hans Magnus Enzensberger (2004, 160ff) spricht in einem Essay über die „neuesten Revolutionen in den Wissenschaften“ von einer neuen „manischen Phase“ des Fortschrittsoptimismus – und Manie zeichne sich „bekanntlich durch systematische Wirklichkeitsverluste aus - mit den Computer- und Kognitionswissenschaften und der Biotechnologie als Leitwissenschaften, in der „die Leichtgläubigkeit des Publikums und die Unbelehrbarkeit der Wünsche“ es immer schwerer machten, „Big Science und Science Fiction voneinander zu unterscheiden“.

Jedenfalls in Bezug auf den technischen Fortschritt lässt sich von der allgemeinen Wissenschafts- und Fortschrittsgläubigkeit des 19. Jahrhunderts eine Linie bis in unsere Gegenwart ziehen. Nüchterne Einschätzungen sind angesichts der weiter umlaufenden Fortschrittsmythen die seit Beginn des 18. Jahrhunderts und für die Zukunft bis hin zum Ende des 21. Jahrhunderts formuliert worden sind und über die uns Angela und Karlheinz Steinmüller (1999) informieren,¹ weiterhin ein rares Gut. Das Konzept des technischen Fortschritts findet sich nach der Mitte des 20. Jahrhunderts bei so reflektierten und im Grundtenor eher skeptischen Wissenschaftlern wie Helmut Plessner (1981/62) über die etwas späteren, dem Zeitgeist der US-amerikanischen Hegemonialmacht entsprechenden optimistischeren Zeitdiagnosen Daniel Bells (1975) bis hin zu den Diskursen über technologische und soziale Innovationen in unserer Gegenwart, die, letztlich unreflektiert, am Mythos eines linearen

¹ Wobei beide betonen, dass es eben ungleich leichter ist, sich im Zeichen jeweils angekündigter oder erwarteter neuer technischer Möglichkeiten bildhafte Vorstellungen zu machen, was immer neuen Technikvisionen zuarbeitete, als in Bezug auf gesellschaftliche Fortschritte. Ein begeisterndes, visionäres Bild von einer nachhaltigen Gesellschaft zu zeichnen sei schwierig. Bei technischen Visionen von der Erschließung neuer Energiequellen über die Entwicklung künstlicher Intelligenz bis hin zur Eroberung des Weltraums stelle sich das ganz anders dar: „Nimmt man die ‚Strahlkraft‘ als Maßstab, können sich soziale Visionen nur schwer neben technischen behaupten. Vision – oder in altertümlichem 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‘?“ (a. A.O. 16f).

technologischen wie sozialen Fortschritts festhalten. Die Sicht Hannah Arendts (1967, 2003), die mit den in der Neuzeit universal gewordenen Naturwissenschaften auch die Gefahr eines „losgelassenen Zerstörungsprozesses“ heraufziehen sieht, stellt da eher eine Ausnahme dar. Betont nüchtern fällt später – in der von Enzensberger als endemisch optimistisch bezeichneten Phase unserer Gegenwart - ein Essay aus, den der Kybernetiker und Autor zahlreicher Sciencefiction-Romane Stanislaw Lem (1999) am Vorabend des Jahrtausendwechsels formuliert hat. Sein Fazit nach einem Blick auf, unter anderem, Nanotechnologie, Biomimetik, Bio- und Gentechnologie und Neuroinformatik und künstliche Intelligenz, von denen allen er sich nicht „die Abschaffung der Armut in großen Teilen dieser Erde“ verspricht, ist ohne jede Emphase formuliert. Der Sciencefiction-Autor betont, dass wir „Erdgeschöpfe“ sind, denen „Flüge in den Kosmos (...) erwiesenermaßen (...) nicht dienlich“ sind. und schreibt zum Schluss:

„Jeder noch so kleine Fortschritt enthüllt uns auf jedem Gebiet ein riesiges, bisher unsichtbares Vorfeld unserer Ignoranz. Wir befinden uns zu Beginn eines schwierigen, bedrohlichen und großartigen Weges. Zwischen der Phase erster Schritte und dem Gipfel völlig neuer Technologien erstreckt sich ein Bereich von Schwierigkeiten, Niederlagen und Katastrophen, wie die von Tschernobyl. Tatsache ist, dass der Mensch als Gattung sich selbst nicht nur beherrschen, sondern auch gestalten können wird. Was das jedoch für Früchte tragen wird, werden erst die kommenden Jahrhunderte zeigen.“

Das ist im Kern noch ganz in der Tradition der europäischen Aufklärung formuliert. Die von Denis Diderot im Kontext der Diskussionen der „Philosophenfraktion“ der französischen Aufklärung begonnene Anstrengung, „ein klarsichtiges und gelassenes Erkennen unseres Platzes in der Natur als hochintelligente, emphatisch veranlagte Primaten“ zu gewinnen (Blom 2011, 18) wird hier fortgesetzt. Unsere wissenschaftlich-technischen Möglichkeiten, über die Diderot mit seinem monistischen Naturalismus spekuliert – dabei den wissenschaftlichen Kenntnissen seiner Zeit in seinem philosophischen Denken weit voraus – werden bei ihm wie bei Lem als ein „epistemisches Projekt“ begriffen, das für uns Menschen „in seinem Ursprung und in seiner Struktur durchschaubar ist“ (Becker 2013, 205).² Lems Zuversicht allerdings, dass „der Mensch als Gattung sich selbst nicht nur beherrschen, sondern auch gestalten können wird“, teilt Diderot so einfach nicht, auch wenn für ihn als frühen Aufklärer der „Optimismus der Tat“ durch und durch kennzeichnend ist. Er spekuliert zwar, anschließend an sein Verständnis natürlicher und sozialer Evolution, das seiner Zeit weit voraus ist, über zukünftige technische Fortschritte, aber er weiß, dass wirkliche soziale Fortschritte immer der unwahrscheinliche und jedenfalls nicht sichere Fall sind, und er formuliert als eine Art Fazit seiner Anstrengungen, dazu beizutragen:

„Die Welt ist das Haus des Starken. Erst am Ende werde ich wissen, was ich in dieser großen Spielhölle, in der ich mit dem Würfelbecher in der

² Vgl. in diesem Zusammenhang auch meinen Aufsatz (Martens 2014 b) über „Denis Diderot und das vergessene Erbe der Aufklärung. Die radikale Aufklärung als Inspiration und Warnung angesichts der Träume der westlichen Zivilisation“.

Hand - tesseras agitans – etwa sechzig Jahre verbrachte, verloren oder gewonnen habe. (...) Was nehme ich wahr? Formen. Und was noch? Formen. Den Inhalt kenne ich nicht. Im Schatten der Dunkelheit wandeln wir selbst als Schatten unter Schatten für die anderen und für uns selbst. Wenn ich den Regenbogen über den Wolken betrachte, so sehe ich ihn; doch für denjenigen, der unter einem anderen Winkel auf ihn blickt, ist dort nichts“ (Diderot, zitiert nach Lepape, 1994,430).

Als Hans Magnus Enzensberger (1994), ein Kenner der Schriften Diderots, sein Buch über diesen ersten großen Intellektuellen der anbrechenden Moderne „Diderots Schatten“ betitelt hat, dürfte er dieses Zitat im Kopf gehabt haben. Seine Fortschrittsvorstellungen waren freilich nach den Erfahrungen der beiden Jahrhunderte seit der Französischen Revolution, die gedanklich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ihre Vorbereitung in den Pariser Salons gefunden hatte, schon früh durchaus gebrochener. Seine „Furie des Verschwindens“ setzt jedenfalls schon einige Zeit vor seinem Diderot-Buch einen anderen Akzent. Sie erinnert eher an Alfred Schmidts (1977) Feststellung, dass jeder ernst zu nehmende philosophische Materialismus nicht von einem gewissen Pessimismus frei sein dürfe. Ich jedenfalls habe Schmidt für meine eigene Auseinandersetzung mit dem Fortschrittsoptimismus der diversen Marxismen (Martens 2014c) als ausgesprochen hilfreich angesehen.

Mich beschäftigen die hier aufgeworfenen Fragen seit langem. Aber Hans Magnus Enzensbergers Buch über „die Elixiere der Wissenschaft“ haben mich noch einmal zu neuem systematischerem Nachdenken veranlasst. Das Buch stammt aus dem Jahr 2002 – und der Tenor der meisten damaligen Rezensionen ist durchaus zwiespältig: Angelika Overath (2002) hat die „Ergiebigkeit der Perspektivenvielfalt“ gelobt, zugleich aber Enzensbergers Art kritisiert, „Klischees zu züchten, die sich dann schwungvoll zertrümmern“ ließen. Dieter E. Zimmer (2002) lobt, dass der Dichter „die verächtliche Distanz verringert, mit der sich die Kulturszene gerne den Naturwissenschaften“ näherte. Er lobt dann auch einzelne Essays, wie den über das Genfer Atomforschungszentrum Cern, aber er kritisiert den „eleganten selbstgewissen Ton früherer Jahre“. Jochen Hoerisch (2002) konstatiert zustimmend, Enzensberger „putze dem wissenschaftsgläubigen Leser die Brille“, wohingegen Burkhard Müller Enzensberger vor allem „wehrlos gegenüber der eigenen Brillanz“ sieht und meint, es bei dem Buch mit einem „Sammelsurium der Zweitverwertung“ älterer Texte zu tun zu haben. Er macht darin zwar „Blitzlichter der Erkenntnis“ aus, kritisiert aber vor allem, dass in den Essays, beispielhaft dem über „das Blätterteigmodell der Zeit“, „ebenso wenig Neues herauskomme“ wie bei den, z. T. um 25 Jahre älteren dem ‚Mausuleum‘ entnommenen Langgedichten, in denen Wissenschaftlerleben „über den immergleichen Kamm des Genie-Klischees geschoren“ würden“.

