

Vom Fortschrittsoptimismus der Aufklärung über den Bruch ihrer Emanzipationsversprechen zu einer nüchternen Einschätzung vor uns liegender Möglichkeitsräume¹

1. Von den Ideen der Radikalen französischen Aufklärung zur philosophischen Kernfrage nach unserer Willens- und Entscheidungsfreiheit

Die übergreifende Frage in den philosophischen Aufsätzen, die ich in den letzten Jahren auf meiner Homepage eingestellt habe, zielt darauf, ob die Ideen der radikalen Französischen Aufklärung, ihr „vergessenes Erbe“, wie Phillip Blom (2010) meint, für uns in unserer Gegenwart, die durch immer höher sich auftürmende Problemwolken gekennzeichnet ist, nur noch ein „hell flackerndes Irrlicht“ sind, oder aber ob mit einer gegenwärtigen „Entgrenzung der Diskurse (...) die philosophischen Konzepte der Aufklärung zu Wiedergängern (werden), deren Gespenster zunehmend die zeitgenössischen Debatten unsicher machen“.² Es geht also darum, ob wir es hier, angesichts drängender Herausforderungen im Zeichen multipler Krisenprozesse (Martens 2014a und 2016a), auf die wir nach tragfähigen Antworten suchen, mit mehr zu tun haben, als mit jenem „philosophischen Gespensterschiff“, von dem Blom (a. a. O. 12) spricht.

Am Anfang der Zeitspanne, auf deren philosophisches Denken ich einige selektive Blicke geworfen habe, und deren frühes aufklärerisches Denken dem Aufbruch in unser nunmehr seit etwa 250 Jahre andauerndes „demokratisches Projekt der Moderne“ den Weg gebahnt hat, steht der philosophische Materialismus der „Philosophenfraktion“ der Französischen Aufklärung. Gegen den Glauben der katholischen Kirche gerichtet, den sie als die Ideologie kenntlich machen wollen, die die spätabso-lutistischen Herrschaftsverhältnisse in Frankreich legitimieren soll, entwickeln die Denker im Salon des Barons d' Holbach ein Jahrhundert vor James Darwins wissenschaftlicher Beweisführung, und zuerst vor allem auf Erkenntnisse in Bezug auf die geologische Evolution gestützt, ein Evolutionsverständnis, nach dem für deren Entwicklung Kausalitätsgesetze gelten. Es ist vor allem Denis Diderot, den in diesem Zusammenhang das Problem umtreibt, ob und wie in einem solchen, an Kausalgesetzlichkeiten orientierten Denken, dem was man später den mechanischen Materia-

¹ Ich danke Karl Georg Zinn für Anregungen zu diesem Aufsatz, die sich aus einem intensiven Gedankenaustausch im Zusammenhang wechselseitiger Arbeiten zu gegenwärtigen Tendenzen zu ökonomischer und politischer Refeudalisierung ergeben haben. Die im folgenden entfalten Überlegungen verantwortete ich als Autor selbstverständlich allein.

² In diesem Sinne habe ich sie im Zuge einer Überarbeitung und Ergänzung dieser Texte für ein Buchmanuskript zuletzt explizit aufgeworfen. Da über eine Veröffentlichung dieses Manuskriptes noch nicht entschieden ist, verweise ich im Folgenden an den entsprechenden Stellen auf die einzelnen Aufsätze auf meiner Homepage.

lismus nannte, in der Perspektive einer linear fortschreitenden Entwicklung die Freiheit menschlichen Handelns begründet werden könne.

Für den philosophischen Materialisten Diderot verbot sich allerdings im Umgang mit diesem Problem der spätere Lösungsweg des philosophischen Idealismus der klassischen deutschen Philosophie. Er hätte sie schwerlich Kantisch beantworten, also ausgehend vom „moralischen Gesetz in mir“, „als einer Intelligenz, unendlich, durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart“ (Kant, 1977, 300). Erkenntnistheoretisch denkt Kant hier vom menschlichen Individuum als intelligentem Vernunftwesen her, woraus dann die offene Flanke resultiert, die den erkenntnistheoretisch von seinem philosophischen Idealismus ausgehenden Arthur Schopenhauer später veranlassen wird, dieser Welt als „Vorstellung“ die Macht des Willens gegenüberzustellen. Für Schopenhauer folgt daraus der Schluss, dass die menschliche Welt, auf die bezogen eine gute Philosophie das „Heulen und Zähneklappern“ darin nicht vergessen dürfe, letztlich nicht zum Besseren veränderbar sei, so dass nur der meditative Rückzug auf ein „besseres Bewusstsein“ bleibe. Friedrich Nietzsche knüpft an dieses Denken, an und führt es als Vordenker der Postmoderne radikal zum Bruch des Emanzipationsversprechens der Aufklärung weiter. Was in dieser von sinnlosen Notwendigkeiten getriebenen Welt bleibt, ist aus seiner Sicht die Möglichkeit für den Einzelnen, sich Sinnfragen zu stellen und vielleicht „zum Dichter des eigenen Lebens“ zu werden. Dort wo dann Rüdiger Safranski (2000) Nietzsches Wirkungsgeschichte als einem Teil der „Biographie“ seines Denken nachgeht, kommt er zu dem Schluss, dass Nietzsches ‚Dionysos‘, Heideggers ‚Sein‘ und Horkheimer/Adornos ‚Natur‘ verschiedene Namen für dasselbe seien, für das Ungeheure“. Und er fährt dann fort:

„Wenn Nietzsche den Willen zur Wahrheit als eine Gestalt des Willens zur Macht interpretiert, dann erscheinen ja die Spiele der Macht als der Weisheit letzter Schluss. (...) Der Zauber der humanistischen Ideen der Aufklärung ist verfliegen und überall zeigt sich das kalte Herz der Macht, genauer: die dynamische Struktur eines anonymen Machtgeschehens“ (a. a. O. 361). „Adorno wird, auf seine Weise, ein Jünger dieses Dionysos bleiben, wenn er das, was einmal Leben war, nur noch als fernes Echo aus den Werken der Kunst heraushört“ (a. a. O. 360).

Wie gezeigt wirkt solches Denken bis in unsere Gegenwart fort. Peter Sloterdijk (1999a) fragt in seiner Elmauer Rede „Was zähmt noch den Menschen, wenn der Humanismus als Schule der Menschenzähmung scheitert?“ Darauf antwortend gelangt er zu der These eines gegenwärtigen „Titanenkampfes zwischen den zähmenden und den bestialisierenden Impulsen“. Ihnen gegenüber müsse man Nietzsches Denken des Übermenschen, das da „ein Weltalter über die Gegenwart hinaus“ denke, als Vorgabe begreifen. Und in den durch seine Überlegungen zu „neuen Regeln für den Menschenpark“ ausgelösten Debatten macht er sich zum Wortführer eines solchen Denkens, indem er sich in „die Linie selbständiger, nichtakademischer philosophischer Forschungen (einreicht), die von Schopenhauer, Nietzsche und Hei-

degger über die Kritische Theorie bis in die siebziger Jahre“ gereicht habe (Sloterdijk 1999b).

Auf den Fortschrittsoptimismus des Hegelmarxismus – gespeist einerseits aus der Geschichtsmetaphysik von Friedrich Wilhelm Hegels objektiver Dialektik, andererseits aber auch der im 19. Jahrhundert aufblühenden Wissenschaftsgläubigkeit, in der befangen Friedrich Engels den Sozialismus „von der Utopie zur Wissenschaft“ fortschreiten sah, – bin ich an anderer Stelle eingegangen, habe ihn aber weniger ausführlich behandelt. Ich habe meinen (selbst)kritischen Blick darauf stattdessen mit einer scharfen Kritik der Luhmannschen Theorie sozialer Systeme verknüpft, die man ja durchaus als eine der Antworten auf das Scheitern des Marxismus - und auf den kurzen Versuch seiner Neubelebung im Zeichen der Studentenbewegung der späten 1960er Jahre - interpretieren kann (Martens 2013). Nur ist dies eben eine Antwort, die nun an die Stelle einer Geschichtsmetaphysik, die noch von den „Mystifikationen“ der idealistischen Hegelschen Dialektik – so Schopenhauer, aber auch Marx selbst (vgl. Schmidt 1977) -getragen ist, ein Verständnis sozialer Evolution rückt, das dem Bild der aus der biologischen Evolution Von Humberto Maturana und Francesco J. Varela (1984) gewonnenen Vorstellung von autopoietischen Prozessen nachgezeichnet ist. Oder, wie Safranski zutreffend festgestellt hat, es tritt auf diese Weise eine Art neuer „gläubiger Zuversicht“ in die Stabilität einer sich aus ihrer Eigenlogik heraus vollziehenden sozialen Entwicklung, die an die Stelle des alten „der Mensch denkt und Gott lenkt“ (Safranski 1999, 299). Was so nunmehr wirklich systematisch an den Rand gedrängt wird, ist der Mensch als denkendes und handelndes Wesen; und der Kantianer Reinhard Brandt (2011,182), kann im Blick auf Niklas Luhmanns Systemtheorie dann nur noch von der „Zumutung“ sprechen, „die Zurechnung von Wissen auf das individuelle Bewusstsein zu lösen.“ Statt um Erkenntnis gehe es nur noch um Wissen.³ Und damit sind wir wieder an dem Punkt, der Diderot zu Zeiten des Beginns der Europäischen Aufklärung umgetrieben, den der Hegelmarxismus nie theoretisch befriedigend bearbeitet und den das postmoderne Denken negativ beschrieben hat. Nach der Nacht des 20. Jahrhunderts hat das manche vorher eher marxistisch orientierte Denker dazu gebracht, an früheren Fortschrittshoffnungen zu zweifeln. Jürgen Habermas' Einwände gegen solche Entwicklungen im Denken von Max Horkheimer und Theodor Adorno, die „die universalistischen Grundlagen von

³ Weil Brandt hier sarkastisch den heimlichen Biologismus der Systemtheorie aufs Korn nimmt, zitiere ich ihn an dieser Stelle vollständig: „Niklas Luhmann beginnt seine Wissens-
theorie auf der ersten Seite mit der Zumutung, die Zurechnung von Wissen auf das individuelle Wissen zu lösen. Keine Erkenntnis, sondern Wissen. Die Lerneinheiten fungieren als Kollektiv, das Vorbild der Natur ist nicht die neukaledonische Einzelkrähe, die ihre Beute mit einem Stab aus einem Loch hervorangelt oder harte Nüsse unter Autos wirft, um an den Kern zu gelangen, sondern der Superorganismus von Insekten, die den Krähen und Menschen um Jahr-
millionen voraus und überlegen sind, eine glanzvolle Firmengeschichte, secundum naturam. Über die Einzelkrähe und ihren Kampf um die plattgerfahrenen Nüsse können die Termiten und Ameisen nur lachen; ihr Wissen in Clustern unter Verzicht auf individuelle Erkenntnis ist Altbesitz der Natur und wird im modernen Wissensmanagement endlich reformuliert. Kritik und Erkenntnis sind nur Störungen, die die Natur an ihrem Weitergang nicht hindern“ (a. a. O. 182f).

