

Im Angesicht der Herausforderungen des Epochenbruchs – „Selbertun“ und Zusammenhandeln für gesellschaftsverändernde Praxis“

1. Vom Wollen und Können in philosophischer Perspektive

Wenn ich diesen Text mit einigen Überlegungen zum „Wollen und Können“ beginne, dann ist das nicht im Sinne der Frage gemeint, ob man das, was man will, auch vermag. In diesem Sinne etwa hat der Kabarettist Volker Pispers am Beispiel unserer Polit-Talkshows – in denen Jürgen Habermas (2011) zufolge der immer gleiche Meinungsbrei mit dem immer gleichen Personal aufgerührt wird – das Bonmot „Anne Will - und kann nicht“ formuliert. Es geht mir im Folgenden vielmehr um das Wollen und das Können im philosophischen Sinne; und mein Essay schließt dabei an die Überlegungen an, die ich zu der Frage angestellt habe, ob die Ideen der radikalen europäischen Aufklärung in den Diskursen unserer Gegenwart nur noch ein schwaches Irrlicht oder aber wiedergängerische Gespenster sind (Martens 2016a).¹ Im Zentrum stehen dabei für mich: (1) die Einsicht in die die Abgründigkeit unserer menschlichen Existenz, (2) die Kritik am linearen Fortschrittsdenken des Zeitalters, (3) die zugleich beunruhigende wie hoffnungsfroh stimmende Einsicht an einem Wendepunkt unseres Zivilisationsprozesses zu stehen, (4) die Reflexion des Umstands, dass wir wiederum – oder immer noch - in „finsternen Zeiten“ leben und schließlich (5) das Nachdenken über die Herausforderung, in solcher Lage nicht zu resignieren und sich denkend und handelnd mit Albert Camus als glücklichen Sisyphos zu begreifen.

Wenn ich mein Thema zunächst philosophisch angehe, gilt für mich, mit Hannah Arendt (1979, 426), dass sich die politische Freiheit von der philosophischen dadurch unterscheidet, „dass sie eindeutig eine Sache des Ich-kann und nicht des Ich-will ist.“ Und solches politisches Handeln-Können ist, wie sie zutreffend feststellt, allein in der Sphäre der Pluralität möglich als das Zusammenhandeln von vielen. „Es steht damit im schärfsten denkbaren Gegensatz zu dem einsamen Geschäft des Denkens, das sich in einem Zwiegespräch des Menschen mit sich selbst vollzieht.“ Und von den Philosophen wiederum, also den „Denkern von Gewerbe“ (Kant) ist das Wollen höchst selten ins Zentrum ihres Denkens gerückt worden. Denn „der Wille mit seinen Zukunftsplänen rüttelt an dem Glauben an die Notwendigkeit, an dem Hinnehmen der Verhältnisse der Welt“. Solcher Wille ist bei Arendt gänzlich anders verstanden als bei Arthur Schopenhauer, aus dessen Sicht er, vergleichbar dem späteren Freud'schen „Es“ als die eigentliche Triebkraft unseres Handelns unser rationales Wollen, unsere Welt als Vorstellung, wie er formuliert, zu einem letztlich aussichtslo-

¹ In diesem Buchmanuskript geht es um DenkerInnen wie Denis Diderot, Hannah Arendt, Karl Marx und die Debatten um die Krise des Marxismus, um Friedrich Nietzsche und die Postmoderne oder zur Aktualität der Philosophischen Anthropologie Helmut Plessners im Licht der neuesten Forschungen von Michael Tomasello. Da es derzeit noch unveröffentlicht ist, verweise ich auf die einzeln auf meiner Homepage (www.drhelmutmartens.de) unter der Rubrik „philosophische Texte“ eingestellten Aufsätze. Zu meinen 2016 erschienen sozialwissenschaftlichen Analysen zu aktuellen Krisenentwicklungen vgl. Martens 2016b.

sen Unterfangen macht. Und die Philosophen - einerlei ob so pessimistisch wie Schopenhauer auf eine vom Willen beherrschte Welt blickend oder, wie etwa Leibniz diese Welt als die beste aller möglichen begreifend - „brauchten für ihr Geschäft eine „tranquillitas animae“ (Leibniz), einen inneren Frieden (...) durch ein Hinnehmen der Weltverhältnisse“ (Arendt 1979, 421). Dagegen aber gilt, wie Arendt im gleichen Zusammenhang zutreffend anmerkt, dass eigentlich „jedermann klar (ist), dass die Welt nicht so ist, und nie so gewesen ist, wie sie sein *sollte*?“ Nur gilt ihr zufolge eben auch: „wer hätte je gewusst, *wie* sie sein sollte?“ (ebd. Hervorhebungen im Original) Es ist folglich mit dem rationalen Wollen eine schwierige Angelegenheit.