Allein Gero von Randow (2002) geht in seiner Rezension differenziert und durchgehend zustimmend auf Enzensbergers Sicht auf die modernen Naturwissenschaften ein. Enzensberger sei zwar nicht der einzige Literat, „der aus den Naturwissenschaften Funken schlägt, aber er ist weithin so ziemlich der einzige, der sie ernst nimmt.“

Er lobt einzelne Essays wie „Die Putschisten im Labor“ oder „Die Kathedralen der Wissenschaft“. Mit letzterem erweise sich Enzensberger als „Deutschlands bester Wissenschaftsjournalist“. Zugleich konstatiert er, dass von Enzensbergers „früherem Links-Sein (...) der beste Teil übriggeblieben“ sei. Die Elixiere der Wissenschaft, so sein Fazit, seien ein Mittel, „sich klare Sicht zu verschaffen. Wer mag, nenne diesen Zustand Nüchternheit.“

II.

Ich hatte das 2002 erstveröffentlichte Buch – ich denke im Oktober oder November letzten Jahres - zufällig in einer Buchhandlung in die Hand genommen, und ich habe sogleich bemerkt, dass es mich interessieren muss. Zum Zeitpunkt seines Erscheinens war es mir entgangen. Ich war seinerzeit zu sehr und zu angestrengt als empirischer Arbeitsforscher darum bemüht, in einem letzten großen Anlauf, theoretisch noch einmal besser fundiert, den wissenschaftlichen und praktischen Herausforderungen von „Arbeit im Übergang“ (Sauer 2005) durch wissenschaftliche Bemühungen um eine „Neue Politik der Arbeit“ /Scholz u.a. 2006) Rechnung zu tragen (zu meiner, auch persönlichen Bilanzierung siehe Martens 2013). Nun, nach dem Ende meiner Erwerbsbiographie, hatten sich meine Arbeitsschwerpunkte verschoben. Ich habe ein wenig in dem Buch geblättert, einige der Gedichte zu Persönlichkeiten der Wissenschaft gelesen (Leibniz, Turing, Darwin, A. v. Humboldt, Reich), die ich z.T. aus dem „Mausoleum“ (Enzensberger 1975) kannte. Sie alle zeigen, und das ist für mich ihre entscheidende Botschaft, dass Diderot Recht hat: die Passion geht der Vernunft voraus. Und ich habe ein wenig in den Prosatexten geblättert. Aber ich war dann zu intensiv mit meinen gerade laufenden Arbeiten beschäftigt, um weiter zu schmökern. Die Aufsätze und Essays für meine Homepageaktualisierung zum 02. 01. 2015 sollten fertig werden. Daraus ergab sich, schon parallel seit Anfang dieses Jahres; der Schub an Textproduktion für die nächste „Runde“ im Frühsommer 2015, die mich die drei nächsten Wochen aufs Intensivste beschäftigte. Außerdem gab es mehrere kleinere Aufsätze, die für Zeitschriften zu schreiben waren. Hinzu kamen meine noch nicht ganz abgehakten Bemühungen, um einen Wiedereinstieg in meiner alten Forschungsgruppe. Das Buch lag also auf meinem „Zweitschreibtisch“ in meinem Schlafzimmer - angelesen und erst einmal wieder bei Seite gelegt. Soweit ich, neben dem was mir vordringlich war, Zeit für Lektüre fand, interessierten mich andere Texte zu einzelnen Personen (Montaigne, Benjamin, Spinoza, im Falle von Montaigne mit ausführlichen Exzerptnotizen und Kommentaren verknüpft).

Nun, einige Monate später, habe ich ein wenig Zeit, um durchzuatmen. Und so habe ich das Buch wieder zur Hand genommen. Was man sogleich bemerkt ist, dass Enzensberger vor allem die Naturwissenschaften im Blick hat, wofür ja schon der Titel spricht. „Die Elixiere der Wissenschaft“ also – Elixiere, das sind laut Duden „Heiltränke, Zaubersäfte, Verjüngungsmittel (Lebenselixiere)“. Da klingt an, dass es vor allem, um Zweifel am technischen Fortschritt geht, um den sich noch immer die Mythen ranken. Die Physik und die neuere Bio- und Gentechnologie interessieren ihn da vor allem, wie u. a. die Prosatexte über „die unterirdische Kathedrale“, also das

weltgrößte Kernforschungszentrum CERN, und über „die Putschisten im Labor“, in dem es um die neuen Leitwissenschaften geht, also die Computer- und Kognitionswissenschaften und die Biologie. Der Titel des Buches ist gut gewählt. Das Postskriptum (261-274) endet bemerkenswert:

„Es spricht viel dafür, dass die Naturwissenschaften dabei sind, sich von den Dogmen des 19. Jahrhunderts zu verabschieden. Der klassische Materialismus befindet sich, wie sein Substrat, in Auflösung. In der Kosmologie und in den Neurowissenschaften sind spekulative Ideen, die keine unmittelbare experimentelle Verifizierung zulassen, nicht mehr tabu. Selbst die Mathematiker setzen sich, seit Gödel, mit der Ambiguität ihrer Erkenntnismöglichkeiten auseinander, und in der Quantenphysik ist das Undenkbare alltäglich.

Auf die Gefahr hin, manchen ‚harten‘ Verteidiger des Status Quo vor den Kopf zu stoßen, kann man die Behauptung riskieren, daß die avancierteste Wissenschaft zur zeitgenössischen Form des Mythos geworden ist. Gleichsam hinter dem Rücken ihrer eigenen Ideologie kehren die Konzeptionen, von den meisten Forschern unbemerkt, alle Ursprungsfragen, Träume und Alpträume der Menschheit in neuer Gestalt wieder. Ihre Metaphern sind nur der sprachliche Ausdruck dieser Mythenproduktion. Die Poesie der Wissenschaft liegt nicht offen zutage. Sie stammt aus tieferen Schichten. Ob die Literatur dazu imstande ist, mit ihr auf gleicher Höhe umzugehen, ist eine offene Frage. Letzten Endes kann es der Welt gleichgültig sein, wo sich die Einbildungskraft der Spezies zeigt, solange sie nur lebendig bleibt. Was die Dichter angeht, so mögen diese Andeutungen zeigen, daß es ohne ihre Kunst nicht geht. Unsichtbar wie ein Isotop, das der Diagnose und der Zeitmessung dient, unauffällig, doch kaum verzichtbar wie ein Spurenelement, ist die Poesie auch dort am Werk, wo sie niemand vermutet“ (273f).

Dass „Philosophie, Dichtung und Wissenschaft ursprünglich Hand in Hand gingen, ist ja kein Geheimnis. Ihre Gemeinsame Wurzel ist der Mythos“ (262), heißt es am Beginn dieses höchst lesenswerten Epilogs, der so etwas wie einen sich schließenden Kreis umgreift, aber nach vorne hin auch wieder öffnet: Immer am Anfang; der Mensch als glücklicher Sisyphos. Hätte ich das Buch schon vor einem Jahr gekannt, ich hätte es im Schlusskapitel zu meinem ausführlichen Diderot-Aufsatz sicherlich verarbeitet. Enzensberger erweist sich hier in seiner Bewertung des gegenwärtigen Standes der Wissenschaften sehr in der Tradition von dessen Denken stehend. Und er attestiert der zeitgenössischen physikalischen Grundlagenforschung, dass deren Projekt eine spirituelle Dimension habe: „Es hat mit unseren Gefühlen zu tun mit der Frage nach unserem Platz im Universum“, zitiert er zustimmend C. Llewellyn-Smith, Generaldirektor des Cern a. a. O. 106). Das klingt ähnlich wie Phillip Bloms Charakterisierung des treibenden Motivs der Mitglieder der Philosophenfraktion der Französischen Aufklärung. Und weil die moderne Physik spätestens seit der Quantentheorie die „Eierschalen eines Materialismus“ abgestreift hat (a. a. O. 119) befinden wir uns im CERN eben in einer unterirdischen Kathedrale. Und im Unterschied zur heutigen physikalischen Grundlagenforschung sind bei den neuen Biotechnologien „Wissenschaft und Industrie (...) zu einem einzigen Komplex“ verschmolzen (a. a. O. 118). Enzensberger spricht von „erkenntnistheoretischer Naivität“ und „reduk-

tionistischen Vorstellungen vieler Biologen“, mit denen „die meisten heutigen Physiker nichts mehr anfangen“ können (a. a. O. 119f) und attestiert der Biologie, die ihren Sündenfall noch probe, während die Physik ihn bereits hinter sich habe, ein „philosophisches time lag“ (ebd.). Der Essay „Die Putschisten im Labor. Über die neuesten Revolutionen in den Wissenschaften“(160-179) liefert später, sozusagen im Gegenzug zur „Kathedrale der Wissenschaft“, eine gut fundierte kritische Analyse jüngster Exzesse einer mit den Kognitionswissenschaften, insbesondere in der Sicht durch Ray Kurzweil, und der Bio- und Gentechnologie verknüpften Wissenschaftsgläubigkeit.³

Seine Überlegungen zur gegenwärtigen physikalischen Grundlagenforschung führen Enzensberger – immer noch eine Reaktion auf die Fortschritts*gläubigkeit* des 19. Jahrhunderts, die immer noch in neuen Fortschrittsmythen auflebt – zu einer eher agnostischen Haltung. Im Verhältnis zur Religion, die damals das Vertrauen, und dann schon bald der Glaube in die Wissenschaften ablöste, lagen die Dinge um die Mitte des 18. Jahrhunderts unter den französischen Aufklärern im Salon des Baron d' Holbach kaum anders. Aber es gibt auch Unterschiede: Enzensbergers Agnostizismus ist wohl ausgeprägter. Er erstreckt sich auch auf unsere Vorstellungen vom sozialen Fortschritt. Bei Diderot findet man eine wachsende Skepsis da allenfalls gegen Ende seines Lebens – und auch da noch hält er die Fahne der Aufklärung hoch und schreibt dann eben für die Nachgeborenen. Enzensbergers Gedicht über Antoine Caritat de Condorcet, liest sich da schon eher wie ein Abgesang auf eine frühe Emphase der Aufklärung - zumindest in Gestalt eines ihrer naiv-gläubigen Repräsentanten. Vielleicht zielt Enzensberger aber auch weiter, wenn er dort schreibt:

„Der Guillotine kam er zuvor. Doch wenn es zutrifft, dass man ihn in der Zelle fand/durch ein Gift getötet, das er schon längst bei sich trug, was folgt hieraus/im Hinblick auf sein *Gemälde vom Fortschritt des menschlichen Geistes?*/(...) *Die Barbarei ist für immer besiegt*. Ein naives Fluidum steigt uns in die Nase,/und wir fragen uns, was es mit dieser Philosophie für eine Bewandnis hat./ist die Beschwörung, wohlriechender Hohn, Stoßgebet, fixe Idee, oder Bluff?“ (a. a. O. 34)

Der fragile soziale Fortschritt ist jedenfalls ein zweites großes Thema dieses Buches über die Elixire der Wissenschaft, Und es enthält einige kurze Prosastücke dazu, die höchst lesenswert sind:

- „Unheimliche Fortschritte. Über Siegfried Giedions Werk ‚Die Herrschaft der Mechanisierung‘ (60-70) – das ist in der Tat ein Text, der zeigt, dass wir „wie Norbert Elias und Walter Benjamin“ als Anthropologen lernen müssen, „in den Eingeweiden unserer Zivilisation zu lesen“ (a. a. O. 70).
- Weiter „Das digitale Evangelium. Propheten, Nutznießer und Verächter“ (75 -97). Wenn man in diesem kurzen Text allein die knappen Abschnitte 5 „Ein bisschen politische Ökonomie“ und 6 „Diesseits der Medien“ liest, wird

³ Zu Ray Kurzweils Vision einer zukünftigen technischen Intelligenz – „Enzensberger A. a. O. 165): „die Festplatte garantiert die Unsterblichkeit des Bewusstseins“ - siehe auch meinen Essay „Kurzweils Traum“ (Martens 2001/2014).

man zu dem Ergebnis kommen, dass hier ganz Wesentliches über die sozialen Dynamiken unserer, ungebrochen durch ein neoliberales Denken geprägten Zeit, fast genial komprimiert und auf den Punkt gebracht sind.⁴

- „Vermutungen über die Turbulenz“ (126-134), ein kurzer Text – schön korrespondierend zum „Blätterteig...“, eigentlich vorbereitend auf ihn, und korrespondierend natürlich auch zum „Epilog“, ein Text, der einige alte vermutete Gewissheiten der Wissenschaften, vor allem des Marxismus; zerlegt und dabei aber auch einige Fragen aufwirft. In seinen Vorschlägen für Antworten denkt Enzensberger m. E. jedoch nicht weit genug.
- „Vom Blätterteig der Zeit. Eine Meditation über den Anachronismus“ (227-246) – das liest sich als radikale Kritik jeglichen Hegelschen dialektischen Prozessdenkens, dem noch ein Telos innewohnen soll, wirft aber eine Reihe von Fragen nach den Konsequenzen auf, die mich in diesem Essay noch beschäftigen werden.

Das Buch in diesen ebenso wie in den auf die modernen Naturwissenschaften bezogenen Teilen zu lesen, ist intellektueller Genuss. Und das heißt, die sorgfältige Lektüre ist in hohem Maße anregend. Am Horizont sehe ich aber mindestens zwei Herausforderungen:

- (1) Wie verhält dieses Denken, das sich, wenn ich recht sehe, aus einer agnostischen Haltung heraus speist – nicht nur gegenüber jeder Religiosität sondern ebenso gegenüber allen unseren Erkenntnisbemühungen von einer Natur, von der wir selbst Teil sind – zum radikalen Denken am Beginn der europäischen Aufklärung? Diderot hat den gleichen Denkansatz, aber er verfolgt ihn am Beginn einer Epoche, in der Vorstellungen eines gesellschaftlichen Fortschritts gerade massiv an Boden gewannen. Und Diderot war - bei aller nüchternen Skepsis, die ihn vor jeglichem Fortschrittsglauben schützt - diesen Vorstellungen verpflichtet – aber eben ohne deshalb einer Ideologisierung der heraufziehenden Wissenschaften zu verfallen, die diese Fortschrittsversprechen zur neuen Religion gemacht haben. Diderot war also – im Kampf gegen das Ancien regime – nicht Agnostiker, sondern doch Atheist; und er war als radikaler Aufklärer seiner Zeit sehr wohl von der Hoffnung auf einen möglichen Fortschritt – politisch, kulturell, wissenschaftlich – getragen. Enzensberger erscheint mir eher als agnostischer Beobachter einer Entwicklung, die er nach dem Bild des „Blätterteigs der Zeit“ zu dechiffrieren sucht, nachdem sich

⁴ Enzensbergers Typisierung der sozialen Schichten/Klassen, die die funktionalen Differenzierungen unseres so dynamischen neoliberalen „Fortschritts“ hervorgerufen haben z. B., ist so pointiert wie treffend: Er unterscheidet die „Chamäleons“ (als Angehörige wissenschaftlicher und ökonomischer Eliten seine Treiber), die „Igel“ (die ihn, bei Sicherung eigener Positionen, bürokratisch zu verwalten suchen), die „Biber“ (als Emblem für alle anderen „Arbeitsplatzbesitzer“ die auf schrumpfenden Inseln die so forcierten und regulierten sozialen und wirtschaftlichen Prozesse als ihre Umsetzer vorantreiben) und schließlich - ohne Emblem aus der Naturwelt, weil diese eben keine überflüssigen Arten kennt - alle diejenigen, die aus dem Prozess, den Sozialwissenschaftler so gerne wie unscharf als Globalisierung bezeichnen, herausfallen. Eine solche, gleichermaßen knappe und pointierte wie illusionslose Analyse sucht man bei einschlägigen Sozialwissenschaftlern zumeist vergebens.

die frühen großen Fortschrittshoffnungen – jedenfalls in seiner Sicht, aber gewiss nicht in der allein - doch ein wenig verflüchtigt haben

- (2) Wie verhält es sich zu der zweiten großen Anstrengung, der sich die radikale Aufklärung gegenüber sah – und die ihr vorlaufend vermutlich kaum einer dank seines intuitiven Vermögens so tief erfasst hat wie Michel de Montaigne, der ein Vorläufer der europäischen Aufklärung gewesen ist -, nämlich des Bemühens, „ein klarsichtiges und gelassenes Erkennen unseres Platzes in der Natur als hochintelligente, emphatisch veranlagte Primaten“ zu gewinnen (Blom 2011, 18)? Enzensberger beschreibt – v. a. in seinen Gedichten – die wissenschaftlichen Genies als Sonderlinge, die sie i. d. R. wohl waren. Er beschreibt sie nüchtern, manchmal fast sarkastisch. Sichtbar wird ein Menschenbild, dem vielleicht so etwas wie eine ‚agnostische Hoffnungsmüdigkeit‘ eigen ist. Aber die Frage des Menschenbildes (Plessner) – einer jeweiligen Epoche, oder die nach dem, an dem wir heute arbeiten (Schirrmacher) ist nicht sein Thema.

Es könnte sein, dass ich hier – womöglich sogar mit der von Andreas Peter in meine weiteren Arbeitszusammenhänge eingebrachten philosophischen Debatte um das „Simulacrum“⁵ – auf Fragen komme, die wieder zu den „Elixieren der Wissenschaft“ zurückführen. Das Simulacrum-Konzept bezieht sich ja u.a. auf die Studien der US-amerikanerin Nancy Cartwright. Die hat gezeigt, dass auch in der Physik, die Herausforderung, zwischen allgemeiner Ebene physikalischer Gesetze und konkreter Ebene phänomenologischer Erfahrungen zu vermitteln nur eine Variante des Dilemmas der Repräsentation von Wirklichkeit ist. Ihr zufolge hat die phänomenologische Ebene, die zwar konkret ist, aber keine allgemeinen Erklärungen liefert, und die der Gesetzesaussagen, die zwar allgemeine Gesetzesaussagen mit großer Vorherdsagemöglichkeit ermöglicht, im wörtlichen Sinne genommen mit der phänomenologischen Ebene nichts gemein. Enzensberger argumentiert, zugespitzt auf die Unumgänglichkeit wissenschaftliche Erzählungen zu verbalisieren, epistemologisch ähnlich, wenn er schreibt:

„In der Tat beruht jede wissenschaftliche Erzählung – und es gibt keinen Fortgang der Forschung, der ohne sprachliche Überlieferung auskäme – auf der metaphorischen Rede. Alle Versuche der Logiker; von Leibniz, bis zum Wiener Kreis, sie auf formale Kalküle zu reduzieren, sind schließlich gescheitert. Die natürliche Sprache hat sich als ebenso unentbehrliches wie flexibles Medium erwiesen. Und gerade in ihrem Gebrauch haben die Mathematiker und Naturwissenschaftler der Moderne eine bewundernswerte Fähigkeit bewiesen, ihre Konzepte, Entdeckungen und Hypothesen zu verbalisieren. Ihre Metaphern-Produktion zeugt von beneidenswertem poetischen Talent“ (a. a. O. 271).

Oder er zitiert Nils Bohr, der gesagt habe, die Quantenphysik sei ein Beispiel dafür, dass man physikalische Vorgänge sehr wohl verstehen könne, über sie aber nur in

⁵ Der im neueren philosophischen Diskurs auftauchende Begriff meint ursprünglich Trugbild und taucht im Fremdwörter Duden noch gar nicht auf.

Bildern oder Gleichnissen reden könne. Literarische Techniken würden so zu einem wichtigen Bestandteil der Physik, da diese Wissenschaft nicht von der Natur handle, sondern von dem, was Menschen über die Natur aussagen können (a. a. O. 273).