Recht und Moral“, die „Institutionen der Verfassungsstaaten“ aber auch die „Eigendynamik, die die Wissenschaften (...) über die Erzeugung technisch verwertbaren Wissens immer wieder hinaustreibt“ nicht hinreichend beachtet hätten (Habermas 1984, 138), erscheinen allerdings auch nicht als unbedingt zwingend, wenn man die seitherigen Entwicklungen im Zeichen epochaler Umbrüche näher betrachtet.⁴ Und Michel Foucaults Aufforderung – verknüpft mit seiner, an Nietzsches Genealogie methodisch geschulter, Kritik an den neuen Herrschaftsmechanismen und Selbstunterwerfungsprozessen der Moderne -, uns „nicht ohne Anstrengung und Zögern, nicht ohne Träume und Illusionen von dem frei (zu machen), was für wahr gilt, und nach anderen Spielregeln“ zu suchen (zitiert nach Schäfer 2003), ist ja zunächst einmal nur als Herausforderung an die Philosophie formuliert.

Die philosophisch und theoretisch offenen Fragen, die sich hier stellen, haben sich in den letzten Jahrzehnten auch in Debatten um die Aussichten auf stetig weiteren sozialen Fortschritt niedergeschlagen. Helmuth Plessner, wohl wichtigster Repräsentant der Philosophischen Anthropologie, der als Philosoph, lässt in seinem für eine Sitzung des theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes geschriebenen Vortrag, „Der Mensch als Naturereignis“ am Schluss die Frage offen, ob wir „der Welt einen kosmischen Sinn zu retten“ noch fähig oder aber „endgültig auf uns zurückgeworfen, ein Zufallswurf der Natur und allein uns selbst überantwortet“ sind (Plessner 1983/1965, 283) Allerdings findet sich in dem acht Jahre später veröffentlichten Aufsatz über den „Aussagewert einer Philosophischen Antrhopologie“ das was Alfred Schmidt (1977,77) als jenes „pessimistische Moment“ bezeichnet hat, das „materialistischer Philosophie, die etwas taugt, inne(wohnt).“ Dabei mag hier dahingestellt bleiben, ob der späte Plessner hier erkenntnistheoretisch noch von Kant ausgehend denkt, oder sich doch schon dem monistischen Naturalismus Diderots annähert. Seine Sätze lassen jedenfalls an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig:

Die „Manifestation“ der exzentrischen Positionalität des Menschen, so schreibt er, „ist kulturelle Produktivität, welche wie sich an aller Geschichte ablesen lässt, der Sicherung von gesellschaftlichen Einrichtungen dient, deren Auflösung sie dadurch heraufbeschwört. Ortlos, zeitlos, ins Nichts gestellt, treibt sich das menschenhafte Wesen beständig von sich fort, ohne Möglichkeit der Rückkehr, findet sich immer als ein anderes in den Fügungen der Geschichte, die es zu durchschauen, aber zu keinem Ende zu bringen vermag. Die menschliche Welt ist weder auf eine ewige Wiederkehr noch auf ewige Heimkehr angelegt. Ihre Elemente bauen sich aus dem Unvorhersehbaren auf und stellen sich in Situationen dar, deren Bewältigung nie eindeutig und immer in Alternativen erfolgt“ (Plessner 1983/1973, 398).

⁴ Auf dieser Linie, nämlich der einer Verteidigung in den Verfassungen der europäischen Nationalstaaten festgeschriebenen Errungenschaften der Revolutionen der Moderne, entfaltet Habermas denn auch folgerichtig sein Konzept zur Bewältigung der Europakrise im Wege einer „aufgestuften Souveränität“ (Habermas 2014), Konstruktiv-kritisch dazu siehe meine Ausführungen in Martens 2016a, Kapitel II.2.

Hier ist sein gegen Bloch formulierter Satz „dass wir sind und uns nie haben“ (vgl. Fischer 2008, 330) sozusagen ausgeführt – und zum Schluss wiederum mit einer Wendung gegen Bloch, wie auch gegen Nietzsche verknüpft. Man könnte auch sagen: die ganze Härte einer existenzialistischen Weltsicht, also Albert Camus „Absurdität“ unserer Existenz, kommt hier gerade auch in Plessners Philosophischer Anthropologie zum Ausdruck, der zufolge „Leben (...) *als eine seiner* Möglichkeiten Existenz“ birgt (a. a. O. 390).

Auch politisch hat sich Plessner zu Beginn der 1960er Jahre dezidiert skeptisch geäußert (Plessner 1962). Allenfalls sei, in Grenzen, mit weiterem technisch-wissenschaftlichem Fortschritt zu rechnen. Politisch sei in unseren Zeiten einer „Emanzipation der Macht“ von früher einmal selbstverständlichen Bindungen an Klasse und Stand nur auf einen verantwortlichen Umgang mit „Politik als Beruf“ zu setzen. Aber die Gefahr eines Umschlagens in den totalen Staat sei prinzipiell immer gegeben⁵. Hannah Arendt hat demgegenüber - gegen ihre, aus ihrer Sicht empirisch begründete pessimistische Prognose vom „Sieg des animal laborans“ in einem „los-gelassenen Prozess“, der drohe zu einem „automatischen Verzehrungsprozess“ zu werden (Arendt 2003, 487) an – an ihrem kategorischen Imperativ festgehalten, „die Menschen zu handelnden Wesen“ zu machen. Sie hat so das „Wunder der Politik“ als grundsätzlich gebotene Möglichkeit beharrlich betont, auch wenn sie keine empirischen Anhaltspunkte dafür anführen konnte, dass dieses Wunder absehbar eintreten könnte.

Man könnte aber wohl auch die These vertreten, dass – betrachtet man Arendt und Plessner hier philosophisch, noch etwas anderes erkennbar wird. An Plessners ernüchterter existenzialistischer Sicht, die

„die befriedende und verklärende Macht der Einsicht, die im amor die intellectualis entspringt und mündet (...). nicht (mehr mit Spinoza) zu glauben wagen (mag) - kleinmütig, wie ihn die Erfahrungen des 19. Und 20. Jahrhunderts mit der Bestialisierung der hochindustrialisierten Gesellschaft gemacht haben“,

lasst sich möglicherweise etwas entdecken, was seinen Pessimismus spezifisch einfärbt – eben so wie den jener Philosophen, die an Schopenhauers Kantkritik anknüpfen und Nietzsches Bruch mit den Emanzipationsversprechen der europäischen Aufklärung ernst nehmen, also soweit ich die philosophischen Diskurse überblicke Denker von Heidegger bis zu Sloterdijk - und auch Safranski wäre da eingeschlossen. Und das was bei ihnen allen sichtbar wird, ist die Enttäuschung angesichts eines gebrochenen und zutiefst männlichen Herrschaftsmotivs – jedenfalls wenn es konsequent zu Ende gedacht ist, wenn auch wie immer nur vorläufig: „Wir sind und wir haben uns nicht“. „Ortlos, zeitlos ins Nichts gestellt“ uns beständig von uns selbst fort-treibend, mögen wir unsere Geschichte durchschauen, werden sie aber nie zu einem Ende bringen können. Gegen diese Sicht wäre zu fragen - mit Hannah Arendt, und

⁵ Ausführlich siehe hierzu meine Auseinandersetzung mit den Demokratieverständnissen bei Plessner und Arendt in Martens 2016a, 120-149.

zugleich gegen sie, weil sie es ja immer abgelehnt hat, eine genderspezifische Sicht ernstlich einzunehmen, trotz ihrer Arbeit über Rahel Varnhagen und mancher beiläufiger Bemerkungen, wie etwa der über die typisch männliche Orientierung auf das Machen im Gaus-Interview –, ob man auf dieses Leben, das als eine seiner Möglichkeiten die der Existenz birgt, nicht gleichwohl in einer Weise blicken, und es dementsprechend führen kann, dass „die Liebe zur Welt“ prägend wird für die „Einfärbung“ unserer philosophisch existenzialistischen Sicht und unserer praktischen Haltung zu ihr.

Allerdings bestärken Arendt die Grenzerfahrung des Totalitarismus und ihre Einsicht in die „Banalität des Bösen“ als ein Oberflächenphänomen, in dessen Folge „etwas passiert ist, das nie hätte geschehen dürfen“, so formuliert sie im Gaus-Interview, in ihrer Skepsis. Hier wird für sie fraglich, wie weit ihr Vertrauen in das „Denken als sinnendes Handeln“, das dem (Zusammen)Handeln vorausgehen muss, als Bedingung des immer wieder neu Anfangen Könnens wirklich trägt – und das Erinnern kommt für sie deshalb als notwendiges, aber vielleicht auch noch nicht hinreichendes Erfordernis hinzu. Für ihren politischen Humanismus bleibt dennoch die Betonung des schöpferischen Wesens des Menschen und seiner Begabung zur Politik, also der Konstituierung eines Raums, in dem er handelnd - und im Sinne ihrer Unterscheidungen nicht nur herstellend - in höchster Form dieses schöpferische Potential entfalten kann, zentral. Das leidenschaftliche Beharren auf der den Menschen gegebenen Entscheidungs- und Handlungsfreiheit schließt also eine pessimistische Einschätzung der weiteren gesellschaftlichen Entwicklungsperspektiven nicht aus. Arendt ist sich bewusst, dass sie angesichts der Aporien des politischen Handelns in ihrem Durchgang durch die Tradition der politischen Philosophie keine Lösungen gefunden hat und dass die Erfahrungen der Moderne einen so bis dahin noch nicht vorhandenen Abgrund aufgerissen haben.

Im Blick auf den technologischen Fortschritt hat sie hingegen schon früh – nachdem sie die Grundlagenkrise der Naturwissenschaften um die Mitte des 20. Jahrhunderts hervorgehoben hat – betont, dass „die Moderne Naturwissenschaft (...) mit dem Versuch (begonnen habe), das Universum zu verstehen und (...) mit der Einführung universaler Gesetze in die Natur“ ende. Dabei, so schreibt sie weiter:

werden alle früheren Naturgesetze zugunsten universalere entwertet, wobei aber zu beachten ist, dass wir uns von diesen universaleren Gesetzen weder eine Anschauung noch einen Begriff machen können weil wir ja selbst Erdnatur sind. Andererseits können wir in diese Erdnatur mit universaleren Mitteln eingreifen. Diese Mittel sind zerstörerisch, weil aus dem Gesichtspunkt des Universums betrachtet, für das wir nicht gemacht sind.“ (Arendt 2003, 522)

Im allgemeinen gesellschaftlichen Bewusstsein sind solche Überlegungen noch kaum angekommen, geschweige denn eine radikal herrschaftskritische Sicht auf das Naturverständnis, das sich seit der Renaissance von Europa ausgehend Bahn gebrochen hat (Winterfeld 2006). Zwar mag der Glaube an weiteren technischen Fortschritt im Sinne eines schier endlosen weiteren linearen Fortschreitens – wenn nicht

gar dem Moorschen Gesetz folgend, wie einige der „Putschisten“ in den Labors des Silicon Valley (Enzensberger) meinen, wie etwa Ray Kurzweil – in den Debatten um die „Risikogesellschaft“ (Beck1986) im allgemeinen gesellschaftlichen Bewusstsein erste Risse bekommen haben; aber die Visionen eines unbegrenzten technischen Fortschritts prägen weiterhin unseren Alltag. Hans Magnus Enzensbergers „Seitenblicke“ auf die „Elixire der Wissenschaft“ (Enzensberger 2002) können daran wenig ändern, auch wenn er begründet „die Behauptung riskieren (kann), dass die avancierteste Wissenschaft zur zeitgenössischen Form, des Mythos geworden ist“, und dann fortfährt:

„Gleichsam hinter dem Rücken ihrer eigenen Ideologie kehren in ihren 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“ (a. a. O. 273f).