Nun verfügt Arendt gewiss über eine umfassende Kenntnis der philosophischen Diskurse, und sie informiert uns über das Denken großer Philosophen in ihrer Schrift „Über das Leben des Geistes“ in sehr erhellender Weise, aber sie hat sich in ihrer Auseinandersetzung mit deren Denken zugleich zu einer scharfen Kritik des philosophischen Weltverhältnisses entschieden und ist „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“ (a. a. O. 203). Sie hat sich deshalb als Politikwissenschaftlerin verstanden und als solche versucht einer Besserung der Verhältnisse zuzuarbeiten, aber eben mit einer bemerkenswerten philosophischen Fundierung. Es ist deshalb kein Zufall, dass ihr letztes, posthum erschienenenes großes Werk vom Denken und vom Wollen handelt – und vom Urteilen als einer dritten für sie höchst bedeutsamen philosophischen Kategorie noch hätte handeln sollen. Und wenn wir uns heute, in wieder einmal finsterner werdenden Zeiten, einmal mehr mit dem Arendtschen kategorischen Imperativ konfrontiert sehen, „die Menschen zu handelnden Wesen zu machen“, werden wir deshalb gut beraten sein, die Herausforderungen unserer Zeit nicht nur in einer sozialwissenschaftlichen, sondern auch in einer philosophischen Dimension zu betrachten, auch wenn wir uns, so wie etwa ich, im Anschluss an sie nicht als Philosophen verstehen, vielmehr unsere Welt im Zusammenhandeln mit anderen politisch zu gestalten versuchen – so gut wir eben können.

Und wir leben, zum politischen Zusammenhandeln herausgefordert, wahrlich in zunehmend finsternen Zeiten: Wie Karl Georg Zinn (2015, 108f) zutreffend geschrieben hat, knäulen sich in unserer Gegenwart

„Massenarbeitslosigkeit, insbesondere der jungen Generation, zunehmende Ungleichverteilung, Verlust an sozialer Sicherheit, Migrationsbewegungen, Verschleudern öffentlichen Vermögens durch Privatisierung, korruptionsverdächtige ‚Führungskräfte‘, weiße und schwarze Kragenkriminalität, Terrorismus usw. (...) zu einer dunklen Problemwolke, von der sich wachsende Teile der Gesellschaft bedroht fühlen.“

Noch schlimmer aber ist, dass der herrschende Politikbetrieb – erklärtermaßen darum bemüht, einmal erreichte Fortschritte zu verteidigen und dabei auf das setzend, was ihm als in der Vergangenheit bewährt erscheint - immer weniger dazu in der Lage ist, auch nur halbwegs hoffnungsfroh stimmende Lösungsvorschläge zu unterbreiten. Folgerichtig klammert sich der lineare Fortschrittsglaube der Moderne heute al-

lenfalls noch an technologische Fortschrittsvisionen (Steinmüller/Steinmüller 1999). Aber selbst die haben durch den von Ulrich Beck (1986) angestoßenen, und dann durch die Reaktorkatastrophe von Tschernobyl forcierten Risikodiskurs schon einmal Risse erhalten. Und die neueren Technikvisionen der im Silicon Valley beheimateten „Putschisten im Labor“ (Enzensberger 2001) kann man mit guten Gründen als fragwürdig ansehen. Nach dem inzwischen wohl definitiven Ende der philosophischen Geschichtsmetaphysiken, wie sie zuletzt in den diversen Marxismen, anschließend an die idealistische Geschichtsmetaphysik Friedrich Wilhelm Hegels noch überdauert haben, scheint es sogar mit Ernst Blochs „Prinzip Hoffnung“ schwieriger geworden zu sein. Helmuth Plessner hat dagegen schon früher von seiner philosophischen Anthropologie her aus seiner Sicht unbegründete Hoffnungen in Zweifel gezogen. Und die Schriftstellerin Christa Wolf spricht in ihrem letzten Roman „Die Stadt der Engel“, in dem sie die Implosion des Realsozialismus im Hinblick auf ihre eigene, mit ihm eng verschränkte Biographie nüchtern und schonungslos gegen sich selbst analysiert, sehr ausdrücklich von „Hoffnungsmüdigkeit“. Einige Anthropologen schließlich führen auch heute wieder die schwer wiegende Mitgift aus unserer langen vormenschlichen Evolutionsgeschichte gegen früher überschießende Hoffnungen auf weitere Emanzipationsschritte ins Feld, und einige Neurowissenschaftler wie Gerhard Roth (1997) oder Wolf Singer (2001) bestreiten sogar jegliche menschliche Willensfreiheit innerhalb des ihres Erachtens allein naturwissenschaftlich zu erklärenden Evolutionsprozesses², von dem unsere Geschichte nur ein winziger Teilprozess ist. Philosophen wie Jürgen Habermas und Kognitionswissenschaftler wie Uwe Meyer (2007) widersprechen solchen Auffassungen, allerdings vehement und überzeugend.