Ich habe das Buch Ende Februar wieder bei Seite gelegt, gelegentlich noch einmal darin geblättert, das eine oder andere anregende Gedicht gelesen, die oben angesprochenen Prosatexte ein weiteres Mal gelesen. Für eine systematische Auseinandersetzung fehlte mir die Zeit. Bis Ende März war ich mit diversen Arbeiten (Generalinventur meiner Homepage, Nachbereitung der FNPA-Jahrestagung, Mitarbeit in der DOFAPP-Projektgruppe, meinem früheren Projektteam an der sfs) in höchstem Maße ausgelastet. Also hab ich mir das Buch für eine seit längerem geplante „Auszeit“, für meine USA-Reise eingepackt und dann schon auf dem Hinflug neu darin gelesen, dies aber wieder ohne Systematik. Aber ich habe einiges wohl neu „sacken lassen“. Auf der Fahrt nach San Francisco, wo das Silicon Valley dann ja direkt vor der Haustür“ liegt, bin ich dann ganz schnell wieder bei Enzensbergers „Putschisten im Labor“, aber auch bei seinem schönem Gedicht über die „wissenschaftliche Theologie“ angekommen. In meinen Reisetagebuchaufzeichnungen habe ich, anschließend an das Gedicht, das ich im Folgenden zitiere, meine Reflexionen ein wenig fortgesetzt:

Wahrscheinlich ist er nur einer von vielen./Er wird müde sein, manchmal/zerstreut. Schwere Arbeit,/all diese Versuchsreihen,/unabzählbar viele. Ja,/im Prinzip weiß er alles,/aber natürlich, um die Details/kann er sich nicht kümmern./Reaktoren, die heißlaufen,/ Plasmawolken, relativistische Felder./Wir sind schließlich nicht die Einzigen./

Erst nach einer Ewigkeit/ nimmt er die Probe wieder zur Hand./In seinem riesigen Auge/spiegelt sich unser Universum./Aber dann sind wir schon vorbei./Schade. Womöglich hätten wir ihn/rein wissenschaftlich gesehen,/interessiert. Eine Novität, nur leider/nicht sehr haltbar, unbemerkt./Weil er anderweitig beschäftigt war,/dieser Gott. Er hat uns verschlafen. (Enzensberger a. a. O. 144)

„Oder er hat uns vergessen; unerheblich also, ob es ihn gibt – für uns, die wir sind für einen kleinen Wimpernschlag - wie Eintagsfliegen, die über die Ewigkeit reflektieren, wie schon Denis Diderot konstatiert hat. Es sei denn die Propheten im Silicon Valley a`la Ray Kurzweil – einigermaßen immun gegenüber den Tatsachen – behalten doch Recht, und fortschrittliche Automaten, nicht mit dem Makel der Sterblichkeit behaftet, werden uns schließlich ersetzen. Eher aber werden nach dem Menschen noch die Granitfelsen fortauern im Yosemite State Park. Und verschwunden sein werden mit uns die schier unendlich alten Sequoias, die Mammutbäume - jedenfalls nach unserem Maßstab, sind die ältesten doch gesprossen zu Zeiten des mittleren Reiches am großen Nil. Schlicht, Ehrfurcht gebietend fast und so unendlich filigraner als Alles, was unsere Zivilisation, so besonders weit „fortgeschritten“ in diesem Land, in „gods own country“, hervorgebracht hat. Und näher betrachtet sind die Grauhörnchen oder die Hasen in Devils Garden ungleich Kunst- und eindrucksvollere Produkte der Evolution als alles, was menschliche Wissenschaft und Technik hervorgebracht hat. Es ist wie mit Enzensbergers „Hasen im Rechenzentrum“, der, dem schnellsten Rechner noch allemal überlegen, seine Haken schlägt, und aus dem Eozän an uns

vorbei in eine Zukunft hoppelt, *reich an Feinden/doch nahrhaft und geil/wie der Löwenzahn*. Grandioser sind diese Naturschauspiele als Alles, was man im Silicon Valley finden könnte oder in Las Vegas gefunden hat, diesem Zerrspiegel imperialer Macht und zugleich sinnfreien Leerlaufs inmitten einer anderen Wüste, die länger dauern wird und lebendig ist und bleibt“.

So, oder so ähnlich reflektiere ich während der Fahrt und am Abend im Motel, dabei auf der Fahrt mit einem Ohr dem Hörbuch zuhörend, das wir all diese Tage auf unserer Fahrt abspielen, manchmal auch dazu ansetzend, solche Gedanken meinem Sohn mitzuteilen. Und wenn ich diese Tagebuchnotizen heute auf den Rechner übertrage, denke ich, es gibt zwei Gründe für den metaphysisch agnostischen und wissenschaftlich einigermaßen pessimistischen Grundton, den ich hier anschlage. Zum einen habe ich in Hans Magnus Enzensbergers „Elixieren der Wissenschaft“ noch auf dem Flug nach Atlanta gerade noch einmal gelesen. Zweihundertundfünfzig Jahre nach der großen Zeit der Französischen Aufklärung hat dieser Kenner der Arbeiten Denis Diderots schon einige Gründe, die er für seine agnostische Haltung ins Feld führen kann. Sein „*Hase im Rechenzentrum*“ lässt sich so auch – angesichts des Standes heutiger wissenschaftlicher Erkenntnis – als Antwort auf die „ziegenfüßigen Faune“ im Ergebnis einer Kreuzung von Mensch und Tier in „D’Alemberts Traum“ lesen; und Diderot, der die Fahne der Aufklärung stets hochgehalten hat, hat in seinem letzten Lebensjahrzehnt, sehr bewusst vor allem für uns heutige, für seine Nachwelt, geschrieben und schließlich ein wenig resigniert auch seinem Urteil Rechnung getragen, dass diese Welt „die Welt der Starken“ und das Alter die Zeit der Reflexion sei. Zum anderen sind solche Reflexionen, wie ich sie hier anstelle, auch eine Konsequenz meines Rasch-Völlig-Abschalten-Wollens. Ich habe das manchmal ja wirklich ermüdende politische Alltagsgeschäft - zu Hause steter Gegenstand meiner arbeitspolitischen Reflexionen und Analysen - angesichts des wirklich fast überwältigenden Naturerlebnisses auf dieser Reise so gründlich hinter mir gelassen, dass ich für eine Weile etwas zur Ruhe gekommen bin. Und ich habe diese Natur, die länger ist und sein wird als wir, wohl ähnlich empfunden wie der alte Meister – als „Goethes herrlich leuchtende Natur“, von der Alfred Schmidt sehr überzeugend geschrieben hat, eben. Und Goethe war, wie Nietzsche geschrieben hat, Weltreisender und nicht Weltveränderer. Warum soll ich mir da eine ähnliche Haltung nicht einmal für drei Urlaubswochen gestatten? Mag der existenzialistisch gedachte Sisyphos in mir sich hernach wieder mit Freude abplagen“ (Reisetagebuch).

Na ja und das ist der Punkt: wenn ich nun überlege, dann verstärkt sich bei mir derzeit noch einmal die agnostische Grundstimmung, die mich während dieser Urlaubstage, dieser „Auszeit“, die ich mir gegönnt habe, eingestellt hatte.⁶ Sicher, ich werde mich dem arbeitspolitischen Tagesgeschäft von neuem zuwenden, aber die Haltung

⁶ Wobei das freilich auch damit zu tun hat, dass nicht nur die aktuelle Berichterstattung und der öffentliche Diskurs zur „Griechenland-Krise“ hierzulande alles andere als aufmunternd sind – immerhin ist das Ergebnis des griechischen Plebiszits dann für einen kurzen Moment ein Lichtblick, aber ihm folgt dann das rigide Diktat des die EU weiter beherrschenden neoliberalen Denkens – sondern auch die die Europa-Krise begleitenden sozialwissenschaftlichen Debatten der letzten Monate (siehe dazu Martens 2015).

des gelassenen Beobachters; der weiß, wie rasch die „Spuren im Sand“ verschwinden können/werden (Michel Foucault) werde ich nicht mehr loswerden. Im Tagesgeschäft sind zunehmend Jüngere gefordert. Mich interessiert inzwischen auch vermehrt eine Textproduktion, die im Kern auf eine längerfristige Wirkung hin angelegt wird – unabhängig davon, ob ich dem qualitativ genügen kann und auch davon, ob es solche längere Frist denn noch geben wird. Die Einsicht Max Frischs, er selbst könnte zu der ersten Schriftstellergeneration gehören, die nicht mehr für eine Nachwelt schreiben kann, darf man jedenfalls nicht vergessen.

III.

Mittlerweile bin ich wieder im arbeitswissenschaftlichen und arbeitspolitischen Tagesgeschäft angekommen. Doch parallel dazu habe ich mir die Zeit genommen, in Auseinandersetzung mit Enzensberger meinen Fragen nach den Möglichkeiten sozialen und gesellschaftlichen Fortschritts vertiefend nachzugehen. Seine beiden Essays „Vom Blätterteig der Zeit“ und „Vermutungen über die Turbulenz“ nehme ich dazu zum Ausgangspunkt.

Am Anfang der *„Vermutungen über die Turbulenz“* steht die Feststellung: „Die Futurologie ist die Wissenschaft vom Kaffeesatz“ (a. a. O. 126). Dagegen steht die These: „Der Zukunftspluralismus gehört inzwischen zur Innenausstattung der Normalität“ und „Die Visionen vom Untergang gehorchen dem Verwertungszyklus der Medien. Ihre Totalität ist scheinbar.“ (a. a. O. 127). Jeder vereinigt in seinem Leben(sentwurf) die Koexistenz des Unvereinbaren“ – und die herrscht inzwischen „auch in der Expertensphäre“ (a. a. O. 128), „der common sense, der an das durchwursteln glaubt, immunisiert sich auf die Dauer gegen die Handlungsanweisungen, die sowohl in positiven wie in negativen Prophezeiungen verborgen sind“, und „der gesunde Menschenverstand in seiner Beschränktheit (hat) nicht schlechter abgeschnitten (...) als alle Think Tanks dieser Welt“ (a. a. O. 128). Handgreifliche Erfahrungen haben also „der Geschichtsphilosophie den Boden entzogen“ wir überhaupt allen „naiven säkularisierten Versionen der Heilsgeschichte“ (a. a. O. 129).