Bemerkenswert an Enzensbergers Buch ist, dass er – bekanntlich ein großer Verehrer Diderots - so auch dort, wo er auf den sozialen Fortschritt zu sprechen kommt, eine betonte Skepsis erkennen lässt. Enzensbergers Gedicht über Antoine Caritat de Condorcet, liest sich jedenfalls wie ein Abgesang auf eine frühe Emphase der Aufklärung - zumindest in Gestalt eines ihrer, wie er meint naiv-gläubigen Repräsentanten. Dieses Gedicht endet wie folgt:

„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 sie Beschwörung, wohlriechender Hohn, Stoßgebet, fixe Idee, oder Bluff?“ (a. a. O. 34)

Ich habe mich mit Enzensbergers Überlegungen an anderer Stelle ausführlich auseinandergesetzt (Martens 2015), aber die Frage nach den Möglichkeiten sozialen Fortschritts ist im Blick auf die philosophischen Diskurse, mit denen ich mich hier beschäftige, zweifellos zentral, und Enzensbergers „Seitenblicke“ haben da ihren Stellenwert. Nach dem Scheitern des Marxismus als „der Hoffnung des Jahrhunderts (Arendt) und dem ernüchterten Blick der Philosophischen Anthropologie stellt sich offenkundig die Frage, ob das Arendtsche Festhalten an ihrem kategorischen Imperativ mit ihrer Begründung, dass „die Menschen, solange sie handeln können, das Unwahrscheinliche und Unberechenbare zu leisten imstande sind und dauernd leisten, ob sie es wissen oder nicht“ (Arendt 1993, 35), noch zureichend begründet werden kann. Angesichts sich weiter auftürmender Problemwolken, die zeitgenössische Philosophen wie Safranski dazu veranlassen von einer zwar immer noch offenen aber opaken Zukunft zu sprechen, für die „das schreckenerregende Szenario, das der neuere Gattungsfundamentalismus entwirft, (...) wahrscheinlich ziemlich realistisch“ ist (Safranski 1993, 205), gibt es hier jedenfalls Gründe noch ein wenig weiter zu denken – allerdings nicht nur philosophisch, sondern gleichermaßen politisch.

2. Zwingende Kausalitäten oder riskante Freiheit?

Im Folgenden will ich mit philosophischen Überlegungen noch einmal systematisch auf die Frage nach unserer Willens- und Entscheidungsfreiheit zurückkommen, in dem ich die Überlegungen von Diderot und Arendt nochmals systematischer aufeinander beziehe. Erst ganz zum Schluss streife ich dann auch ein paar politische Überlegungen. Ich denke diese Fokussierung ist nach den vorangegangenen resümierenden Bemerkungen zur Entwicklung meiner Überlegungen angebracht. In meinen philosophischen Aufsätzen habe ich mich ja beschäftigt mit:

(1) dem philosophischen Denken der Radikalen Französischen Aufklärung bei Beginn des demokratischen Projekts der Moderne, insbesondere entlang der Arbeiten Denis Diderots, die ich im Hinblick auf heute aufgeworfene Fragen immer wieder auf ihre ungebrochene Aktualität hin überprüft habe (Martens 2014b),

(2) danach dem philosophisch fundierten Denken der Politikwissenschaftlerin Hannah Arendt, die - in ihren Schriften Erfahrungen der Nacht des 20. Jahrhunderts verarbeitend - immer dem Denken der europäischen Aufklärung verpflichtet blieb, dabei allerdings vor allem Immanuel Kant als den Philosophen der Aufklärung angesehen hat (Martens 2013/16)⁶,

(3) weiter dem zeitlich dazwischen für lange Zeit geschichtsmächtig gewordenen Hegelmarxismus - der aus meiner Sicht sowohl durch die Wissenschaftsgläubigkeit des 19. Jahrhunderts als auch durch die Geschichtsmetaphysik des objektiven Idealismus Hegels geprägt blieb, – wie auch die systemtheoretische Antwort auf ihn – die der alten Fortschrittsgläubigkeit in ihrer Behandlung der Sozialen Evolution als eines, am Bilde der biologischen Evolution gewonnenen autopoietischen Prozesses verhaftet bleibt (Martens 2013),

(4) weiter einer bei all dem „mitlaufenden“ Reflexion auf den eigenständigen Denksatz der Philosophischen Anthropologie – auf den bezogen für mich vor allem das Denken Helmuth Plessners wichtig ist, das ich aber im Licht auch jüngster Ergebnisse anthropologischer Forschung weiter durchdenke (Martens 2014c), und schließlich

(5) dem an Arthur Schopenhauer anknüpfende Denken Friedrich Nietzsches, mit dem sich folgenreich ein Bruch mit den Emanzipationsversprechen der europäischen Aufklärung verknüpft (Martens 2016b).

Die Fragenkomplexe, auf die ich im ersten Teil dieses Schlusskapitels abgehoben habe sind: das immer noch weithin ungebrochene lineare Fortschrittsdenken unserer Zeit, damit verknüpft eine, trotz einiger Risse, das Alltagsverständnis nach wie vor kennzeichnende Wissenschaftsgläubigkeit und schließlich – angesichts zunehmend zweifelhaft gewordener Hoffnungen auf einen gleichermaßen stetigen sozialen Fort-

⁶ Arendt hat sich selbst als Politikwissenschaftlerin Verstanden. Mein Aufsatz über ihren politischen Humanismus findet sich daher auf meiner Homepage unter der Rubrik „Politik und Gesellschaft“.

schritt – die Frage danach, ob und wenn ja wie wir Menschen diesen sozialen Prozess durch unser (Zusammen)Handeln gestalten können. Diese letzte Frage lässt sich philosophisch als Frage nach unserer Willens- und Handlungsfreiheit formulieren. Sie wird im Zentrum der folgenden abschließenden Überlegungen stehen.

2.1. Diderot und das Dilemma des „mechanischen“ Materialismus

Dass Kausalgesetze für die physikalische und biologische Evolution gelten, war die harte Antithese der französischen Materialisten um den Baron d' Holbach gegen die Lehre der katholischen Kirche in ihrer herrschaftsideologischen Funktion für den französischen Absolutismus. Im Mainstream unseres heutigen, nach zwei weiteren Jahrhunderten der Säkularisierung naturwissenschaftlich geprägten Weltbildes ist diese Überzeugung einerseits irgendwie unstrittig, während doch gleichzeitig für die Mehrzahl der Menschen nach wie vor religiöse Überzeugungen eine mehr oder weniger große Rolle spielen. Allerdings kann man vermutlich generell sagen, dass Sinnfragen, auf die die Religion Antworten verspricht, von den Menschen in den sogenannten fortgeschrittenen westlichen Ländern, die – in Arendts Worten – in einen sich immer mehr beschleunigenden losgelassenen Verzehrungsprozess hineingezogen werden, immer weniger aufgeworfen werden. Helmuth Plessners These, dass die moderne KUltur es kaum mehr wage, die Frage nach ihrem Ziel, und das heißt auch die nach unserem Menschenbild zu stellen (Plessner 1956)⁷, offenbart so erst aus dem Blickwinkel Arendts, den tiefen Pessimismus, der mit ihr verknüpft ist.⁸ Aus dem heute gesellschaftlich vorherrschenden naturwissenschaftlichen Weltbild folgt, dass wir, insofern wir als Menschen Produkt der biologischen Evolution sind, auch durch deren Resultate bedingt sind. Insofern sind wir allenfalls in einer „Unbedingtheit unseres Denkens“, in der wir sozusagen aus der zeit-räumlichen Wirklichkeit unseres Lebensvollzugs „heraustreten“ können frei. Hanna Arendt entwickelt dazu in ihrem „Denktagebuch“, geschrieben begleitend zu ihren großen Arbeiten der 1950er und frühen 1960er Jahre, den auf den ersten Blick überraschenden Gedanken, dass

⁷ In einem Aufsatz über „die Aufgaben der Philosophischen Anthropologie“ aus dem Jahr 1937 hatte er noch geschrieben: Ein neuer sozialer Zustand drängt ans Licht. In der Auflösung einer vom Christentum und Antike bestimmten Welt stellt sich der Mensch, nun völlig von Gott verlassen, gegen die Drohung, in die Tierheit zu versinken, erneut die Frage nach Wesen und Ziel des Menschseins“ (Plessner 1937, 34f).

⁸ In ihrem Denktagebuch hat Arendt das, im Blick auf das „animal laborans“ unter der Überschrift „Losgelassene Prozesse“ im Blick auf ihre nicht unproblematische Unterscheidung von Arbeiten, Herstellen, Handeln wie folgt ausgeführt: „Das entscheidende der Neuzeit ist, dass sie dem Denken wie dem Handeln den Erfahrungsbereich des Herstellens, der beiden als Modell gedient hatte, entzieht. An die Stelle des Herstellens tritt erst die Arbeit und mit ihr der ‚Materialismus‘ und dann die Technik und mit ihr das Prozessdenken oder richtiger das ‚Prozessieren‘. In der Arbeit werden Dinge zum Konsum hergestellt und nicht zum Gebrauch; der Mensch beginnt, seine von ihm geschaffene Dingwelt zu verzehren, und wird dadurch selbst unbedingt. Da er selbst nicht mehr schafft, glaubt er auch nicht mehr, geschaffen zu sein. In der Technik, welche erst nur die Arbeit ablöste (scheinbar ganz harmlos!) zerstört der Prozess selbst: Nicht der Mensch verzehrt die Dinge, (dies tut er auch) sondern der Mensch lässt einen automatischen Verzehrungsprozess los“ (a. a. O. 487).

das Denken „die originale Tätigkeit des Menschen im Feld des Nicht-Wissbaren“ und deshalb „die einzige wirklich ‚unbedingte‘ Tätigkeit und Quelle der Freiheit“ sei (Arendt 2003,261).