Ich schließe mich solcher Kritik an (Martens 2016c), und ich habe mich in der gegenwärtigen gesellschaftspolitischen Lage sehr ausdrücklich am Denken der radikalen französischen Aufklärung und später dann am existenzialistischen Denken Albert Camus orientiert. In der kritischen Auseinandersetzung mit dem postmodernen Bruch mit den Emanzipationsversprechen der Aufklärung - radikal von Friedrich Nietzsche vollzogen und danach in manchen folgenreichen Vereinseitigungen von dessen Denken weiter fortgeführt - räume ich bereitwillig ein, dass wir Menschen, geprägt durch die Mitgift einer langen biologischen Evolution, von unseren Leidenschaften getrieben werden. Aber ich sehe zugleich, dass unser Menschsein, oder besser Menschlich-Werden, auf einer „geteilten Wir-Intentionalität“ (Tomasello 2009) beruht. Sie ermöglicht unsere Fähigkeit zur Kooperation und zum Zusammenhandeln als ein spezifisch menschliches Vermögen. Ich sehe also viele Gründe für eine skeptische Beur-

² Das zentrale Gegenargument von Habermas wie Meyer lautet, dass Roth, indem er uns ihn einem sozialen Prozess mit Gründen zu überzeugen und so zu einer anderen Entscheidung zu veranlassen sucht, sofort in einen performativen Widerspruch begibt. Philosophisch schließt Roth, näher betrachtet, direkt an den mechanischen Materialismus der Französischen Aufklärung (Holbach, Helvetius) an, der auch unsere menschliche sozialer Evolution mit ihren die jeweils Lebenden bedingenden Ergebnissen im Sinne naturwissenschaftlicher Gesetzmäßigkeiten zu verstehen suchte. Wohl nur Denis Diderot war solchen Auffassungen unter den radikalen französischen Aufklärern in seinem philosophischen Denken schon weit voraus. Ich verweise dazu auf Phillip Bloms (2010) Untersuchung oder auch auf meine systematische Auseinandersetzung mit Diderot (Martens 2014b). Siehe auch Fn 3.

teilung unserer sozialen Wirklichkeit, aber ich denke, dass wir als handelnde Wesen sehr wohl immer noch in der Lage sind, sie durch unser Zusammenhandeln zu bessern. Ich muss daher – in meinen inneren Dialogen allein mit mir denkend, und als Wissenschaftler und Bürger in der Kooperation und im politischen Zusammenhandeln mit anderen – mein Leben im Hinblick auf diese Herausforderung aktiv führen und gestalten. Denn es gibt aus meiner Sicht keine andere vernünftige Option als die, nach Kräften zu einer Besserung der Lage beizutragen. Albert Camus (2011) Bild vom „glücklichen Sisyphos“ ist so zu meinem persönlichen Leitbild geworden. Mit Denis Diderot (1984, 356) mag man dabei sagen können, dass „es tausendmal leichter (ist), dass ein aufgeklärtes Volk in Barbarei zurückkehrt, als dass ein barbarisches Volk auch nur einen Schritt auf die Zivilisation hin tut“, und man mag auch alle erreichten zivilisatorischen Fortschritte als immer wieder gefährdet ansehen, aber man könnte sich dennoch seiner schlichten Vorstellung anschließen, dass „in Wahrheit (...) alles, das Gute wie das Schlechte, seine Zeit der Reife hat.“ Jedenfalls aber gilt es, den eigenen, schwer genug errungenen Überzeugungen die Treue zu halten. Und das gilt eben auch dann, wenn fortschreitendes Alter die eigene Tatkraft zu schwächen beginnt und einem bisweilen den Gedanken nahelegt, nun persönlich doch immer mehr in der Zeit der Reflexion anzulangen – womit die Frage nach dem Wollen und dem Können dann doch noch einmal in einem anderen, nicht mehr philosophischen Licht erscheint.

2. Kontinuitäten, Brüche, Zeitenwenden

Hannah Arendt (1993) schreibt in ihren nachgelassenen Schriften zur Politik, das Neue sei immer der unwahrscheinliche Fall. Das klingt ähnlich skeptisch wie zweihundert Jahre zuvor bei Diderot. Das gelte für die physikalische und biologische Evolution, so wie sie sich uns im Licht der wissenschaftlichen Erkenntnisse der Neuzeit darstelle, ebenso wie für unsere, an deren Zeitspannen gemessen äußerst kurze soziale Evolution. Dennoch spricht sie von dem immer wieder möglichen „Wunder der Politik“ (a. a. O. 35) als der Möglichkeit, kantisch formuliert, eine „Kette neu zu beginnen“(ebd.).³ Und in diesem Zusammenhang versteht sie die griechische Polis als so etwas wie einen historischen Glücksfall, an dem sich auch heute ein solcher Neubeginn mit dem Ziel der Herstellung politischer Freiheit für Alle orientieren könnte, was nicht heiße, dass man die griechische Polis schlicht als nachzuahmendes Modell nehmen könne. Aber sie sagt in ihrer Schrift über das Denken und das Wollen auch, meines Erachtens ganz und gar zutreffend, folgendes: Wende man sich den Menschen der Praxis in der Hoffnung zu, bei ihnen eine Freiheitsvorstellung zu finden,

³ Aber auch Diderots Enzyklopädie-Artikel zum Stichwort Freiheit hält schon die gleiche Argumentation, fast in der späteren kantischen Formulierung. Es heißt dort zum Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit - zugleich gegen den mechanischen Materialismus seiner Zeit gerichtet: (Diderot 1961): „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“.

die von den Wirren der Reflexivität der Geistestätigkeiten frei sei – und mit denen hat sie sich in ihren Arbeiten intensiv beschäftigt - , dann gehe diese Hoffnung weiter als das am Ende erreichte Ergebnis der Praxis. Denn die Menschen der Praxis hätten das Neue stets als verbesserte Auflage des Alten zu begreifen versucht, was typisch für die abendländische Tradition sei.