Das ist der wohl begründete Abgesang auf jegliche Geschichtsphilosophie; aber nicht der auf die Wissenschaft. Damit aber auch nicht der darauf, dass uns qua wissenschaftlicher Erkenntnis schon einigermaßen zugänglich ist, wie bisherige (Menschen)Geschichte auf unser Leben hier und jetzt hin gerichtet verlaufen ist, Bestimmtheiten und Bedingungen dieses Lebens setzt und so vielleicht doch auch Gründe dafür liefert, sich dem Pessimismus des Gedankens“ zu ergeben, oder dagegen immer wieder den „Optimismus der Tat“ zur Maxime zu erheben. Und dass die Visionen des Untergangs „dem Verwertungszyklus der Medien“ gehorchen, mag ja richtig sein, besagt aber noch lange nicht, dass sie deshalb heute in ökologischer Perspektive gänzlich irrig sein müssten. Bestimmte Fraktionen „harter“ Wissenschaft“ haben, so Enzensberger, zwar zweifelsfrei gezeigt:

„dass die Evolution komplexer Systeme prinzipiell nicht exakt vorhergesagt werden kann. Ihr Ablauf wird von singulären Ereignissen, oft von ho-

her Unwahrscheinlichkeit, entscheidend beeinflusst. Winzige Inputs können sehr große Ensembles zum ‚Umkippen‘ bringen, während andererseits enorme Einflussgrößen dynamisch aufgefangen werden, ohne dass es zu unkontrollierbaren Turbulenzen kommt“ (129),

aber aus dieser Feststellung, die gewissermaßen zur Kernthese von Enzensbergers weiteren Überlegungen wird, folgt mit der These, entweder ein reiferes zivilisatorisches Modell zu schaffen (v. Weizsäcker u.a. 2010) oder aber das mögliche Ende des Anthropozäns zu gewärtigen jedenfalls auch eine verschärfte Variante jener älteren Gegenüberstellung der Alternativen von Sozialismus oder Barbarei“. Für Enzensberger folgen aus dieser Kernthese:

- Der Abschied von der Idee der Planbarkeit (a. a. O.-130),
- die Infragestellung von zentraler Steuerung (ebd.)
- sowie die folgende, sehr weitgehende Argumentationskette, der zufolge an Stelle „der Auflösung festgefügtter, hierarchisch gegliederter Standes- und Klassenverhältnisse ein instabiles, dynamisches Fließgleichgewicht (getreten sei), das sich dauernd planlos reproduziert und verändert“.
- Regierungen und Parteien bestimmen darin nicht mehr die Richtlinien der Politik, sondern sie versuchen allenfalls zu verhindern, dass sich Turbulenzen zu Katastrophen aufschaukeln (hormonale Steuerung),
- Staat wie ökonomische Macht haben an Durchsetzungsfähigkeit verloren, vielleicht sogar nicht trotz sondern wegen der hohen Machtkonzentration.
- Es gibt eine Gemengelage zwischen Akzeleration und Trägheit, Verflüssigung und Beharrungsvermögen, die „das Ganze nur noch undurchschaubarer“ macht (a. a. O. 131f).

Enzensbergers Fazit hieraus lautet:

- Die Rolle der Persönlichkeit in der Geschichte wird wieder zum Thema;
- Das Ende der Geschichtsphilosophie bedeutet nicht, „dass wir ohne Lebensperspektiven, Strategien und ‚Pläne‘ auskommen könnten.“
- Flexibilität ist unter diesen Bedingungen allerdings eine schlechte Strategie, der so gedachte „Sozialautomat“ verliert „den letzten Rest von Kontrolle“ und kommt immer zu spät.
- Aber frontal gegen das System geht es auch nicht (a. a. O. 132f).
- Empfohlen wird „das Verfahren des Seglers“: d. h. „mit extremer Aufmerksamkeit und stoischem Unglauben“ mit und gegen den Wind kreuzen, um das nächste Ziel zu erreichen. Das erfordert aber nicht nur Geistesgegenwart. Vielmehr bedarf es, ohne „Angst vor dem Anachronismus“, eines gewissen Eigensinns, der auf letzte Begründungen verzichtet (a. a. O. 134). Die Maxime wäre:
„Ich handele so, als könnte ich unter den fortwährend oszillierenden Zukünften meine eigene Finden“ (133).

Das ist einerseits ziemlich schlüssig. Aber andererseits bleibt ein wichtiger Einwand: was ist mit der gemeinsamen Zukunft der vergesellschafteten Individuen, die nach all

unserer anthropologischen Kenntnis heute auf Basis ihrer „geteilten Individualität“ (Tomasello 2011) nie nur einfach als einzelne gefasst werden können. Und wenn es um mehr geht, als um meine eigene Zukunft, stellt sich dann nicht eben doch – auch diesseits aller Geschichtsmetaphysik – die Frage danach, wie wir gemeinsam unsere Zukunft gestalten können, angesichts einer auf unser hier und jetzt gerichteten geschichtlichen Entwicklung, über deren Beurteilung wir uns im Lichte wissenschaftlicher Einsichten verständigen müssen.

Der Essay *“Vom Blätterteigmodell der Zeit“* ist ein Gedankenexperiment, eine „Meditation über einen Anachronismus“. Vorangestellt ist ein Zitat Michel de Montaignes, in dem die Welt als eine „ewige Schaukel“ versanden wird, in der der Philosoph immer nur „Übergänge“ beschreiben könne, in der „der Wind der Zufälle“ den Beobachter bewegt, aber dieser bewegt „sich selbst...obendrein“, so dass man sich „schwerlich zweimal in derselben Lage wiederfinden werde“ – ein philosophisches Denken vor der Aufklärung, vor der Vorstellung von einem „Prozess der rasenden Fortschritte“ (a. a. O.:228) also, vor der Vorstellung einer linearen Zeitvorstellung, „die alles, was geschehen ist, geschieht, geschehen wird, auf einer Zielgeraden auffädelt und in der Gegenwart einen wandernden Punkt sieht, der die Vergangenheit sauber von der Zukunft trennt.“ (a. a. O. 230). Enzensberger spricht davon, dass hier „eine Zwangsvorstellung der Moderne zum objektiven Gesetz erhoben“ wird (ebd.) – und er kommt dann auf den/die Menschen zu sprechen, die gemeint haben, oder immer noch meinen, alle zukünftigen Verschiebungen berechnen zu können. Deren eigener genetischer Code sei vor „Milliarden und Millionen Jahren entstanden“, und in dem verdanke sich ein nur „minimaler Rest der Hominisation“ „einer vergleichsweise späten Entwicklung“ (231). Ähnlich vielschichtig sei die kulturelle Entwicklung, in der der Anteil der jüngeren Entwicklung relativ gering sei (ebd.). Deshalb gelte:

„Der ‚Verstoß gegen den Zeitablauf‘, den der Diskurs der Moderne verleugnet, ist also nicht die Ausnahme, sondern die Regel. Das jeweils Neue schwimmt nur als dünne Oberflächenschicht auf einer undurchsichtigen Tiefsee von latenten Möglichkeiten. Der Anachronismus ist kein vermeidbarer Fehler, sondern eine Grundbedingung der menschlichen Existenz“ (231).

Aber dies ist ja nur eine Metapher. Ob da „etwas an einer Oberfläche schwimmt“, oder ob es da mit der Hominisation gegenüber der Vorausgegangenen biologischen Evolution doch so etwas wie einen „qualitativen Sprung“ gegeben hat, wäre ja vielleicht doch erst noch einmal genauer zu erörtern. Und wenn wir danach sagen würden, dass wie nach einem solchen Sprung zwar die Mitgift unserer vormenschlichen Evolution noch mit uns führen, aber dass wir jetzt führen – und zwar unser Leben, entsprechend dem Bild, das wir uns davon als Menschen machen können und müssen -, dann ist diese Metapher vielleicht doch irreführend; denn dann schwimmen wir nicht auf einer Oberfläche, also letztlich getrieben von Strömungen, die wir nicht kennen.

Bei Enzensberger folgt auf seine Metapher sein „Blätterteigmodell“ oder die „Bäckertransformation“: Man rolle ein quadratisches Stück Teig in einer Richtung auf seine

halbe Dicke aus, teile das so entstandene Rechteck und lege die beiden Hälften aufeinander. Man wiederhole diesen Vorgang beliebig oft und nehme das als Grundlage für ein anderes Modell der Zeit. Dies könne dadurch geschehen, dass man einen beliebigen Punkt A auf der Ausgangsfläche annehme und dann beobachte, wie er hin und her wandere, während ein zweiter Punkt B und ein dritter Punkt C sich ganz anders bewegten. Es geht dann weiter mit einem mathematischen Modell, nach dem man, sofern man die beiden Koordinaten des Punktes A etc. kennt, alle zukünftigen Verschiebungen berechnen könnte (Bernoulli-Verschiebung). Was aber sei, wenn man die Koordinaten nicht beide kenne, oder nur lückenhaft? Dann erscheine die Bahn eines Punktes A als willkürlich; und „an die Stelle eines berechenbaren Vorgangs tritt der Zufall“ (a. a. O. 236). Mathematiker hätten gezeigt, „dass das Blätterteig-Spiel keine bloße Unterhaltung ist, sondern ein Verfahren, mit dem sich viele reale Vorgänge modellieren lassen“ (a. a. O. 237). Und dann schlägt Enzensberger vor:

„Vielleicht ließe es sich auch auf die Struktur der historischen Zeit anwenden, auf ihre Schichten und Falten, ihre irritierende Topologie. Auch da sind wir nicht in der Lage, aus einer linear gedachten Vergangenheit auf die Zukunft zu schließen. Wir wissen aus Erfahrung, dass wir die Folgen unserer Handlungen, über den nächsten Schritt hinaus, nicht kennen. Die Extrapolation versagt. Die Futurologie liest aus dem Kaffeesatz. Längerfristige Konjunktur- und Börsenprognosen blamieren sich ebenso regelmäßig wie die Orakelsprüche der Politiker.“ Kausalität sei bei all dem keineswegs außer Kraft gesetzt. Auch das Unvorhersehbare sei determiniert, aber wir verfügten „aus prinzipiellen Gründen nie über eine vollständige Kenntnis sämtlicher Prämissen“ (ebd.).

Und dann kann Enzensberger „spielen“ und Beispiele anführen: Der Kommunismus war einst „Vorreiter“ und sei heute hoffnungsloser Nachzügler, doch dabei müsse es nicht bleiben (a. a. O. 238); „das Abgetane feiere, im Kleinen wie im Großen, auf scheinbar wirre Weise seine Wiederkehr“ (a. a. O. 239).

„Der Teig löst sich nach dem Modell der Bäcker-Transformation in eine unendliche Menge von springenden Punkten auf, die sich auf unvorhersehbare Weise voneinander entfernen, um sich, niemand weiß wann und auf welchen Umwegen, wieder zu begegnen. Auf diese Weise kommt es zu einer unerschöpflich großen Zahl von Berührungen zwischen verschiedenen Zeitschichten“ (ebd.).