Ich komme darauf gleich zurück, bleibe aber zunächst einmal beim Denken der radikalen französischen Aufklärung. Für deren großen Philosophen und Kopf der „Philosophenfraktion“ Denis Diderot lag in der strikten Annahme einer kausalgesetzlich bestimmten Evolution, wie sie der Baron Thiery d’Holbach oder auch David Hume vertraten, ein Problem. Auch Diderot war philosophisch Materialist, oder wie man heute vielleicht, Alexander Becker (2013) folgend, besser formulieren sollte, ein monistischer Naturalist. Einerseits schreibt er in seinem philosophischen Hauptwerk „D’Alemberts Traum“: „Nicht wir ziehen (Schlüsse), sie werden von der Natur vollzogen“, und Becker (2013, 256) fragt daran anschließend begründet: „Heißt das nicht auch, dass wir nicht nur als Handelnde, sondern auch als Denkende bloß ein Glied in langen Ketten von Ursachen und Wirkungen sind?“ Weil Diderot aber zugleich im Widerstreit mit seinem eigenen, Darwin philosophisch vorwegnehmenden Evolutionsverständnis nachdrücklich darauf besteht, dass wir Menschen Handlungsfreiheit besitzen, schreibt er in seinem Enzyklopädieartikel zum Thema Freiheit:

„Nicht jede Wirkung kann durch äußere Ursachen hervorgerufen werden, sondern man muss unbedingt anerkennen, dass jede Handlung einen Anfang hat, also ein Vermögen zu Handeln unabhängig von einer vorausgegangenen Handlung besteht und dass dieses Vermögen wirklich im Menschen liegt“ (Diderot 1961/84, 311).

Dass wir als Handelnde zuvor denken und unsere Freiheit insofern im Gebrauch unseres Verstandes begründet liegt, versteht sich für Diderot, der als Philosoph Sokratisch dachte und für den seine „Gedanken seine Dirnen“ waren, sozusagen von selbst. Zugleich ist er sich aber als monistischer Materialist völlig darüber im Klaren, dass der menschlichen Vernunft immer die Passion vorausgeht. Der Mensch wird also seiner Auffassung nach durch seine Leidenschaften getrieben, aber die „könnten mittels Vernunft vielleicht gelenkt werden, so wie Segel ein Schiff durch unwiderstehliche Winde und Strömungen eines Ozeans steuern, aber die Vernunft stehe immer an zweiter Stelle, sei schwächer als die Passion“, so Blom (2011, 15).

Für Kants philosophischen Idealismus - in dem vom denkenden, erkennenden und handelnden Subjekt aus gedacht wird, dem das „moralische Gesetz“ in ihm ein „von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben“ offenbare - liegt hier im Hinblick auf das menschliche Handeln kein Problem vor. Stattdessen ergibt sich, so vom Subjekt ausgehend, ein erkenntnistheoretisches Problem in Bezug auf „das Ding an sich“. Arthur Schopenhauer - erkenntnistheoretisch ein Kantianer, der aber, so Alfred Schmidt (1977,7) die Möglichkeit bietet, philosophisch den „vielberufenen ‚Kampf‘ zwischen Idealismus und Materialismus ... innerhalb ein und desselben Denksammenhangs zu studieren“ und der „entgegen seinem subjektiv-idealistischen Grundsatz, Idealismus *und* Materialismus als gleichberechtigte ‚Gesichtspunkte‘ gelten“ lasse (a.a.O.51) und in diesem Zusammenhang auch schon

statt Materialismus den Begriff des Naturalismus verwendet - ,wird später den in dem Kantischen Ausgangspunkt wurzelnden, auf die menschliche Vernunft gegründeten Begriff von Freiheit massiv kritisieren.

2.2. Hannah Arendts Festhalten am Versprechen der Aufklärung

Für Arendt geht, wie oben schon angedeutet, unser Denken als „sinnendes Handeln“ dem Handeln voraus. Und sie betont die „Unbedingtheit des Denkens“ als die Quelle unserer Freiheit, das heißt, in Diderots Worten, als ein menschliches „Vermögen zu Handeln unabhängig von einer vorausgegangenen Handlung“. Folgt man dieser Überlegung, sind wir deshalb, weil wir denkend gewissermaßen aus der zeit-räumlichen Wirklichkeit unseres Lebensvollzugs „heraustreten“ können, zu solcher „Unbedingtheit unseres Denkens“, in der Lage; und dies ist die Quelle unserer Freiheit. Arendt, philosophisch existenzialistisch geprägt, sich aber nie selbst als Philosophin verstehend, argumentiert hier an Kant anknüpfend – also ausgehend von einem erkenntnistheoretisch philosophisch idealistischen Konzept, das den Menschen als Vernunftwesen ins Zentrum rückt. Diderots Überlegung, dass die Passion der Vernunft vorausgehe, gerät hier scheinbar aus dem Blick. Dennoch scheint mir Arendts tiefergehende Begründung, die auf ihrem Verständnis der Besonderheit menschlicher Denk- und Urteilsfähigkeit gründet, in Bezug auf Diderots „inneren Widerstreit“ wirklich weiterführend zu sein. Arendt (2003) entwickelt dazu in ihrem „Denktagebuch einen auf den ersten Blick überraschenden Gedanken:

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

Im Sinne dieser Argumentation Arendts geht es um ein Denken, das nicht mit Wissen zu tun hat. Es geht vielmehr um Sinnfragen, darum, so in ihrer Schrift „Vom Leben des Geistes“ (Arendt 1979, 195), dass unser Denken sich

„auf die Suche nach etwas allgemein *Sinnvollem*, wenn auch nicht notwendig Allgemeingültigem“ mache. „Das Denken ‚verallgemeinert‘ stets, es preßt aus den vielen Einzeldingen – die es Dank der Entsinnlichung handlich zusammenfassen kann – allen Sinn heraus, der in ihnen stecken könnte. Verallgemeinerung steckt in jedem Gedanken, auch wenn der den uneingeschränkten Vorrang des Einzelnen betont.“

Als gesellschaftliche Wesen, die solche Denkvorgänge vollziehen und nach deren Beendigung in den Raum des von Ereignissen in ihrer raum-zeitlichen Folge strukturierten Lebensvollzugs wieder eintreten, sind wir aber selbstverständlich sofort wieder bedingt, wenn wir dort. bzw. darauf bezogen Entscheidungen treffen in Bezug auf Fragen, die mit unserem Wissen über die Welt und unserem Handeln in ihr zu tun haben. Dann geht es also nicht länger allein um Sinnfragen, sondern um Entschei-

dungen, die zugleich auch mit Wissen über unserer soziale Wirklichkeit zu tun haben – und auch nicht von unserer Prägung durch sie frei sind. Solche Entscheidungen sind also insofern selbstverständlich nie „Ursachen- oder Grundlos“, aber sie sind gleichwohl im Arendtschen Sinne frei.

Für Arendt verbindet sich mit diesen Überlegungen, zu denen sie, ausgehend von Kant, als existenzialistisch geprägte Denkerin über Martin Heidegger und Karl Jaspers gekommen sein dürfte, zugleich die allerschärfste Kritik daran, dass wegen „dieser Erfahrung des denkenden Ichs, aus dem Zeitstrom der Welt der Erscheinungen gleichsam her auszutreten, „der Primat der Gegenwart, der flüchtigsten Zeitform in der Welt der Erscheinungen, zu einer fast dogmatischen These der philosophischen Spekulation“ geworden sei. Sie spricht hier in ihrer Schrift „Vom Leben des Geistes“ von „metaphysischen ‚Trugschlüssen‘, die aber (...) wichtige Hinweise auf das enthalten, was es mit dieser merkwürdigen außer der Ordnung stehenden Tätigkeit, die da Denken heißt, eigentlich auf sich haben mag“ (a. a. O. 203). Und sie fährt fort:

„Mit anderen Worten, ich bin eindeutig denen beigetreten, die jetzt schon einige Zeit versuchen, die Metaphysik und Philosophie mit allen ihren Kategorien, wie wir sie seit den Anfängen in Griechenland bis auf den heutigen Tag kennen, zu demontieren“ (ebd.).

Wir denken, so könnte man hier auch mit Bezug zur Philosophischen Anthropologie formulieren, als exzentrische Wesen, die wir sind, indem wir aus dem ereignisgebundenen zeitlichen Geschehen heraustreten und uns zugleich auch als Beobachter unserer selbst neben uns stellen können. Schon indem wir dies tun, verlassen wir denkend die „folgerichtigen blinden Notwendigkeiten“ der uns bedingenden physikalischen, biologischen und sozialen Welt. Und indem wir uns als exzentrische Wesen zugleich neben uns stellen, sind wir auch nicht mehr gänzlich befangen in unserer sozial ausgebildeten Individualität und Persönlichkeit. Man könnte vielleicht zutreffender - ich würde hier Michael Tomasellos Einsichten berücksichtigen - sagen: wenn wir denken, dann bewegen wir uns in ganz besonderer Weise im Raum unserer geteilten Wir-Intentionalität. Arendt hat das in vier Gedichtszeilen in ihrem Denktagebuch sehr schön formuliert: „*Die Gedanken kommen zu mir./Ich bin ihnen nicht mehr fremd./Ich wachse ihnen als Stätte zu/Wie ein bebautes Feld*“. Man könnte bei diesen Zeilen auch an Hegels objektiven Idealismus erinnert werden: also daran, dass die Gedanken nach der in der Welt getanen Arbeit dem Philosophen kommen – „die Eule der Minerva fliegt in der Dämmerung“ -, der dann denkend das Geschehen auf den Punkt, sozusagen das Erscheinen des objektiven Geistes zur Sprache bringt. Aber Arendts scharfe Kritik der Metaphysik und Philosophie schließt eine solche Interpretation selbstredend aus. Nach ihrem Verständnis geht es hier darum, dass gleich-

oder ähnlich gerichtetes Denken zum lebendigen Austausch kommt und so als „sinnendes Handeln“ dem politischen (Zusammen)Handeln vorausgehen kann.⁹

Bezieht man diese Arendtschen Überlegungen auf die um die Jahrtausendwende herum geführte Debatte um die Menschliche Willensfreiheit, in der Neurologen wie Gerhard Roth (1997) oder Wolf Singer (2001) jegliche menschliche Willensfreiheit innerhalb des ihres Erachtens allein naturwissenschaftlich zu erklärenden Evolutionsprozesses bestritten haben, von dem unsere Geschichte nur ein winziger Teilprozess ist, so kann man sehen: philosophisch betrachtet schließen diese Auffassungen direkt an den mechanischen Materialismus der Französischen Aufklärung (Holbach, Helvetius) an, der auch unsere menschliche soziale Evolution mit ihren, die jeweils Lebenden bedingenden Ergebnissen im Sinne naturwissenschaftlicher Gesetzmäßigkeiten zu verstehen suchte. Man kann dagegen das Habermassche Argument anführen, dass diese Neurologen sich in dem Moment, in dem sie uns in einem sozialen Prozess mit Gründen von ihrer Auffassung zu überzeugen und so zu einer anderen Entscheidung zu veranlassen suchen, sofort in einen performativen Widerspruch begeben, der darauf verweist, dass soziale Prozesse sich substantiell von physikalischen und biologischen unterscheiden (Habermas 2004). Man kann aber darüberhinaus, an Arendt anschließend, ein ganz entscheidendes Gegenargument auch darin sehen, dass hier im Blick auf unsere Willens- und Entscheidungsfreiheit von gänzlich unterschiedlichen Gegenständen die Rede ist.¹⁰

Die Messungen des Neurologen Roth etwa, aus denen er folgert, dass wir keine freien Entscheidungen treffen können, sagen etwas aus über neurologische Abläufe dort, wo wir als einzelne in einer klar definierten Situation zwischen zwei Verhaltensweisen unterscheiden sollen. Wir reagieren auf eine bestimmte äußere Veränderung und drücken auf einen Knopf, oder wir tun dies nicht – und der Neurologe beobachtet, dass diese Entscheidung in unserem Gehirn offenbar schon vollzogen wird, ehe sie uns bewusst wird, während wir meinen, sie bewusst zu treffen. Unsere Freiheit zu denken und danach zu *handeln*, über die ich voranstehend im Anschluss an Arendt nachgedacht und deren Kern ich zu erfassen versucht habe, ist hier jedoch in gar keiner Weise „im Spiel“. Gemessen werden von den Neurologen Vorgänge in unserem Gehirn bei über ihre Versuchsanordnungen ganz eng definierten Möglichkeiten uns zu *verhalten*. Was so gemessen wird, liegt möglicherweise sehr eng an dem, was wir umgangssprachlich als instinktives Verhalten bezeichnen und liefert für solches Verhalten möglicherweise einige aufschlussreiche Informationen. Solche Verhaltensweisen sind jedoch von Handlungen und der Frage nach Handlungsfreiheit sehr grundsätzlich zu unterscheiden. Zu Handlungen in diesem zweiten Sinne aber kenne ich keine solchen Messungen.