Nun unterscheiden sich die zeitlichen Kontexte, in denen Diderot und Arendt zu ähnlich nüchternen Einschätzungen eines möglichen Fortschritts gelangen sehr deutlich. Diderots Denken kreist im Zentrum der radikalen französischen Aufklärung um das Ende aller theologisch gesetzten Absolutheitsansprüche und entfaltet dagegen, ein Jahrhundert vor Darwins wissenschaftlicher Beweisführung, erstmals den Gedanken einer evolutionären Entwicklung im Rahmen eines atheistischen Denkansatzes, den man heute mit Alexander Becker (2013) als monistischen Naturalismus bezeichnen kann und dem man hohe Aktualität für uns heutige bescheinigen sollte. Dabei macht sich Diderot, der noch vor dem Beginn des wissenschaftsgläubigen 19. Jahrhunderts lebt, nie ein lineares Fortschrittsdenken zu Eigen. Arendt entwickelt ihre Überlegungen zweihundert Jahre später, nachdem in der „Nacht des 20. Jahrhunderts“ mit dem Marxismus die große Hoffnung dieses Jahrhunderts gescheitert ist. Manche, die ihr anhängen, wie etwa Max Horkheimer und Theodor W. Adorno (1947), konnten sich nun in ihrem Denken dem mit Friedrich Nietzsche begonnenen Fortschrittsbruch der Postmoderne nur noch schwer entziehen. Andere, wie Ernst Bloch (1985) oder Joachim Schumacher (1982) hielten demgegenüber am Prinzip Hoffnung fest; und wieder Andere, wie zum Beispiel Helmuth Plessner (1962), führten die jeweils aktuellen Erkenntnisse der Anthropologie für ihre These ins Feld, dass man sich von der Hoffnung auf stetige soziale Fortschritte verabschieden müsse. Allenfalls könne man, freilich in Grenzen, auf weitere wissenschaftlich-technische Fortschritte setzen.

Hier, bei Diderot, also das Gefühl der eigenen Zeit voraus zu sein und deshalb schließlich nur noch für die Nachgeborenen schreiben zu können, dort, bei Arendt eine Denkerin, die den Ideen der Aufklärung, die sich für sie vor allem mit dem Namen Immanuel Kants verbinden, die Treue hielt. Allerdings trieb sie die große, mit ihrem problematischen Arbeitsbegriff verknüpfte Sorge um, dass es nach dem Hoffnungsfrohen Aufbruch in die Moderne mit dem Sieg des „animal laborans“ (Arendt 1967) zu einer ungeahnten Sterilität des menschlichen Denkens kommen werde.⁴

⁴ Arendts „Vita activa“ (1967) ist sehr eng mit ihrer Auseinandersetzung mit dem Marxismus (vgl. Kohn 2011) verknüpft; und die ist allerdings wesentlich eine philosophische. Karl Marx als Ökonom hat sie augenscheinlich wenig beschäftigt; und ihr eigener Zugriff auf die Neuzeit, für die sie (soziologisch) den Sieg des „animal laborans“ konstatiert, ist im Licht aktueller arbeitssoziologischer Analysen höchst fragwürdig. Ich gehe darauf im Weiteren noch ein. Andererseits sind ihre philosophischen Zugriffe dort, wo sie im Blick auf eine, wie sie sagt „universal gewordene Wissenschaft“ von einem „losgelassenen Verzehrungsprozess spricht, noch zu kurz greifend. Eine grundlegende Kritik unseres herrschaftlichen Naturverhältnisses (vgl. dazu Winterfeld 2006) ist ebenso wie eine Auseinandersetzung mit der Genderfrage in ihrem Werk noch nicht zu finden. Auch über wirklich große DenkerInnen müssen wir eben immer wieder auch weiter hinausdenken. Zu meiner Auseinandersetzung mit Arendt siehe Martens (2013/16).

Dazwischen das Jahrhundert der Revolutionen mit seinen geschichtsmetaphysisch begründeten, nur vermeintlichen Gewissheiten einer fortschreitenden Emanzipation des Menschengeschlechts und das Scheitern der darauf gegründeten Hoffnungen.