Und in diesem dynamischen Prozess, nicht einer „Wiederkehr des Gleichen“ sondern von immer neuen Wechselwirkungen, „die jedes Mal etwas Neues“ hervorbringen, ist nicht nur „die Zukunft unvorhersehbar“, sondern auch die Vergangenheit „verwandelt sich fortwährend vor den Augen eines Beobachters, dem der Überblick über das Gesamtsystem fehlt“ (ebd).⁷

⁷ Burkhard Müller begründet seinen Einwand, dass hier „nichts Neues“ Herauskomme in seiner sehr ausführlichen Rezension wenig einsichtig und einigermaßen kurzschlüssig, wenn er schreibt: „Zeit ist hier aufs erstickendste als Raum angeschaut, dick gepackt und scharf be-

Wichtig sind Enzensberger dann zwei Schlussfolgerungen, nämlich: (1) Der „Pessimismus (der Apokalyptiker) ist ebenso gradlinig und phantasielos wie der Optimismus, der die Fraktion des unaufhaltsamen Fortschritts auszeichnet“ (a. a. O. 240), und (2) konstatiert er in eigener Sache, auch der oft behauptete „Anachronismus des Dichters“, rechne nicht mir der Bäckerteig-Transformation: Das Phänomen der Literatur taucht „jeder Rentabilität zum Hohn (...) an den unerwartetsten Stellen wieder auf, eine imaginäre Rosine im Blätterteig, deren zukünftige Bahn niemand voraussagen kann“ (a. a. O. 245f).

IV.

Der erste der beiden Texte ist m. E. allzu stark von der modernen Systemtheorie beeindruckt, auch wenn er - was zu loben ist – daran festhält, dass die einzelnen letztlich handeln (müssen) – es also nicht möglich ist, sich in der Welt der außerwissenschaftlichen Praxis beobachtend zur Autopoiesis der systemischen Prozesse zu verhalten.

Weiterhin kann man jedenfalls nicht sagen, dass sich nach „der Auflösung festgefügtter, hierarchisch gegliederter Standes- und Klassenverhältnisse ein instabiles, dynamisches Fließgleichgewicht“ gebildet hat. Die Klassenverhältnisse waren niemals starr - wohl weniger durchlässig als heute, und nie entsprachen sie im Übrigen den vereinfachenden Klassenantagonismen marxistischer Denktraditionen - das Proletariat ist im Marxschen Denken eher eine „Nichtklasse“ (Rancière 2002), die Hegelisch gedachte Aufhebung der Klassenverhältnisse -, und Klassen lassen sich auch heute soziologisch sehr gut nachweisen, wie nicht nur die Lektüre der Arbeiten von Pierre Bourdieu eindrucksvoll belegt. Ein paar weitere Einwände, die hier anschließen, scheinen mir nicht von der Hand zu weisen zu sein:

grenzt; die Elemente sind in ihm, ohne dass dem Autor das aufzufallen scheint, sämtlich als so abzählbar wie unzerstörbar vorgestellt. Wie schlägt hier die Sterblichkeit des Individuums zu Buche, die man doch als den wichtigsten einzelnen Faktor der Weltgeschichte begreifen müsste? Gar nicht; es hat sich zu einem rosinenförmigen Ahasver gewandelt. Ohne es zu merken ist Enzensberger doch wieder beim alten Bild der Konstellation gelandet (...), sein Gegenentwurf bleibt gefangen im zyklischen Modell.“ Abgesehen davon dass die Metapher des Blätterteigs hier als Bild für ein anderes Modell von Geschichte nicht mehr als Metapher genommen wird (Zeit als Raum, dicht gepackt, scharf begrenzt), stellt sich die Frage nach den einzelnen „Elementen“, also den „Rosinen im Teig“. Man kann sich ja - mit Enzensberger und gegen die Hegelmarxistische Geschichtsmetaphysik, aber auch gegen die Systemtheorie - dafür entscheiden, dass die Rolle des Individuums in der Geschichte ernst zu nehmen sei. Aber man wird gut beraten sein, als einzelne Elemente Ereignisse zu nehmen, die immer auf menschlichem Handeln und Zusammenhandeln beruhen. Diesem Handeln aber – legt man Arendts Unterscheidung von Arbeiten-Herstellen-Handeln zugrunde – ist, so Arendt, eine „unheimliche Dauerhaftigkeit“ zu Eigen. Es wirkt fort, während hergestellte Dinge des täglichen Gebrauchs endlich sind und vergehen – ebenso wie die Menschen der aufeinander folgenden Generationen. Und um sich eben jenes Fortwirken innerhalb stetig wechselnder Konstellationen zu vergegenwärtigen, ist das Blätterteigmodell der Zeit mit den Ereignissen als den „Rosinen“ darin, eine durchaus nützliche Metapher, bei der es eben nicht um zyklische Wiederkehr sondern um dynamische Entwicklungen mit nicht vorhersagbaren immer wieder neuen Konstellationen geht, weil Ereignisse fortwirken, immer wieder neu interpretiert werden, so Handeln neu beeinflussen usw.

- Unübersehbar ist die kritische Absetzung von allen Traditionslinien marxistischen oder hegelmарxistischen Denkens – und diese ist zweifellos begründet, und für den früheren Herausgeber der „Kursbücher der 1960er und frühen 1970er Jahre nur allzu nachvollziehbar; Passion ist hier im Spiel -, aber der Autor ist dann von der systemtheoretischen Alternative doch allzu sehr beeindruckt.
- Es gibt doch immer noch ernst zu nehmende soziologische Analysen, die – unbeschadet unbestreitbarer Erkenntnisgrenzen – die Gewordenheit geschichtlicher Verhältnisse in einem Prozess, der zu uns heutigen hin führt kenntlich machen und damit zum Handeln herausfordern und das Vertrauen in die autopoietischen Prozesse zu Recht in Zweifel ziehen.
- Wenn die Geschichtsphilosophie verabschiedet ist, heißt das also nicht, dass die – in jeder Epoche neu zu bewertende - Geschichte mit ihren Resultaten als eine nur chaotische, subjektiv vielfältig interpretierbare, Ansammlung von Ereignispunkten angesehen werden könnte. Sie bleibt durchaus wissenschaftlicher Analyse zugänglich, und von der aus lassen sich Entscheidungen zum handelnden Eingreifen sehr wohl begründen – aber es geht um Entscheidungen, um das Überzeugen anderer und um (Zusammen)Handeln, nicht um quasi gesetzmäßige Prozesslogiken.

Die Argumentation in beiden Texten macht so für mich den Agnostizismus des Autors gegenüber pessimistischen oder optimistischen linearen Zukunftsszenarien sehr verständlich – und in dieser Haltung steckt auch ein richtiger Kern, zumal für jemanden, der sich als Dichter zu dieser Welt verhält, sozusagen wie Goethe eher „Weltreisender als Weltveränderer“ (Nietzsche) ist. Unverkennbar ist allerdings eine gewisse Ratlosigkeit am Schluss. Die formulierte Handlungsmaxime ähnelt stark derjenigen, die Rüdiger Safranski (1999) etwa fünf Jahre zuvor im Anschluss an die Systemtheorie formuliert hat.

Das Gedankenspiel in dem zweiten Text vom „Blätterteig der Zeit“ ist dann eine Fortführung der Überlegungen aus dem ersten, die einerseits anregt, andererseits aber verstärkt zum Widerspruch herausfordert. Hier an die Stelle der Vorstellung vom linearen Fortschritt oder auch von der, ihm irgendwie ja noch verhaftete, Autopoiesis der Systeme eine Alternative setzt. Diese Alternative gestattet die Meditation über den Anachronismus, der eben plötzlich keiner mehr ist - und im gleichen Zuge in angenehmer Weise die Reflexion auf die eigene Praxis als Dichter. Einerseits führt das die Überlegungen aus dem ersten Text weiter, andererseits wird nun die Frage nach dem Handeln der Einzelnen im Kern ausgespart. Wenn man die Gedanken weiterführt käme man zu folgenden Punkten:

- Montaignes Bild aus der Zeit vor der Aufklärung – als Motto dem zweiten Text vorangestellt - ist problematisch. Montaigne ist zum einen, auch wenn er in

seinen Essays gelegentlich bis an die Schwelle des Atheismus gelangt⁸, noch dem Weltbild der christlichen Kirche verbunden, für die es Zeiten gab, aber keine Zeit, wie Gerd Hergt (1971) zutreffend ausgeführt hat.⁹ Die Einsicht in eine durchaus gerichtete Entwicklung fehlt diesem Denken noch. Es gibt aber eine solche Entwicklung – physikalisch gedacht in Bezug auf das Universum, biologisch gedacht in Bezug auf die Entwicklung des Lebens auf diesem Planeten, an deren vorläufigem Ende wir uns heute sehen, zunehmend bewusster, aber mit der „Mitgift“ dieser Evolution befrachtet, sozial gedacht in Bezug auf unsere kulturelle Evolution. All dies vermögen wir wissenschaftlich in immer besser begründeten Modellen zu erfassen, sicherlich aber immer noch und immer wieder doch unzureichend. Vermutlich wird dies so bleiben, aber wir können jedenfalls feststellen, dass wir diese Entwicklungen, aus denen heraus wir geworden sind, im Laufe der beiden vergangenen Jahrhunderte zunehmend besser verstehen und dass sie sehr wohl gerichtet sind.