⁹ Und solcher Austausch geschieht im menschlichen Denken selbstverständlich auch über die Generationen hinweg. In eben diesem Sinne kann Arendt dann „vom Leben des Geistes“ sprechen.

¹⁰ Zu einer entsprechenden Argumentation, ohne Bezugnahme auf Arendt, vgl. auch Uwe Meyer 2007.

Aber wer ist das denkende und handelnde Wir?

Wenn wir also Verhalten und Handeln sorgfältig unterscheiden und in Bezug auf unser Handeln auf unser Denken als einer im Zuge der biologischen Evolution hervorbrachte besonderen menschlichen Fähigkeit zurückkommen, ist das ein Denken das nicht mit Intelligenz zu verwechseln ist, von der Plessner (1946,55) sagt, sie sei eine biologische Kategorie. Für den philosophischen Idealisten Kant, der den Begriff der Intelligenz benutzt, geht es ja auch, wie oben schon ausgeführt, um ein spezifisch menschliches Vermögen, das uns ein „von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart.“ Hier ist offen gelassen, wo dieses „geistige“ Vermögen herkommt.¹¹ Arendt würde wohl, sagen wir als aufgeklärte Agnostikerin, im Sinne eines monistischen Naturalismus oder der Studien Alfred Schmidts zum Materialismus weiterdenken. Jedenfalls gibt es dafür Anhaltspunkte. Im abschließenden Kapitel Ihrer Schrift über „das Wollen“, das vom „Abgrund der Freiheit und der novus ordo saeculorum“ handelt, hebt sie zum Beispiel zweierlei hervor: Zum einen gelte, dass nach der Grundlagenkrise der Naturwissenschaften das Grundproblem aller Naturwissenschaften, wie die Welt beschaffen sein müsse, um erkannt werden zu können, weiterhin unbeantwortet bleibe. Und gegenwärtig gehe zu dieser Frage nach den pseudowissenschaftlichen Spekulationen der Idealisten augenscheinlich „am anderen Ende des Spektrums ... etwas ähnliches vor“ (Arendt 1979,423f). Zum anderen betont sie, dass die „Menschen der Praxis“, die im 18. Jahrhundert die Welt verändern wollten, und sich plötzlich „dem Abgrund der Freiheit“ gegenübersehen, bereits einer „völlig säkularisierten geistigen Elite“ zugehörig bzw. „viel zu ‚aufgeklärt‘ waren, um noch an den jüdisch-christlichen Schöpfergott zu glauben“, weshalb sich „in der Unabhängigkeitserklärung oder in der Verfassung der Vereinigten Staaten keinerlei Anspielung auf ein Jenseits“ finde – ganz im Unterschied zu denen sämtlicher Bundesstaaten (Arendt 1979, 433ff).

Meines Erachtens lohnt es sich, hier noch einmal auf Diderot zurückzukommen. Anschließend an dessen oben zitierte Formulierung aus „D'Alemberts Traum“ könnte man vielleicht präziser sagen: nicht wir als Personen denken und ziehen Schlüsse, sondern „es denkt in uns“. Allerdings dieses Es, das in uns denkt, Schlüsse zieht oder urteilt, ist nicht, wie Diderot sagt, unmittelbar die Natur, sondern das sind wir als Einzelne, die aber zugleich - auch im philosophischen Denken - ein nie gänzlich iso-

¹¹ Plessner (1937, 34) bezeichnet die Kantschen Ideen der Kritik als die wichtigsten Vorläufer der Philosophischen Anthropologie, spricht in den „Stufen des Organischen“ (1928, 181f) davon, dass das eigentlich Geistige nie aus dem körperlichen abzuleiten sei und „eine geistige Wesenheit“ im Prozess der Evolution „wie ein Blitz“ einschlage und wendet sich seinem Aufsatz „Mensch und Tier“ (1946) gegen Erklärungsansätze eines Materialismus oder des psychischen Monismus und Schlussfolgert: „Des Menschen Verfassung umgreift den Gegensatz zwischen Leben und ‚Geist‘. Sie ist nicht nur eine Leib-Seele, sondern eine Leib-Seele-Geist-Einheit, aber von übergreifender Art, die den Gegensatz ihrer selbst in sich trägt“ (a. a. O. 65). Und einige Seiten zuvor spricht er davon, dass der Mensch „aus der Tierreihe herausgehoben“ sei, weil „das Leben in ihm gleichsam noch einmal potenziert“ und er daher „Lebens Leben: Geist“ sei. (57f). Hier zitiert er also Goethe, der geschrieben hat: „Denn das Leben ist die Liebe und des Lebens Leben Geist“ (Zitiert nach Mann 1981,127), also mit Bezug auf dessen an Spinoza geschultem Pantheismus.

liertes Moment im Prozess der sozialen Evolution sind. Zu einem Nachdenken über eine soziale Evolution ist das wissenschaftliche Denken zu Diderots Zeit allerdings noch nicht vorangeschritten. Was Diderot hingegen schon äußerst vorsichtig behandelt, ist das später vom philosophischen Individualismus so gefeierte Individuum. Wir als Einzelne, als Person wären auch Andere, also auch anders denkend, wären wir fünf oder zehn Jahre früher oder später geboren, konstatiert er zum Beispiel, und da ist es wieder der monistische Naturalismus, der sich hier ausspricht und uns als bedingte und ständig in Veränderung begriffene Wesen vor Augen führt.¹² Das hieße aber, wenn wir nun wieder an Arendts Überlegungen anknüpfen: Wie unbedingt auch immer wir in unserem Denken sein mögen, wir denken nicht einfach als Einzelne auf Grundlage eines spezifisch menschlichen Vermögens, sondern wir tun dies als gesellschaftliche Wesen, deren jeweilige Individuierung nicht nur immer in Pluralität mit Anderen erfolgt und sich stetig prozesshaft entwickelt, sondern darüberhinaus nur auf der Grundlage unserer geteilten Wir-Intentionalität, die uns Tomasello vor Augen führt, so möglich ist. Auch noch dann, wenn wir also im philosophischen Denken, also in unseren inneren Dialogen denkend ganz bei uns sind - aber zugleich doch auch ganz in der geteilten Lebenswelt von uns allen – und uns zunächst einmal überhaupt nicht auf den lebendigen Austausch mit Anderen orientieren, stehen wir also in Wahrheit denkend neben uns, sehen so auf uns, aber zugleich auch wieder als Person von uns ab. Wir können uns deshalb freuen, wenn wir später bemerken, dass andere ähnlich denken und sagen: „Die Gedanken kommen zu mir“. Es denkt eben in unserer Lebenswelt und wir als Einzelne sind, so müsste man vielleicht sagen, eines der unfertigen Experimentierfelder dieses Denkens.

Unbestreitbar ist nun aber, dass wir in unserem praktischen Lebensvollzug ständig Entscheidungen unterschiedlicher Art und Reichweite treffen – etwa im Sinne von „Küchenrezepten“, denen wir Alfred Schütz zufolge bei unseren Alltagsroutinen folgen, und Entscheidungen, vor denen wir wirklich nachdenken und urteilen. Entsprechend verhalten wir uns oder handeln wir tag-täglich. Wichtig, für den Habermasschen Einwand gegen die Verneinung unserer Willensfreiheit wie auch für die tiefergehende Arendtsche Begründung menschlicher Freiheit, sind nun aber die wirklichen Entscheidungen, in denen sich Sinnfragen und Urteilsfragen zumeist vermischen. Im Übrigen ergibt sich nur daraus, dass wir doch offenkundig auch dann, wenn wir, darüber nachdenkend, Schopenhauers negatives Urteil über unsere Willensfreiheit teilen, zu einer ganz anderen politischen Entscheidung kommen können als etwa der, die er in Frankfurt angesichts der 1848er Revolution getroffen hat. Das

¹² Norbert Elias, als Soziologe dem philosophischen Denken nicht sonderlich zugetan, betont im Ergebnis seiner Analyse des Prozesses der Zivilisation im Blick auf die eigentlich philosophische Sinnfrage die Abhängigkeit der Menschen voneinander, auch über die Generationen hinweg (Elias 1982, 54) und schreibt später in Bezug auf die für die Philosophie charakteristische Vorstellung, „dass ein Mensch – man selbst – ganz für sich allein einen Sinn haben müsse“: „Die traditionelle Art des Philosophierens, die sich auf dieser Art des Selbsterlebens aufbaut und zugleich eine ihrer repräsentativsten Manifestationen ist, blockiert allzu oft die Einbeziehung dessen, was auf der Praxisebene unmittelbar einsichtig ist, die Zugehörigkeit eines Menschen zu Menschen und ‚Objekten‘, in die Reflexion der höheren Ebenen“ (a. a. O. 85). Man könnte sagen, dass er aus der gleichen kritischen Einstellung gegenüber Metaphysik und Philosophie Soziologe geworden ist, wie Arendt Politikwissenschaftlerin wurde.

gilt auch dann, wenn wir einräumen, dass solche unterschiedlichen Entscheidungen immer auch ursächlich sozial bedingt sind – durch persönliche soziale Prägungen, spezifische Interessen usw.