Und wie stellt sich das alles in unserer heutigen Lage, also nochmals rund fünfzig Jahre später dar? Gesellschaftstheoretisch können, das habe ich schon gesagt, zusammen mit den diversen Marxismen, sämtliche geschichtsmetaphysischen Szenarien als beerdigt gelten. Aber gleichwohl ist die Fortschrittsgläubigkeit des Zeitalters zäh. Das gilt allererst für die menschlichen Träume von einem infiniten technischen Fortschritt. Die unbestreitbaren dynamischen Entwicklungen und Erfolge von Wissenschaft und Technik in den beiden vergangenen Jahrhunderten befeuern solche Träume. Nicht nur die Science-Fiction-Geschichten legen davon Zeugnis ab. Sie bezeugen in ihrem Mainstream aber auch den Mangel sozialer Utopien, wenn sie die seit der Ilias im Grunde immer gleichen Erzählungen unterschiedlicher Mächte bis hin zum „Krieg der Sterne“ stets aufs Neue ausspinnen. Dabei entstehen technologische Wunderwelten, die gerne auch unseren naturwissenschaftlichen Erkenntnissen widersprechen dürfen. Aber auch die Naturwissenschaftler, die im Silicon Valley einen, dem Moorschen Gesetz entsprechend geradezu grenzenlosen und exzeptionellen technischen Fortschritt zur Wirklichkeit zu bringen suchen, sind, wie etwa Ray Kurzweil, vermessen genug, buchstäblich von einer menschlichen Ewigkeit zu träumen. Dass beide, die Science-Fiction-Autoren wie die Kognitionswissenschaftler à la Kurzweil, zumeist hinter unserem philosophischen wie auch sozialwissenschaftlichen Wissen zurückbleiben, dass in der großen, ganz alten Literatur künstlerisch vorgreifend meist schon zum Ausdruck gebracht wurde, wird gewöhnlich kaum gesehen. Kurzweil (2000) etwa fragt in seinem Buch, was in einer aus seiner Sicht absehbaren Zukunft einer immer beherrschender werdenden künstlichen Intelligenz „vom, Menschen bleibt“, ohne auch nur einen einzigen brauchbaren philosophischen Gedanken dazu anzustellen, was denn „den Menschen“ ausmache.⁵ Dass er auch dann, wenn er dies täte, noch nicht nach den wirklichen Menschen in ihrer Pluralität und fortwährenden Entwicklung fragen würde, die Philosophie für gewöhnlich auch nicht im Blick hat, sei an dieser Stelle nur der Vollständigkeit halber angemerkt. So verbreiten die technologisch immer weiter getriebenen Spektakel des Science Fiction, verflacht zum Kampf zwischen Gut und Böse, in dem die Guten zu aller Beruhigung am Ende immer siegen, im Grunde nur noch Langeweile. Und diejenigen, die mit weit ausgreifenden Träumen am technischen Fortschritt arbeiten, haben überall dort nahezu nichts vorzuweisen, wo es um ein zugleich realistisches wie auch vorwärtsweisendes

⁵ Kurzweils Buch aus dem Jahr 2000 hat seinerzeit eine relativ breite Debatte über moderne Hochtechnologien angestoßen. Es gab etwa eine von Frank Schirrmacher (2000) ausgelöste Debatte in der FAZ mit Beiträgen von Ray Kurzweil und Bill Joy, ein Schwerpunktheft des vom Wissenschaftszentrum NRW herausgegebenen „Magazin“, Enzensbergers, zuerst im Spiegel (2001) veröffentlichten Aufsatz über die „Putschisten im Labor“, verschiedene Beiträge in Wissenschaftszeitschriften usw. Auch die von Neurologen wie Singer (2001) und Roth (1997) begonnene Debatte um die menschliche Willensfreiheit gehört in diesen Zusammenhang.

Bild davon gehen müsste, wie wir als Menschen zukünftig besser leben und zusammenleben wollen und vielleicht auch könnten.

Wer da, wie die Schriftstellerin Christa Wolf, in der Ilias die Erzählung erkannt hat, in der das zwischen Orient und Okzident entstehende patriarchale Zeitalter zuerst grandios besungen wurde, der kann heute nach dessen inzwischen mehr als dreitausendjähriger Geschichte in der Tat kaum etwas anderes sagen, als dass die Ilias nur noch langweile. Für Wolf, die wie manche ihrer Generation nach der Nacht des Jahrhunderts noch einmal mit der Vorstellung aufbrach, dass es nun gelte, dem Sozialismus zum Durchbruch zu verhelfen, war, als sie an ihrem Cassandra-Projekt arbeitete, diese Art „gläubiger Zuversicht“ längst geendet. Und als einige Jahre später – für den herrschenden Politikbetrieb im Westen ebenso überraschend wie für die professionellen wissenschaftlichen Beobachter der osteuropäischen Entwicklungen – der Realsozialismus zusammenbricht, führen sie ihre nüchternen, selbstkritischen, fast selbstquälerischen Blicke zurück auf die eigene Biographie, wie schon erwähnt zu „Hoffnungsmüdigkeit“. Solche Hoffnungsmüdigkeit bleibt freilich immer noch scharf zu unterscheiden von Resignation. Wolf hat sich ihren kritischen Blick auf die westlichen Gesellschaften bewahrt, denen wir so gerne das Attribut „fortgeschritten“ beilegen. Das unterscheidet sie gründlich von einigen westlichen Träumen vom „Ende der Geschichte“, oder von jener anderen „gläubigen Zuversicht“ (Safranski 1999), mit der uns dort die Theorie sozialer Systeme immerhin eine Verstetigung der bisherigen sozialen Evolution und der damit erreichten zivilisatorischen Errungenschaften wenigstens für einen Teil der Menschheit verspricht. Niklas Luhmann (1987) hat das in seinem Verständnis einer „soziologischen Aufklärung“ in einigen Reflexionen zur Zukunft der Demokratie in einer bemerkenswert schroffen Kritik aller Vorstellungen eines mit der Demokratie verbundenen sozialen Fortschritts getan.