- Wenn wir als Menschen die Entwicklung unserer Lebenswelt – also der Entwicklung unseres sozialen Zusammenlebens im Zuge des durch die Entwicklung von Technik und Wissenschaft veränderten Stoffwechsels mit der Natur – mit dem Anspruch ihrer „fortschrittlichen“ Gestaltung betrachten, um die dann entsprechend zu beeinflussen, dann gibt es Koordinaten, die wir dabei als besonders wichtig erachten werden und andere, die eher zu vernachlässigen sind. Z. B. ist so etwas wie ein Menschenbild, das wir uns von uns selbst machen, hier unverzichtbar. Nur über ein solches Menschenbild können wir unsere Maßstäbe gewinnen. Auch handeln wir selbstredend nicht als Einzelne, sondern kooperierend auf Grundlage unserer „geteilten Individualität“; und sicher können wir Veränderungen letztlich immer nur durch Zusammenhandeln herbeiführen.
- Insofern ist so etwas wie eine Gestaltung von „Eckmargen“ dieser Entwicklung nicht einfach undenkbar. Strategisches (Zusammen)Handeln, auch Planen, wenn man Planung nicht zum Fetisch macht, sind möglich, ja unverzichtbar. Und der Eigensinn, der nicht auf Letztbegründungen beruhen darf, ist wohl in so etwas wie der menschlichen Urteilskraft fundierbar, über die wir alle verfü-

⁸ Saul Frampton (2013, 93-96) zeigt in seinem Buch über die Entwicklung des Denkens des großen Essayisten überzeugend, wie eine Nahtoderfahrung eine nachhaltige Veränderung von dessen Denken verursacht hat: „weg von einer christlich-humanistischen Sehnsucht nach dem jenseitigen Leben und hin zum Menschlichen, zum Körperlichen, zum natürlichen“ (a. a. O. 97) – vom Stoiker (Philosophie als Vorbereitung auf den Tod) zum voraufklärerischen Repräsentanten einer Philosophie des Lebens.

⁹ Zugleich hat dieser Philosoph der Renaissance, wie Saul Frampton überzeugend darlegt, mit seinen „Essais“ diese Form des Schreibens für sich als stetiges probieren und versuchen (essayer) (S. 11) in seiner Auseinandersetzung mit den „Fragen des Lebens“ geradezu erfunden; und dabei geht es bei ihm um Reflexionen über eine unglaubliche Fülle von Themen, aber „im Zentrum seiner Myriaden von Interessen steht (...) die Erfahrung seines Selbst“, so Frampton (a. a. O., 13). In seinen Essays entfaltet er also immer zusammen mit der systematischen, immer wieder neu ansetzenden Auseinandersetzung mit seinen Gegenständen eine ausgesprochen subjektive Sicht auf Fragen des Lebens.

gen, und dank derer allein wir zu einem geteilten Menschenbild gelangen können.

- Andererseits muss ich ehrlich mit mir selbst umgehen. Mein Text „Am Anfang und am Ende unserer Zeit“ (Martens 2014a) – auch aus einem Urlaub, einer kurzen Auszeit heraus entstanden – ist ja auch einer, der im Kern, und vom Titel her durch eine agnostische Haltung geprägt ist. Es zieht sich durch meine spärlichen Anläufe zu eher literarischen Texten hindurch, dass ich mich da auf eine Beobachterrolle beschränke, die durch jene Momente von Pessimismus gekennzeichnet ist, die – so Alfred Schmidt unter Bezugnahme auf Max Horkheimer – die jeden guten philosophischen Materialismus, oder heute vielleicht eher einen monistischen Naturalismus auszeichnet.
- Gleiches gilt auch, wenn man sich ausschließlich als Wissenschaftler versteht – selbst dann, wenn man, etwa mit Oskar Negt, das Konzept einer Ermöglichungswissenschaft stark zu machen sucht. In diese Richtung muss man aber auch folgerichtig denken, wenn man mit Enzensberger dafür hält, dass den Pessimismus (der Apokalyptiker) die gleicher gradlinige Phantasielosigkeit auszeichnet, wie den Optimismus, der Fraktion des unaufhaltsamen Fortschritts. Was man dagegen – und gegen die Autologik von Prozessstrukturen die das eine wie das andere Denken befeuern – also stark machen muss, sind die immer noch offenen Entwicklungsmöglichkeiten, und d. h., man hat wissenschaftlich, und nicht erst oder nur politisch, an der Ausarbeitung alternativ denkbarer Entwicklungen zu arbeiten und man wird immer auf Ambivalenzen, Mehrdeutigkeiten oder erkennbar werdende Bifurkationen weiterer gesellschaftlicher Entwicklungen hinweisen müssen.

V.

Solche Arbeit, als Wissenschaftler in kleinen „primären“ Forschergruppen, als politischer Mensch in der außerwissenschaftlichen Praxis im Zusammenhandeln mit Vielen, ist, wie uns alle Erfahrung lehrt und wie wir theoretisch-philosophisch mit Albert Camus wissen können Sisyphos-Arbeit. Dass in ihr Fortschritte gelingen können, ist möglich, aber es ist der unwahrscheinliche Fall. Denis Diderot hat dies schon am Beginn der europäischen Aufklärung in aller Nüchternheit so konstatiert – und gleichwohl die Fahne weiter hochgehalten. Und Hannah Arendt hat das im Rückblick auf die Anfänge des demokratischen Projekts der Moderne und das darauf folgende Jahrhundert gescheiterter Revolutionen ähnlich formuliert – und kontrafaktisch zu ihren eigenen tief pessimistischen Zeitdiagnosen hat sie weiterhin auf die Möglichkeit des „Wunders der Politik“ gesetzt (Arendt 1993). Sie blieb dem philosophischen Denken der Aufklärung – für sie zentral mit Kant verbunden und nicht mit Diderot, der zu ihrer Zeit noch kaum als Philosoph neu entdeckt worden war – eng verbunden. Auch bei Enzensberger sehe ich selbstredend noch diese Verbindungslinien – oder, mit von Randow, „das Beste von seinem früheren Links-Sein“ ist noch übriggeblieben.

Aber die allzu unkritischen Adaptionen an neuere systemtheoretische Ansätze lassen diese Verbindungslinien doch dünner werden. Ich möchte dagegen am Ende dieses Essays zwei Gedanken Hannah Arendts aufgreifen, die anknüpfend an meine These einer seit dem Beginn der Aufklärung immer besser gewordenen wissenschaftlichen Erkenntnis der Prozesse physischer, biologischer und sozialer Evolution noch einmal den Gedanken aufnehmen, dass wir Menschen, deren Lebenswelt auf einer geteilten Individualität beruht, damit die Möglichkeit haben, diese Evolution als eine auf uns gerichtete nicht nur besser zu verstehen, sondern auch einem politisch gestaltenden Zusammenhandeln besser zugänglich zu machen.

Hannah Arendt, eine frühe und scharfe Kritikerin der hegelmарxistischen Geschichtsmetaphysik hat in ihrer letzten großen Schrift „Über das Leben des Geistes“ eine bemerkenswerte Überlegung über uns Menschen als Einzelne und unsere menschliche Geschichte als ein Resultat unseres Zusammenhandelns formuliert. Sie schreibt:

„Jede neue Generation, jedes neue Menschenwesen muss, indem ihm bewusst wird, dass es zwischen eine unendliche Vergangenheit und eine unendliche Zukunft gestellt ist, den Pfad des Denkens neu entdecken und ihn mühsam bahnen. Und es ist ja gar nicht unmöglich, und ich halte es für wahrscheinlich, dass das merkwürdige Überleben großer Werke, ihre relative Dauerhaftigkeit über Jahrtausende hinweg, dem zu verdanken ist, dass sie auf dem schmalen, kaum erkennbaren Pfad von Nicht-Zeit geboren wurden, den das Denken ihrer Schöpfer zwischen einer unendlichen Vergangenheit und einer unendlichen Zukunft dadurch geschlagen hat, dass es die Vergangenheit und Zukunft als gerichtet, gewissermaßen gezielt auf sie selbst anerkannte – als ihre Vorgänger und Nachfolger, ihre Vergangenheit und ihre Zukunft –, wodurch sie eine Gegenwart für sich selbst schufen, eine Art zeitlose Zeit, in der Menschen zeitlose Werke schaffen können, um mit ihnen ihre eigene Endlichkeit zu transzendieren“ (Arendt 1978/79, 206).

Es geht hier um Kunst, die, so ihre Überlegung, in einer auf die jeweils Lebenden gerichteten Zeit dadurch entsteht, und als große Kunst sozusagen zeitlos wird dadurch, dass der einzelne, sie schaffende Künstler Vergangenheit und noch offene Zukunft sinnend und schöpfend als auf sich gerichtet erfasst, so im Vollzug seines schöpferischen Aktes gleichsam aus der Zeit heraustritt und damit auch das Produkt seiner Arbeit zu etwas Zeitlosem macht. Und an einer anderen Stelle dieses philosophischen Buches, dessen Intention ja darauf zielt, der Frage nach den Möglichkeiten einer der *conditio humana* entsprechenden Gestaltung des menschlichen Gemeinwesens durch das „Wunder der Politik“ nachzugehen, zitiert sie Cicero mit dem folgenden Satz:

„Nirgends kommen menschliche Fähigkeiten so nahe an die Wege der Götter heran, wie bei der Gründung neuer und der Erhaltung schon beste-

hender Gemeinwesen.“ – die Gründer als göttliche Menschen (a. a. O. 435).¹⁰

Hier geht es um menschliche Fähigkeiten und politische Gründungsakte, die – so muss man im Sinne des Arendtschen Denkens folgern – als Ergebnis des Zusammenhandelns Vieler stattfinden. Und für Arendt geht es dabei um das „Wunder der Politik“ - für uns Heutige unter den jetzt gegebenen evolutionären Bedingungen sowie angesichts der uns möglichen wissenschaftlichen wie philosophischen Einsichten -, das uns in der *vita activa*, also (zusammen)handelnd im tätigen Leben, dauerhaft möglichst große Freiheiten zur Entfaltung je individueller wie kollektiver Möglichkeiten verschaffen soll. Aber deren erfolgreiche Institutionalisierung ist dann auch die Herbeiführung einer jedenfalls auf lange Dauer zielenden Ordnung. Deren Zukunftsfähigkeit aber hängt dann auch davon ab, ob sie so gestaltet werden kann, dass ihre Aneignung und tätige Weiterentwicklung als Herausforderung für jede nachfolgende Generation, also als eine „unendliche Aufgabe“ (Heil/Hetzel 2006) begriffen wird und in der ursprünglich geschaffenen Ordnung selbst angelegt ist.