Weiteres Nachdenken führt so zu der Überlegung, dass unserer Fähigkeit, denkend Sinnfragen aufzuwerfen, auch die Quelle dafür ist, in einem ganz spezifischen Verständnis zu freien Entscheidungen in unserem durch die fortlaufenden Ereignisse räumlich-zeitlich strukturierten und bedingten Leben auf Grundlage unseres immer begrenzten Wissens darüber zu gelangen. Zugleich scheint mir dies, wie eben dargelegt, die einzige schlüssige Erklärungsmöglichkeit dafür zu sein, dass wir zu unterschiedlichen Urteilen gelangen können – etwa in Bezug auf die Kernfrage, ob es sich angesichts der unbestreitbaren natürlichen Bedingtheiten, auf deren Grundlage wir Handlungsfreiheit im Sinne des Arendtschen, oder auch Habermasschen Verständnisses gewonnen haben, lohnt, unsere Kräfte auf eine Besserung der menschlichen Verhältnisse zu richten, oder ob wir uns besser darauf konzentrieren sollen, auf die eine oder andere Weise unserer Machtliebe entsprechend zu handeln, die uns auch je individuell gegebenen und, wie Bertrand Russel (2009) überzeugend darlegt, ebenfalls anthropologisch fundiert ist. Und bei den möglichen Antworten auf diese Alternative ist dann aus meiner Sicht entscheidend, dass auch die „Vorstellung“ – Vorstellung ganz im Sinne der Schopenhauerschen Fundamentalunterscheidung –, als besonders denkbegabter Philosoph „im eisigen Hochgebirge“ (elitären) Denkens von der Masse abgehoben zu sein, eine frei getroffene Entscheidung ist. Und bei der Entscheidung Schopenhauers oder Nietzsches geht es dann nicht nur um den Rückzug auf das „bessere Bewusstsein“ oder „die Spiele der Macht als der Weisheit letzter Schluss“. Vielmehr ist immer auch jene „Machtliebe“ im Spiel, von der Karl Georg Zinn (2016), auf Russels Machtanthropologie Bezug nehmend, im Hinblick auf die Sphären von Politik und Ökonomie spricht, um so den begrenzten Blick auf das ökonomische Interesse zu überschreiten.¹³ Russel unterscheidet so, wie Zinn schreibt, sättigungsfähige von nicht sättigungsfähigen Bedürfnissen und definiert im Ergebnis seiner Überlegungen „ökonomische Interessen eng, nämlich als sättigungsfähig“; und er kritisiert dann „die Meinung der Ökonomen, ‚dass das wirtschaftliche Eigeninteresse das grundsätzliche Motiv in der Gesellschaftswissenschaft sei‘“ (Zinn 2016, 17).¹⁴ Unter Philosophen kommt solche Machtliebe meines Erachtens in der Weise

¹³ Vielleicht sollte man in diesem Zusammenhang an Albert O. Hirschmans Untersuchung über „Leidenschaften und Interessen“ erinnern. Hirschman zeichnet in dieser Studie über „politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg“ den verwickelten „ideologischen Transformationsprozess nach, in dessen Verlauf“ im 17. und 18. Jahrhundert die „lange als Habsucht denunzierte Verfolgung materieller Interessen zu eben dem wurde, was die aufsässigen und zerstörerischen Leidenschaften des Menschen im Zaume hält.“ (Klappentext). Darin wird deutlich, dass ein umfassenderes Verständnis von Reichtum und „vielleicht sogar vor allem ... Macht und Einfluss ... auf das Streben nach materiellen ökonomischen Vorteilen eingeengt“ wurde (a. a. O. 47).

¹⁴ Zinn folgt bei seiner Erklärung „internationaler Wohlstandsunterschiede aus bedürfnistheoretischer Sicht“ dieser „Machtanthropologie“ Russels und unterscheidet ebenfalls sättigungsfähige, im engeren Sinne ökonomische Bedürfnisse von nicht sättigungsfähigen Bedürfnissen. Russel zufolge zielen „von den unendlichen Begierden des Menschen (...) die wesentli-

zur Geltung, dass sie häufig meinen, in besonderer Weise „geistesmächtig“ zu sein, womit wir beim „Grundskandal“ aller Philosophie im von Sinne Frieder O. Wolfs „radikaler Philosophie (Wolf 2002)“ angelangt wären. Der besteht ihm zufolge ja darin, zunächst die besondere Denkfähigkeit der Menschen erkannt zu haben, sie dann aber im nächsten Schritt allein den „Denkern von Gewerbe“ zubilligen zu wollen.¹⁵

Damit wäre also festzuhalten, dass wir – und wir, das sind in eins gesellschaftliche, immer prozesshaft hervorgebrachte und in Veränderung begriffene Individuierungen und, im Blick auf unsere Vor- und Nachwelt, „Durchflussgelände“, so Oskar Negt und Alexander Kluge (1981) in „Geschichte und Eigensinn“, im sozialen Prozess der Evolution – als empathische und zum Denken begabte Wesen über eine Entscheidungsfreiheit verfügen, die es so vor homo sapiens sapiens im Prozess sozialer Evolution nicht gegeben hat. Zugleich aber ist diese Entscheidungsfreiheit, sofern sich die Entscheidungen auf den praktischen Lebensvollzug beziehen, nie „ursachen- oder grundlos“. Worüber wir hingegen weiter nachdenken können, ist, wie wir uns aufgrund unserer exzentrischen Positionalität und nie abgeschlossenen prozesshaften Existenzweise als sich selbst nie habende „unfertige Ganze“ in solchen Entscheidungsprozessen verstehen sollten. Und darüber sollten nicht zuletzt die Zugehörigen zu Eliten nachdenken, wenn sie nicht Gefahr laufen wollen, der in uns angelegten Machtliebe blind, und gegebenenfalls bis in pathologische Übersteigerungen hinein zu verfallen.

Genereller formuliert geht es darum, ob und wie wir nach der emphatischen Entdeckung der klassischen deutschen Philosophie, ein schöpferisches Ich zu sein, und der heute allgemeinen Erfahrung, uns von dem von uns in einem noch immer blinden zivilisatorischen Prozess gesellschaftlich Gemachten umzingelt und bedroht fühlen zu müssen, so Safranski in seinem Schopenhauerbuch von 1984, das Verhältnis von, Kantisch formuliert, menschlicher Würde aller Einzelnen und zugleich gemeinsamer gesellschaftlicher Verantwortung Aller angemessen zum Ausgleich bringen können. Wie gezeigt, bedeutet hier das Bestehen auf einer so nur den Menschen gegebenen Entscheidungs- und Willensfreiheit, wie ich sie hier im Anschluss an die Arendtsche Position auch im Kontext eines monistischen Naturalismus vertrete, keineswegs, dass man deshalb hoffnungsfrohe Zukunftsprognosen formulieren müsste. Ganz im Gegenteil, wäre Alfred Schmidt darin zuzustimmen, dass materialistischer Philosophie, die etwas taugt, ein pessimistisches Moment inne“ wohnt. Man kann mit Schmidt auch Gründe dafür anführen, der Aussage Horkheimers zuzustimmen, die er in Studie zu ihm zitiert. In diesem Zitat heißt es: „Seit Schopenhauer hat der Pessi-

chen nach Macht und Herrlichkeit“. Die seien zwar nicht identisch, aber doch eng verbunden. „Ein gewählter Regierungschef hat mehr Macht als Herrlichkeit, und die Königin einer konstitutionellen Monarchie hat mehr Herrlichkeit als Macht, doch im allgemeinen führt ... der Weg zur Herrlichkeit über die Macht.“ Und aus Russels Sicht ist „Machtliebe wie der Geschlechtstrieb eine so starke Kraft, dass sie die Handlungen der meisten Menschen stärker beeinflusst, als sie es wahrhaben möchten“ (Russel 2009, 9 u. 267).

¹⁵ Für Schopenhauer waren bekanntlich 85 Prozent aller Menschen schlicht mehr oder weniger Idioten.

mismus durch die soziale Entwicklung noch weitere Gründe gefunden“ (a. a. O. 108). Dennoch bleibt immer wieder empirisch zu prüfen, ob wir nicht auch Beobachtungen machen können, die dem „Pessimismus des Gedankens“ (Gramsci) angesichts einer fortgesetzten, höchst bedrohlichen, Fortsetzung der „Autologik“ unserer sozialevolutionären Entwicklung entgegenstehen. Und wenn man an sie die Frage nach der Möglichkeit verändernder handelnder Eingriffe anschließen will, dann wird man zuvor die Frage nach unserer menschlichen Handlungsfreiheit beantworten müssen. Ich würde im Anschluss an deren positive Beantwortung drei weitere Fragen unterscheiden:

- Dies ist einmal die Frage nach unserem Menschenbild und unserer Bereitschaft, uns mit diesem Selbstbild ernstlich auseinanderzusetzen, also die Frage danach, wie wir uns als mit Würde ausgestattete Individuierungen und zugleich doch unfertige Ganze innerhalb des Prozesses sozialer Evolution verstehen wollen.
- Darin ist zum zweiten die Frage enthalten, wie wir als die einzigen empathischen und intelligenten Wesen, die zu Kooperation und zu politischem (Zusammen)Handeln begabt sind, unsere anderen, ebenfalls aus unserer biologischen Evolution hervorgegangenen Anlagen mittels einer entsprechenden gesellschaftlichen Ordnung so einfrieden können und wollen, dass wir die Verfolgung von Lebensglück und wechselseitiger Anerkennung, den Möglichkeiten entsprechend, die uns zu Menschen machen, verfolgen können.
- Die dritte Frage hat damit zu tun, dass wir als Menschen in der Lage sind, unsere physikalische wie biologische Mitwelt zu gestalten und so tiefgreifend zu verändern, dass wir heute für die kurze Zeit unserer Geschichte auf dieser Erde bereits vom Anthropozän sprechen. Sie zielt also darauf, wie wir, diesem Vermögen entsprechend, unseren Stoffwechsel mit der Natur gestalten wollen.

Es ist die Beantwortung dieser Fragen, die unsere soziale Evolution als ein, wie Elias schreibt blinder, zugleich aber als ein auf uns Heutige gerichteter Prozess unabweisbar auf die politische Tagesordnung unseres demokratischen Projekts der Moderne setzt.

3. Abschließende Bemerkungen

Denis Diderot als Kopf der „Philosophenfraktion“ der Französischen Aufklärung und als monistscher Materialist und Hannah Arendt - eher an den Aufklärer Kant anknüpfend und philosophisch existenzialistisch geprägt, sich aber nie selbst als Philosophin verstehend - argumentieren beide sinngemäß dass das Neue einer wünschenswert positive demokratischen gesellschaftlichen Entwicklung immer der unwahrscheinliche Fall sei. Die Unwahrscheinlichkeit des Neuen habe aber, so argumentiert Arendt weiter, durch die gesamte physikalische, biologische und soziale Evolution hindurch immer gegolten. Insofern ist es aus meiner Sicht auch so, dass die spezifische Verknüpfung von besonderer Empatiefähigkeit und die Steigerung der Intelligenz zu

der für uns spezifischen Denkfähigkeit unwahrscheinliche Entwicklungen gewesen sind. Und ebenso ist es unwahrscheinlich, dass die in uns angelegte Befähigung zu Kooperationsfähigkeit und Fähigkeit zum politischen Zusammenhandeln soviel Prägekraft gewinnt - gegen unsere Erfahrung, dass alle menschlichen Ordnungen, die wir kennen, immer durch „Über und Unterordnung“ geprägt waren, wie etwa Plessner schreibt - ,dass wir die in uns angelegte „Machtliebe“, die die „Alphatiere“ unter uns immer wieder auszuleben suchen, in einer uns allen zuträglichen Weise einzuhegen vermögen. Auch mag einiges für eine Überlegung sprechen, die Karl Georg Zinn im Zusammenhang seiner eben schon angesprochenen Analyse internationaler Wohlfahrtsunterschiede anspricht. Dort schreibt er:

„Das Sozialwesen Mensch begehrt soziale Anerkennung, und der Verlust von Ansehen schmerzt gegebenenfalls weit mehr als eine materielle Einbuße. Das Bedürfnis nach sozialer Anerkennung kann durch empathische Gegenseitigkeit, sozusagen auf gleicher Augenhöhe erfüllt werden. Dafür sind aber nur relativ egalitäre Gemeinschaften prädestiniert, die (fast) nur während des Paläolithikums und frühen Neolithikums bestanden hatten. Unter stark hierarchisierten Verhältnissen, wie sie sich später herausbildeten, bleiben die Möglichkeiten, Anerkennung auf Gegenseitigkeit zu erfahren, unzureichend. Das Anerkennungsbedürfnis wird auf Substitute verwiesen. Deshalb finden sich in hierarchischen Systemen vielfältige Arten der Ersatzbefriedigung für defizitäre Anerkennung auf Gegenseitigkeit. Wenn Konsumismus auf vermeintlich „falsche“ Bedürfnisse zurückgeführt wird, bleibt unerkannt, dass er sich plausibler als *eine* Erscheinungsform der Machtliebe interpretieren lässt“ (a. a. O. 16).