Die gesellschaftliche Wirklichkeit bietet nun aber heute gegenüber solch gläubiger Zuversicht für den unvoreingenommenen Beobachter ein zutiefst beunruhigendes Bild. Ökonomische Krisenentwicklungen sind unübersehbar. Sozial vertiefen sich die gesellschaftlichen Spaltungsprozesse. Innenpolitisch weist die vermeintlich nun schon über viele Jahrzehnte hinweg stabile Entwicklung der parlamentarischen Demokratien zunehmend Risse auf, und es ist von postdemokratischen Entwicklungen die Rede (Crouch 2008). Außenpolitisch schließlich beschwören die Großmächte, allen voran die bei uns im Westen in diesem Zusammenhang gerne ausgeblendeten USA, in der Verfolgung geopolitischer Ziele in wachsendem Maße lokale Kriege herauf. Der große soziologische Außenseiter Norbert Elias hat in seinen „Beobachtungen zur Entwicklung der Menschheit am 40. Jahrestag eines Kriegsendes (8. Mai 1985) mit Recht davon gesprochen, dass die „Regelmäßigkeit (...) mit der sich Staaten (...) in hegemoniale Ausscheidungskämpfe verwickeln, (...) in diesen Tagen ein wenig furchterregend“ ist (Elias 1985,38). Dreiðig Jahre später muss man das mit großem Nachdruck unterstreichen. Und auch im Blick auf die Kette von „Täuschungen, Selbsttäuschungen, Lügen, Ideologisierung und Wirklichkeitsverlusten“, die Arendt einmal für die US-amerikanische Vietnampolitik zutreffend konstatiert hat (Arendt 1971), und die sich heute im neoliberalen Umgang mit den ökonomischen

Krisenprozessen wiederholt (Martens 2016b, 107ff), könnte man angesichts der vorhandenen Erfahrungen mit der Weltwirtschaftskrise von 1929ff wiederum mit Elias sagen: „Die starke Tendenz, die Vergangenheit durch Verdrängung zu bewältigen, hat, wie mir scheint, zur Folge, dass man sie nicht bewältigen kann“ (a. a. O. 53). Haben aber die Repräsentanten der herrschenden Politik 2008/9, unmittelbar nach Weltfinanz- und neuer Weltwirtschaftskrise, noch von einer „Zeitenwende“ gesprochen, so erleben wir seither eine Politik des Weiter-so und den „Triumph gescheiterter Ideen“ (Lehndorff 2012). Man müsste es aufgrund der Erfahrungen von 1929ff besser wissen.

Im Blick auf drei angesprochenen Dimensionen kann man, empirisch kaum widerlegbar auch von Refeudalisierungsprozessen sprechen. Ich habe das in meiner, u.a. an Sieghard Neckel (2013) und Karl Georg Zinn (2015) anschließenden Analyse (Martens 2016b) näher ausgeführt. Dabei hebe ich vor allem auf politische Refeudalisierungsprozesse ab. Die aus dem Industriekapitalismus bekannten Akkumulationszyklen geraten ins Stocken, spekulatives Finanzkapital vagabundiert zunehmend um den Globus, und die neuen Superreichen (Freeland 2013) sehen sich nach anderen Anlagemöglichkeiten um und kaufen z.B. Fußballvereine. Sozial wird eine zunehmende Armut Vieler – unbeschadet immer noch wachsender gesellschaftlicher Reichtumsproduktion - wieder mehr als quasi naturgegeben hingenommen. Soziale Wohltätigkeit tritt an die Stelle wohlfahrtsstaatlich gewährleisteter sozialer Ansprüche. Unter den Imperativen neoliberal globalisierter Märkte ist von „marktkonformer Demokratie“ die Rede, in der die Parlamente nur noch „Mitbestimmungsrechte“ in zentralen finanzpolitischen Fragen haben (Merkel 2013), oder aus der Verhandlung neuer transatlantischer Handelsabkommen am Besten ganz herausgehalten werden sollen. Die Verhandlungen um das transatlantische Handelsabkommen zwischen den USA und der EU (TTIP) haben das eindringlich vor Augen geführt. Und bei den Wahlen schälen sich mittlerweile – und nicht mehr nur, wie lange Zeit in Indien - auch in den USA zunehmend Familiendynastien heraus, deren Angehörige augenscheinlich einen stabilen Fortgang der Entwicklung gewährleisten sollen.

Im Verhältnis zu den wohlfahrtsstaatlichen Nachkriegsdemokratien, mit denen sich doch einmal das Versprechen auf einen stetigen sozialen und technischen Fortschritt zu verknüpfen schien, kann man mit Fug und Recht davon sprechen, dass sich seit etwa der Mitte der 1970er Jahre ein epochaler Umbruch vollzieht. Die gesellschaftliche Reichtumsproduktion hat sich in den sogenannten fortgeschrittenen westlichen Ländern seither noch einmal verdoppelt. Doch die alten Wachstumsmodelle dieser Arbeitsgesellschaften greifen nicht mehr, auch wenn die Digitalisierung der Wirtschaft in ihnen zügig voranschreitet. Ihr Institutionengefüge erodiert, und der Reichtum wird in ihnen immer ungleichmäßiger verteilt. Die sozialen Mittelschichten beginnen zu erodieren. Instabilitäten nehmen in allen eben genannten Dimensionen zu. Politiker wie Peter von Oertzen (1984) und Sozialwissenschaftler wie Robert Castel (2000) haben frühzeitig auf wachsende Risiken und auf die Gefahr hingewiesen, dass die westlichen Gesellschaften mit den „Metamorphosen der sozialen Frage“ Gefahr laufen, ihre Zukunftsfähigkeit zu verlieren. Zugleich ist eine Rückkehr zu den Regulasi-