¹⁰Arendt führt dieses Zitat im Zusammenhang von Reflexionen über das Problem eines politischen Neubeginns an, wie es sich für die „Gründenden Väter“ der amerikanischen Revolution von 1796 gestallt habe. Solche politischen Handlungen, so argumentiert sie, „weisen auf den *Abgrund* des Nichts, der sich vor jeder Tat öffnet, die weder anhand einer verlässlichen Kausalkette noch mittels der Aristotelischen Kategorien der Möglichkeit und Wirklichkeit erklärbar ist. Im normalen Zeitkontinuum wird jede Wirkung alsbald zu einer Ursache weiterer Entwicklungen, doch wenn die Kausalkette unterbrochen ist – so nach der Befreiung, die zwar *conditio sine qua non* der Freiheit sein kann, aber nie die *conditio per quam* ist, die die Freiheit herbeiführt -, gibt es nichts mehr, woran sich der „Anfänger“ halten könnte, Der Gedanke eines absoluten Anfangs – *creatio ex nihilo* – schaltet den Zeitablauf ebenso aus, wie der Gedanke eines absoluten Endes, der nun mit Recht als das ‚Denken des Undenkbaren‘ bezeichnet wird.“ (a. a. O. 433) Dem römischen, wie dem griechischen Denken, sie allerdings der Gedanke eines absoluten Anfangs oder Endes fremd gewesen. Und die Menschen der Praxis hätten stets das neue als verbesserte Auflage des Alten zu begreifen versucht, was typisch für die abendländische Tradition sei. In ursprünglicher Integrität lebe der Freiheitsbegriff aber nur in der politischen Theorie – d. h. der Theorie die dem politischen Handeln dienen soll – „lediglich in utopischen und grundlosen Versprechen eines endgültigen ‚Reichs der Freiheit‘ fort, das, mindestens in der marxistischen Form, ihn der Tat ‚das Ende aller Dinge‘ bedeuten würde, ein ewiger Friede, in dem alle spezifischen menschlichen Tätigkeiten zum Erliegen kämen.“ (442)

Zieht man so die beiden Gedanken der Arendt zusammen, kann man auch sagen: große, zeitlos gewordene und uns in der *vita contemplativa* zugängliche Kunst als herausragende Leistung Einzelner wäre durch das „Wunder der Politik“ als die Konstituierung einer Ordnung, in der alle Menschen zu „handelnden Wesen“ werden, durch das Zusammenhandeln Vieler zu überbieten. Es ginge hier um eine „Kunst“ der Politik als Handlung der Vielen, überzeitliche Strukturen ins Werk zu setzen, die allen Einzelnen stetig wachsende Möglichkeiten ihres Handelns und Zusammenhandelns eröffnet. Dies ist eine gedachte Möglichkeit. Sie ist bis auf den Tag ortlos, und angesichts der gegenwärtigen multiplen Krisenentwicklungen eine große Herausforderung. Immanuel Wallerstein (2014) hat unlängst in einem Aufsatz über „Vergangenheit und Zukunft der Globalen Linken“ sehr verhalten formuliert, dass es heute auf eine Orientierung ankomme, die darauf ziele „die Pein zu minimieren“, was das System noch nicht verändere, und dass sich dann die Frontlinien ergäben. Zu erwarten sei allerdings, dass es nur relative Veränderungen geben werde, jedoch „niemals eine völlig eingeebnete Welt“ (a. a. O. 621), in diesem Sinne aber immerhin „einen *möglichen* Fortschritt. Aber auch nur solchen Fortschritt zu realisieren bedeutet im Sinne dieser beiden hier zusammengeführten Gedanken der Arendt ein noch nie da gewesenes „Kunstwerk“ zu schaffen. Manche mögen das als Utopie für unmöglich erklären. Die werden dann weiter in gläubiger Zuversicht auf die Tragfähigkeit der Autopoiesis systemisch gewordener Prozesse vertrauen müssen, im neoliberalen Denken also auf den Markt, – gegen alle Erfahrung einer einmal mehr aus den Fugen geratenden Welt an. Die Alternative dazu besteht darin in der Haltung von Albert Camus glücklichem Sisyphos an einer Umgestaltung unserer Welt zu arbeiten, die der *conditio humana* entspricht und in der wir zu einem ihr entsprechenden Bild unserer Selbst gelangen können. Will man das versuchen, kann man immerhin ins Feld führen, dass – anders als Arendt das bei ihrer These vom Sieg des animal laborans unterstellt hat – die Entwicklung der lebendigen Arbeit im Zeichen ihrer fortschreitenden Digitalisierung wachsende Potentiale für fortschreitende Demokratisierungsprozesse schafft (Martens 2014d). Insofern kann der Optimismus der Tat“ bei allen Gründen für Skepsis oder auch den „Pessimismus des Gedankens“ doch auch an analytisch begründete Anknüpfungspunkte für die weitere Sisyphosarbeit finden.

Literatur

- Arendt, H. (1967): *Vita activa, oder vom tätigen Leben*, München
- (1979/98): *Vom Leben des Geistes*, München-Zürich
- (1993). *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, hgg. von U. Ludz, München-Zürich
- (2003): *Denktagebuch* (Hg. Von U. Ludz u. I. Nordmann), 2 Bände, Zürich
- Becker, A. (2013): *Nachwort - Diderot und das Experiment des Naturalismus*, in: Denis Diderot. *Philosophische Schriften*, Hgg. Und mit einem Nachwort von Alexander Becker, Berlin, S. 205-269

- Bell, D. (1975): Die nachindustrielle Gesellschaft, Frankfurt am Main
- Blom, P. (2010): Böse Philosophen. Ein Salon in Paris und das vergessene Erbe der Aufklärung, München
- Camus, A. (2011): Der Mythos des Sisyphos, Reinbeck bei Hamburg, 13. Auflage in Neuübersetzung
- Cartwright, N. (1983): How the Laws of Physics lie,
- Enzensberger, H. M. (1994): Diderots Schatten. Unterhaltungen, Szenen, Essays, Frankfurt am Main
- (2004): Die Elixiere der Wissenschaft. Seitenblicke in Poesie und Prosa, Frankfurt am Main
- Frampton, S. (2013): Wenn ich mit meiner Katze spiele – woher weiß ich, dass sie nicht mit mir spielt? Montaigne und die Fragen des Lebens, München
- Hoerisch, J. (2002): Die Renitenz der Wirklichkeit, FR 21.03. 2002
- Hergt, G.- (1971): Christentum und Weltanschauung in: Fuhrmann, M. (Hg.): Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption, Sonderdruck aus Poetik und Hermeneutik IV, München, S. 357- 368
- Lem, S. (1999): Jeder Fortschritt enthüllt unsere Ignoranz. Prognosen über die Zukunft der Menschheit zu Beginn des 3. Jahrtausends der Zeitrechnung, Frankfurter Rundschau, 31. 12. 1999
- Lepape, P. (1994): Denis Diderot. Eine Biographie, Frankfurt am Main
- Martens, H. (2013): Anschlussfähigkeit oder politische Subjektivierung. Zur grundlagentheoretischen Fundierung anwendungsorientierter Arbeitsforschung, Münster
- (2014a): Am Anfang und am Ende unserer Zeit. Überlegungen aus Anlass von Christa Wolfs Reflexionen im Epochenbruch, www.drhelmutmartens.de
 - (2014b): Denis Diderot und das vergessene Erbe der Aufklärung. Die radikale Aufklärung als Inspiration und Warnung angesichts der Träume der westlichen Zivilisation, www.drhelmutmartens.de
 - (2014c): „Absolute Bewegung des Werdens“ oder losgelassene Verzehrungsprozesse?, www.drhelmutmartens.de
 - (2014d): Arbeit, Politik, Arbeitsgestaltung, Arbeitspolitik - Philosophische und einzelwissenschaftliche Zugänge angesichts der Herausforderungen „Neuer Arbeit“ in Zeiten krisenhafter epochaler Umbrüche. www.drhelmutmartens.de
 - (2015): Europakrise – Die Grenzen des wichtigen Habermasschen Vorstoßes und die Engführungen seiner Kritiker - oder: ohne politökonomische Fundierung muss die kurzatmige Habermas-Kritik in Dilemmata enden (Veröffentlichung in Vorbereitung)
- Müller, B., (2002): Das Heimweh nach dem Stahlstich im Blätterteig der Zeit, SZ 9.3. 2002
- Overath, A. (2002): Vom fliegenden Roland lernen, NZZ 28.05. 2002
- Peter, A. (2014): Das Dilemma der Repräsentation von Wirklichkeit und das Simulacrum als interdisziplinäre Lösung zur Gestaltung, in: ARBEIT, 2/2014, S. 148-153
- Peters, K.; Sauer, D. (2006): Epochenbruch und Herrschaft – Indirekte Herrschaft und die Dialektik des Übergangs, in: Scholz, D.; Glawe, H.; Martens, H.; Paust-Lassen, P.; Peter, G.; Reitzig, J.; Wolf, F. O. (Hg.): Turnaround. Strategien für eine neue Politik der Arbeit. Herausforderungen an Gewerkschaften und Wissenschaft, Münster, S. 98-125
- Plessner, H. (1981/62): Die Emanzipation der Macht, in: Gesammelte Schriften V, S. 259-282
- Rancière, J. (2002): Das Unvermögen, Frankfurt am Main
- Randow, G. v. (2002): Die letzten Mohikaner der Metaphysik erleben gerade ihre manische Phase, FAZ 19.03. 2002
- Safranski, R. (1999): Das Böse oder das Drama der Freiheit, Frankfurt am Main
- Sauer, D. (2005) Arbeit im Übergang, Hamburg
- Schmidt, A. (1977): Schopenhauer und der Materialismus, in: ders.: Drei Studien über Materialismus, München Wien, S. 21-79
- Steinmüller, K.; Steinmüller, A. (1999): Visionen 1900-2000-2100. Eine Chronik der Zukunft, Hamburg
- Tomasello M. (2011): Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation, Berlin

- Wallerstein, I. (2004): Absturz oder Sinkflug des Adlers? Der Niedergang der amerikanischen Macht, Hamburg
- (2014): Vergangenheit und Zukunft der Globalen Linken, in: PROKLA, Heft 177, Jg: 2014, Nr. 2, S. 601-621
- Weizsäcker, E. U. v.; Hargroves, K.; Smith, M. (2010): Faktor fünf. Die Formel für nachhaltiges Wachstum, München
- Ziener, E. (2002): Die Welt ist eine Katze, Die Zeit 4. 4. 2002