Die nach dem frühen Neolithikum stark hierarchisierten gesellschaftlichen Verhältnisse entsprechen hier jedenfalls Plessners Feststellung, dass gesellschaftliche Ordnung immer mit Über- und Unterordnung verknüpft gewesen sei. Ob sich Zinns damit verknüpften bedürfnistheoretischen Überlegung zu einer Hypothese von im seitherigen Zivilisationsprozess verstärkten „mentalischen Ursachen zwischenmenschlicher Destruktivität“ verdichten lässt, muss hier unerörtert bleiben. Wir kämen damit auf das Feld sozialer und politischer Analysen, zu denen ich meine Einschätzungen an anderer Stelle ausführlich dargelegt habe (Martens 2014 und 2016). Zu der Frage, ob im Zuge einer solchen Entwicklung die menschliche Begabung zur Empathie als eine Kraft, die letztlich Gemeinschaftlichkeit wie Gesellschaftlichkeit sichert, nicht doch immer noch und immer wieder zur Geltung gebracht wird, sei aber doch eine Überlegung zu sehr aktuellen politischen Beobachtungen angeführt: Wir erleben gegenwärtig überall in Europa ein Anwachsen rechtspopulistischer Strömungen, als Ausdruck eines Bedürfnisses nach Schutz in einer homogenen Gemeinschaft gegenüber immer nur einseitig gezeichneten und oft eher diffus erlebten Bedrohungen von innen und außen. Wir haben aber auch erlebt, dass in Deutschland – vornehmlich in dem von der 68er Kulturrevolution tiefgreifend veränderten westlichen Teil unseres Landes – angesichts des Zustroms heimatlos gemachter Menschen nun auch nach Mitteleuropa eine Willkommenskultur sichtbar wurde, die viele überrascht haben dürfte. Solche Willkommenskultur beruht selbstverständlich auf unserer Empathiefähigkeit, von der wir gemeinhin sagen, dass sie nur im Nahbereich von Familie und Gruppe

eine große Rolle spielen. Dass sie im Herbst 2015 massenhaft entstehen konnte, ist so gesehen überraschend. Man könnte hier die These formulieren, dass diese Willkommenskultur nicht zuletzt auch ein Ausdruck der tiefgreifenden, technologisch induzierten Veränderungen unserer digitalisierten Welt ist. In ihr ist uns alles Geschehen auf dieser Erde räumlich und Zeitlich sehr viel näher gerückt. Wir können in Jetztzeit erfahren, was rund um den Globus geschieht. Und die Massenmedien bringen uns fast tagtäglich unsere evolutionäre biologische und soziale Vergangenheit und unsere möglichen Zukünfte in Dokumentationen, fiktiven Bildern oder in Form von Sciencefiction in unsere Wohnzimmer. Geschlossene homogene Einheiten lösen sich so gesehen auf, ebenso wie die klaren Grenzen von innen und außen, vertraut und fremd, oder auch von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Möglicherweise wird uns unsere Abhängigkeit voneinander also doch wieder klarer bewusst, als Elias dies 1982 noch gemeint hat. Man kann das zugleich als Hinweis auf neue, durchaus erfreuliche soziale und politische Potentiale ansehen, die Arendts Beharren auf der Möglichkeit des „Wunders der Politik“ stützen könnten. Mit solchen Potentialen wäre öffentlich und politisch angemessen umzugehen. Sicher ist aber, dass nicht nur die populistischen, rückwärtsgewandten und zutiefst reaktionären vorgeblichen Lösungsangebote, sondern auch das immer noch vorherrschende lineare Fortschrittsdenken - bezogen auf Wissenschaft und Technik, stetiges weiteres wirtschaftliches Wachstum usw. - alles andere als angemessen sind.

Wir können aber denkend gute Gründe für die Annahme finden, dass die Fortführung herrschaftlich geprägter gesellschaftlicher Verhältnisse – die zudem augenscheinlich zyklisch immer wieder dazu tendieren, zumindest offen autokratisch zu werden – katastrophische Entwicklungen heraufbeschwört. Die Herausforderung, aber auch die Chance zum dagegen gerichteten „Selbertun“, zu dem wir durch unser Denken und (Zusammen)Handeln prinzipiell befähigt sind, sind also nachdrücklich zu betonen. Und es ergibt erkennbar Chancen dafür, auch wenn es Gründe für die Annahme geben mag, dass Menschen, seit sie im Neolithikum sesshaft geworden sind, aus der Logik der damit initiierten gesellschaftlichen Entwicklung heraus eher, und womöglich gar zunehmend rücksichtslos zur Verfolgung egoistischer Ziele neigen, und wenn die gesellschaftlichen Eliten nicht nur aufgrund besonderer ökonomischer Interessen und im Kampf um Anerkennung und Distinktion, sondern auch auf Grund einer in uns ebenfalls anthropologisch angelegten Herrschaftsliebe dazu motiviert sein mögen, entsprechende gesellschaftliche Verhältnisse aufrechtzuerhalten.

Auch was das Problem des Krieges anbelangt, das im Zusammenhang der sich in unserer Gegenwart im Zeichen multipler Krisenprozesse – neben denen in den Sphären von Ökonomie, Ökologie und (demokratischer) Politik – entgegen den Hoffnungen nach der Implosion des Realsozialismus, die sich neu auftürmenden Problemwolken nicht zuletzt einigermaßen bedrohlich werden lässt, ist hier noch eine Überlegung angebracht. Es steht ja in engstem ursächlichen Zusammenhang mit der 2016 in Deutschland breit diskutierten Flüchtlingskrise, für die nachhaltige europäische Antworten in weiter Ferne zu liegen scheinen. Im Nahen Osten geht es hier um Kriege, die nicht zuletzt mit geopolitischen Interessen von Großmächten zu tun ha-

ben. Aber auch hier kann man im Blick auf den Prozess der sozialen Evolution grundlegendere Überlegungen anstellen. Zunächst einmal scheint die von Zinn angeführte Beobachtung sehr plausibel, dass Krieg im eigentlichen Sinne ein Produkt sozialer Evolution ist und erst mit dem späten Neolithikum zu einer für die weitere gesellschaftliche Entwicklung derart grundlegend prägenden Erscheinung geworden ist, dass ihr z.B. Oskar Negt und Alexander Kluge (1981, 797-861) im Zuge ihrer, noch stark in Marxschen Denktraditionen wurzelnden Untersuchungen zu einer „politischen Ökonomie der Arbeitskraft“ ein langes Kapitel gewidmet haben. Allerdings finden sich darin keinerlei Überlegungen dazu, ab wann man in dem Sinne, in dem wir das heute tun, in Bezug auf die menschliche Geschichte eigentlich von dem Phänomen des Krieges sprechen kann. Zinn argumentiert hier, dass auch der Krieg von Russels Machtanthropologie her zu verstehen und im Übrigen in der Weise sozial bedingt sei, dass er als Kampf um Ressourcen und Macht erst nach dem Neolithikum in jenen neuen Formen für die Menschen relevant geworden ist, die wir heute im Kopf haben, wenn wir von Krieg sprechen.

Dabei gibt es selbstredend wichtige soziale und politische Veränderungen. Lange Zeit war Krieg - angesichts des Fehlens oder höchst unentwickelten Standes politischer Instrumente im Außenverhältnis das primäre Mittel von Politik (vgl. Arendt 1993, 80-123). Später wurde er, dem bekannten Satz von Clausewitz zufolge „die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln“, um schließlich, nach der Erfindung des „Totalen Kriegs“ im Zeichen totalitärer Ideologien und Herrschaft sowie der Entwicklung atomarer Vernichtungswaffen als Ultima Ratio der Politik zwischen den Großmächten undenkbar zu werden – und zugleich unter den Militärs das Denken darüber anzuregen, wie gleichwohl neue kriegerische Handlungsoptionen eröffnet werden könnten. Dass wir es mittlerweile mit der Formel des „Kriegs gegen den Terror“ mit einem neuen, sehr diffusen Kriegsbegriff zu tun haben, der Ausnahmestände und kriegerische Zustände nahezu ubiquitär gemacht hat, muss schließlich beunruhigen. Und dies nicht wegen der im realistischen Vergleich nahezu marginalen Gefährdungslage in unseren „fortgeschrittenen“ westlichen Ländern, die sich vom Terror bedroht sehen – es ist ja viel wahrscheinlicher, dass wir durch einen Verkehrs- oder Haushaltsunfall umkommen könnten, als durch einen Terroranschlag -, sondern eher deshalb damit unterschiedlichste kriegerische Handlungen, wie etwa der Drohneinsatz, mit ihren jeweiligen Kollateralschäden in den Ländern selbstverständlich geworden sind, die als Ursprungsorte solchen Terrorismus angesehen werden. Bedrohungsängste nehmen so zu, hier wie dort, und Kriegshandlungen in diffus gewordenen Formen breiten sich außerhalb der „ersten Welt“ sukzessive aus, während die Frage nach tieferliegenden Ursachen, die nicht so einfach lokalisierbar sind, eher verdrängt werden. Die Fragwürdigkeit des von uns so bezeichneten Fortschritts, die Arendt (a. a. O. 82) schon angesichts drohender totaler Vernichtungskriege aufgeworfen hat, stellt sich so eher verschärft.