onsmechanismen der 1950er und 1960er Jahre nicht möglich, auch wenn eine Rückkehr zu deren Werten, von denen wir manche mit der Kulturrevolution von 1968 glücklich hinter uns gelassen haben, von anwachsenden rechtspopulistischen Bewegungen und Parteien zunehmend vehement propagiert wird. Die Anfälligkeit vieler für solche Vereinfachungen, vor allem derjenigen, die sich gesellschaftlich abgehängt fühlen, macht die Lage allerdings nochmals beunruhigender.

Alle diese Entwicklungen sind schlimm genug. Aber die dramatischen ökologischen Entwicklungen, die den menschlichen Zivilisationsprozess vielleicht am massivsten, weil unumkehrbar bedrohen, sind dabei noch überhaupt nicht berücksichtigt. Hier geht es um nicht weniger als um die kurze Dauer und das mögliche Ende des Anthropozäns. Wissenschaftliche Analysen liegen vor (vgl. Adler/Schachtschneider 2010, Weizsäcker u. a. 2010, Sand 2012) und werden, wie im politischen Betrieb gewohnt, unter Aufbietung von Gutachten und Gegengutachten immer noch gerne bestritten oder relativiert. Es gibt inzwischen immerhin Absichtserklärungen und einige kleine Schritte zur Vermeidung einer Klimakatastrophe. Aber irgendwie scheint hier immer noch der Spruch der Madame Pompadour zu gelten, die zu Zeiten Diderots gesagt hat: „nach uns die Sintflut“. Beunruhigend ist heute nur, dass sie tatsächlich kommen wird, wenn es „weiter taut“. In der Süddeutschen Zeitung vom 25./26. 06. konnte man sich unter dieser Überschrift ansehen, wie die Weltkarte aussehen wird, wenn das Eis an den Polen eines Tages abschmilzt und der Meeresspiegel dann um 66 Meter ansteigt – und man konnte nachlesen, dass die wissenschaftlich fundierten Prognosen in diesem Zusammenhang pessimistischer werden. Die Absichtserklärungen von Politikern, den Anstieg der Erderwärmung bis 2100 auf zwei Grad zu begrenzen, stimmen da angesichts des zögerlichen Beginns von Umsetzungsschritten nicht unbedingt zuversichtlich.

Phillipp Blom (2010) hat im Epilog seines Buches über die „bösen Philosophen“, die uns das „vergessene Erbe der Aufklärung“ hinterlassen haben, geschrieben, dass der gesellschaftlich vorherrschende Blick auf alle diese Entwicklungen immer noch der ist, der durch die abendländisch-christliche Kultur geprägt wurde. Wir sähen „die Welt noch immer mit den Augen von Gläubigen, auch wenn wir uns dessen nicht bewusst“ seien, schreibt er (a. a. O., 19); und er fährt fort:

„Wenn wir in die Zukunft blicken, dann fürchten wir nach wie vor die Apokalypse, erwarten instinktiv immer noch das Ende der Geschichte im Paradies oder in der Verdammnis. Neben der Erlösungsvision eines perfekten Marktes, einer vollkommenen sozialistischen Gesellschaft, einer Sciencefiction-Zukunft ohne Kriege oder Energieprobleme droht das Angst-szenario eines überhitzten Planeten, das Schreckensbild eines nuklearen dritten Weltkriegs, von zusammenbrechenden Ökosystemen, zerstörerischen Asteroiden auf Kollisionskurs mit der Erde oder einem letzten, apokalyptischen Krieg der Zivilisationen. Die Möglichkeit, die Menschheit könnte sich noch einige weitere Jahrtausende irgendwie durchmogeln (die bei weitem wahrscheinlichste), sie könnte einige Katastrophen vermeiden und andere erleiden, am Ende aber weder dem Himmel noch der Hölle wesentlich näher sein als heute, entspricht unseren kulturellen Instinkten

deutlich weniger. Unsere theologisch konditionierten Hirne denken lieber in Bildern wie Erlösung und Verdammnis, und damit auch Belohnung und Strafe, als mit der Erwartung einer Zukunft voller Zufälle und Zwänge, unvorhersehbar, sinnlos, ohne Ziel“ (a. a. O. 19f)

Unsere „gläubige Zuversicht“ – die aus dem „Der Mensch denkt, Gott lenkt“ im immer noch vorherrschenden linearen Fortschrittsdenken der Zeit das Vertrauen in die Eigensteuerungsfähigkeit, die Autopoiesis systemisch gewordener Prozessstrukturen gemacht hat (vgl. Safranski 1999, 328ff) – ist in diesem Zitat ausgespart. Und Bloms Annahme, dass es damit noch einige weitere Jahrtausende gutgehen könnte, deckt sich nicht mit dem Urteil anderer, dass wir an einem wirklichen Wendepunkt des bisherigen Zivilisationsprozesses stehen könnten.