Mit Bezug auf Russels Konzept der „Liebe zur Macht“ ist ziemlich sicher zu sagen, dass diese als etwas, wovon man vermutlich bei den vormenschlichen Apathieren so nicht sprechen kann, was aber im Zuge der Menschwerdung für die menschlichen

Alphatiere motivational modifiziert auftaucht¹⁶ – hier im Besonderen ihre große Bedeutung hat. In einem politischen Sinne – und zwar anschließend an das Politikverständnis Carl Schmitts – findet Machtliebe bei uns Menschen gerade dort ein Feld sozialer Verwirklichung, wo es darum geht, als herausgehobene Einzelne angesichts der als fundamental begriffenen Verfeindung im Außenverhältnis, den Zusammenhalt und die Selbstbehauptung der eigenen Gruppe zu gewährleisten - und alle symbolischen Erweiterungen so gewonnener und verkörperter Macht, wie Machtinsignien, besonderer persönlicher Reichtum usw. bauen schließlich hierauf auf. Immer geht es dann – im Handeln, wie auch dem ihm vorausgehenden Denken - um Macht und Herrschaft. Unsere Welt ist so „natürlicherweise“ immer durch und durch hierarchisch strukturiert, denn wir dürften aus einer Entwicklungslinie der Primaten hervorgegangen sein, für die aggressives, aber eben noch vorkriegerisches Verhalten und schließlich Handeln in den Außenbeziehungen einzelner Gruppen von Anfang an kennzeichnend gewesen ist.¹⁷

Geht man aber, im Gegensatz zu Schmitt, vom Politikverständnis Hannah Arendts aus, dann ist dessen Kern unsere Empathiefähigkeit und unsere darauf aufbauende Fähigkeit zur Kooperation. Arendts „Wunder der Politik“, das „den Lauf der Welt und den Gang der menschlichen Dinge immer wieder unterbricht und vor dem Verderben rettet“, liegt dann letztlich in der Natalität, also darin, „dass überhaupt Menschen geboren werden, und mit ihnen der Neuanfang, den sie handelnd verwirklichen können kraft ihres Geborenseins“ (Zitiert nach Safranski 2015). Unser Denken, das in seiner Unbedingtheit die einzige Quelle menschlicher Freiheit ist, und darauf beruhend die Möglichkeit, Kantisch gesprochen, eine Kette neu beginnen zu können, ist hier das eine, ein gegen die „Herrschaftlichkeit“ gerichteter Blick auf Natalität und Empathie – und, wie ich meinen würde, zugleich auch ein durchaus genderspezifischer anderer Blick auf unser Naturverhältnis, und darüber dann auch eine Veränderung von des-

¹⁶ Humberto Maturana und Francesco Varela (1984) sprechen am Ende ihrer Analyse des Prozesses biologischer Evolution, in dem sie u. a. den Aspekt des „gemeinsamen Driftens“ besonders akzentuieren, von Liebe als einer „biologischen Dynamik mit tiefreichenden Wurzeln“, ähnlich andere Emotionen „wie Furcht, Zorn, Traurigkeit usw. und schreiben: „Wir halten keine Moralpredigt, wir predigen nicht die Liebe. Wir machen einzig und allein die Tatsache offenkundig, dass es, *biologisch gesehen, ohne Liebe ohne Annahme anderer, keinen sozialen Prozess gibt*. Lebt man ohne Liebe zusammen, so lebt man heuchlerische Indifferenz oder gar aktive Negation des anderen“ (a. a. O. 266f, Hervorhebung im Original). Dabei wird allerdings deutlich, dass Liebe unter Menschen sich von den biologisch „tiefreichenden Wurzeln“ im Ergebnis unserer sozialen Evolution unterscheidet. Das wird deutlich, wenn sie, wiederum kursiv hervorgehoben, schreiben: „*Wir haben nur die Welt, die wir zusammen mit anderen hervorbringen, und nur Liebe ermöglicht uns, diese Welt hervorzubringen*“ (a. a. O. 267f), denn Welt zu haben, das lehrt die Philosophische Anthropologie, ist uns Menschen vorbehalten.

¹⁷ In diesem Zusammenhang sind die Unterschiede zwischen den anderen heute lebenden Primaten, also Schimpansen, Bonobos, Gorillas und Orang-Utans von einigem Interesse. Soweit ich sehe, sind es nur die Schimpansen, die im Innenverhältnis, wie auch im Außenverhältnis zu anderen Gruppen von Schimpansen, etwa bei der Verteidigung von Revieren ausgeprägt aggressive Verhaltensweisen zeigen, und die auch von Zeit zu Zeit gemeinsam andere kleinere Affen jagen. Die drei anderen sind reine Pflanzenfresser mit z.T. bemerkenswerten Konfliktvermeidungsstrategien.

sen bis heute noch durch und durch herrschaftlich geprägtem Charakter – sind das andere.

Literatur:

- Arendt, H. (1979): Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen, München
- (1993): Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass, Hg. Von U. Ludz, München-Zürich
 - (2003): Denktagebuch (Hgg. von U. Ludz und I. Nordmann), 2 Bände, Zürich
- Beck, U. (1986): Risikogesellschaft, Frankfurt am Main
- Becker, A. (2013): Diderot und das Experiment des Naturalismus. Nachwort, in: Denis Diderot. Philosophische Schriften, Frankfurt am Main, S.205-269
- Blom, P. (2010): Böse Philosophen. Ein Salon in Paris und das vergessene Erbe der Aufklärung, München
- Brandt, R. (2011): Wozu noch Universitäten?, Hamburg
- Diderot, D. (1961): Philosophische Schriften, 2 Bände, herausgegeben. und übersetzt von Theodor Lücke, Berlin (DDR) (Nachdruck Berlin West 1984), ausgewählte Texte daraus neu herausgegeben mit einem Nachwort von Alexander Becker, Berlin 2013
- (1984): „Denis Diderot Briefe 1742-1781“ – ausgewählt und herausgegeben von Hans Hinterhäuser, Ffm 1984
- Elias, N. (1982): Die Einsamkeit der Sterbenden, Frankfurt am Main
- Enzensberger; H. M. (2002): Die Elixiere der Wissenschaft. Seitenblicke in Poesie und Prosa, Frankfurt am Main
- Foucault, M. (1974): Die Ordnung der Dinge, Frankfurt am Main
- Habermas, J. (1984): Der Philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt am Main
- (2004):
 - (2014): Warum der Ausbau der Europäischen Union zu einer supranationalen Demokratie nötig und wie er möglich ist, in: Lerviathan4/2014, S. 525-538
- Horkheimer, M. ; Adorno. T. W. (1947): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Amsterdam
- Hirshman, A. O. (1984): Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg, Frankfurt am Main (Erstauflage 1980)
- Kant, I. (1777): Kritik der praktischen Vernunft, Werke Bd. VII, Frankfurt am Main
- Kurzweil, R. (1999): Homo S@piens. Leben im 21. Jahrhundert – Was vom Menschen bleibt, München
- Luhmann, N. (1984) Theorie sozialer Systeme, Frankfurt am Main
- Mann, T. (1981): Schopenhauer, in: Haffmans; G. (Hg.): Über Arthur Schopenhauer, Zürich, S. 87-132 (Erstveröffentlichung Stockholm 1938)
- Martens, H. (2013): Absolute Bewegung des Werdens oder losgelassene Verzehrungsprozesse, www.drhelmutmartens.de
- (2014a): Politische Subjektivierung und ein neues zivilisatorisches Modell, Plessner, Elias, Foucault und Rancière zusammen- und weiterdenken
 - (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): Am Anfang steht die Handlung – am Ende ein „losgelassener Verzehrungsprozess“? Die Krise des demokratischen Projekts der Moderne im Licht von Michael Tomasellos Konzept der geteilten Intentionalität, www.drhelmutmartens.de
 - (2015): „Die Elixiere der Wissenschaft“ – Reflexionen über wissenschaftlichen und sozialen Fortschritt, www.drhelmutmartens.de
 - (2016a): Refeudalisierung oder Überwindung des Kapitalismus. Am Ende der industriekapitalistischen Wachstumsdynamik, Hamburg
 - (2016b). Friedrich Nietzsche: postmoderne Aufgabe der emanzipatorischen

- Perspektive der Aufklärung oder neue Herausforderung zu ihr,
www2.drhelmutmartens.de
- Maturana, H.; Varela, Francisco, J. (1984): Der Baum der Erkenntnis. Wie wir die Welt durch unsere Wahrnehmung erschaffen – die biologischen Wurzeln menschlichen Erkennens, Bern, München, Wien
- Meyer, U. (2007): Roth und Habermas über Willensfreiheit. Vortrag an der Universität Osnabrück, www.home.uni-osnabrueck.de/uwmeyer/Paper/Roth/Habermas.pdf
- Plessner, H. (1928/75): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie, Berlin
- (1937): Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie, Gesammelte Schriften Band VIII, Frankfurt am Main, S. 33-51,
 - (1946): Mensch und Tier, Gesammelte Schriften Band VI, Frankfurt am Main, S. 52-65,
 - (1956): Die Funktion des Sports in der industriellen Gesellschaft, Gesammelte Schriften X., Frankfurt am Main, S. 147-164
 - (1962): Die Emanzipation der Macht, in: Gesammelte Schriften V (1981), Frankfurt am Main, S. 259-282
 - (1968): Der kategorische Konjunktiv: Ein Versuch über die Leidenschaft. In: Gesammelte Schriften VIII, Frankfurt am Main (1983), S. 338-352
- Roth, G. (1997): Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurologie und ihre philosophischen Konsequenzen, Frankfurt am Main
- Russel, B. (2009) Formen der Macht, Köln (englische Originalausgabe 1938)
- Safranski, R. (1986): Schopenhauer und die wilden Jahre der deutschen Philosophie. Eine Biographie, München-Wien
- (1993): Wieviel Wahrheit braucht der Mensch? Über das Denkbare und das Lebbare, Fiescher 2001
 - (1999) Das Böse oder das Drama der Freiheit, Frankfurt am Main
 - (2000): Nietzsche. Biographie seines Denkens, München Wien
- Schmidt, A. (1977): Schopenhauer, Horkheimer, Glücksproblem. Drei Studien über Materialismus, München Wien
- Schäfer, T. (2003): Foucault, Michel, in: Lutz, B. (Hg.): Metzler Philosophenlexikon: Von den Vorsokratikern bis hin zur neuen Philosophie. Philosophisches Denken in 360 Portraits, Stuttgart-Weimar
- Singer, W. (2001): Das falsche Rot der Rose, Spiegel-Gespräch mit Wolfgang Singer, in: Der Spiegel, 1/2001, 154-160
- Sloterdijk, P. (1999a): Neue Regeln für den Menschenpark, Frankfurt am Main
- (1999b): „Ich bin ein heiliges Monstrum“. Peter Sloterdijk über kontroverse Äusserungen zu Gentechnik, zum Faschismusverdacht und zum Einbruch des Starprinzips in die Domäne des Denkens, in: Die Weltwoche, 16.09. 1999
- Thomasello M. (2009): Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation, Frankfurt a. M. (Neuaufgabe 2011)
- Winterfeld; U. (2006): Naturpatriarchen. Geburt und Dilemma der Naturbeherrschung bei geistigen Vätern der Neuzeit, München
- Wolf, F. O. (2002) Radikale Philosophie, Münster
- Zinn, K. G. (2016): Internationale Wohlfahrtsunterschiede aus bedürfnistheoretischer Sicht – Überlegungen zur Machtanthropologie von Bertrand Russel (Manuskript), erscheint in: scripta marcatuarae (ScM)