Bei einem nüchternen Blick auf unsere Welt, auch wenn sie die theologisch konditionierte Sicht auf sie hinter sich lässt, kann man sich durchaus dazu veranlasst sehen, davon zu sprechen, dass wir an einem Wendepunkt des bisherigen Zivilisationsprozesses angekommen sind. Und man kann sich hier auf den großen und anerkannten Analytiker des bisherigen Prozesses der Zivilisation berufen. Elias spricht in der eben schon zitierten Schrift davon, dass wir in einer Periode angelangt seien, „in der die Menschen zum ersten Mal vor die Aufgabe gestellt sind, sich global, das heißt als Menschheit zu organisieren“ (A. a. O. 71). Wir befänden uns, so sagt er vor dreißig Jahren weiter, „in einer Situation ohnegleichen, in einer Lage, die es noch nie zuvor in der Entwicklung der Menschheit gegeben hat. Wir sind (...) am Ende eines Weges angelangt“ (a. a. O. 80). Nun kann man natürlich einwenden, das sei so vor dreißig Jahren gesagt worden, und seither seien die ganz großen Katastrophen doch ausgeblieben. Das gilt allerdings bestenfalls für die sogenannten fortgeschrittenen westlichen Staaten und für einige große Schwellenländer, denn die wachsende Zahl lokaler Kriege und die 60 Millionen Menschen die heute weltweit auf der Flucht sind, das sind für die betroffenen mit Sicherheit Katastrophen großen Ausmaßes. Und dreißig Jahre sind – im beschränkten Blick auf Orient und Okzident formuliert - im Verhältnis zu den gut 3 bis 4000 Jahren Zivilisationsgeschichte seit den großen Schriften vom Gilgamesch-Epos über die Bibel bis hin zur Ilias eine sehr kurze Zeitspanne, im Grunde ein noch fortdauerndes Heute.

Andererseits sind solche Aussagen, denen etwas „Endzeitliches“ anhaftet, natürlich heikel - ebenso wie vergleichbare Zitate aus dem fortschrittsgläubigen 19. Jahrhundert, in denen z.B. Karl Marx das absehbare „Ende der Vorgeschichte der Menschheit“ oder den Aufbruch in eine unabsehbare „absolute Bewegung des Werdens“ (Marx 1939/41, 387) einer vom Kapitalverhältnis befreiten Menschheit vor auszusehen meinte. Aber hier geht es – daran gilt es sich zu erinnern – weder um apokalyptische Szenarien noch um die früheren hoffnungsfrohen Zukunftsszenarien, deren Repräsentanten meinten, dass die Neue Zeit mit ihnen ziehe. Die zieht vielmehr mit niemandem mit. Aber unsere Zukunft ergibt sich eben auch nicht aus vermeintlich sich selbst stabilisierenden systemisch gewordenen Prozessstrukturen, wie das zuletzt die Systemtheorie behauptet hat. Sie ist in unserer menschlichen Lebenswelt, wie schon immer, ein menschengemachter Prozess, in den Menschen deshalb mit

ihrem (Zusammen-)Handeln auch immer wieder eingreifen – und eben unterschiedlich eingreifen können.⁶ Er hat sich als Zivilisationsprozess, wie Elias gezeigt hat, nicht planvoll, sondern „blind“ vollzogen. Aber er hat stetig und immer wieder neue Strukturen hervorgebracht – heute eben die, die ich im Anschluss an Habermas (1962) als Refeudalisierung bezeichne – nicht als Wiederkunft einer historisch längst vergangenen Epoche, sondern als Ausdruck des Entstehens neuer Strukturen, die der durch das neoliberale Rollback der vergangenen Jahrzehnte bewirkte Epochenbruch hervorgebracht hat.

Wenn wir also im Blick auf unsere soziale Evolution von einem ungeplanten und so gesehen „blind“ verlaufenen Prozess sprechen müssen, der aber doch zugleich in seinen Auswirkungen auf uns heute Lebende in dem Sinne gerichtet ist, dass wir mit seinen Folgen konfrontiert sind, dann fordert dieser Prozess, den wir zunehmend besser erkennen können, uns auch heraus. Diese Herausforderung für uns Heutige liegt darin, dass wir ihn uns mit unseren Erkenntnismöglichkeiten bewusst machen, um sinnvoll in ihn eingreifen und ihn im Blick auf unsere Zukunft und die unserer Kinder besser gestalten zu können. Dass die rechtspopulistischen Forderungen zur Rückkehr zum Nationalstaat in Europa angesichts der erkennbaren Entwicklungen vermehrt Anhänger finden - nicht zuletzt deshalb, weil die herrschende Politik die fortschreitende Spaltung der europäischen Gesellschaften billigend in Kauf nimmt und zugleich nach Kräften, aber vergeblich zu verschleiern sucht – stimmt da nicht gerade zuversichtlich. Doch diejenigen gesellschaftlichen Kräfte, die, wie zum Beispiel die Gewerkschaften, darauf drängen, in solcher Lage ein solidarisches und demokratischeres Europa neu zu erfinden, sind noch schwach.

Wenn wir uns also in einer neuen Situation befinden, die es so in der Menschheitsgeschichte noch nicht gegeben hat, und in der wir selbst den weiteren Fortgang des Prozesses der Zivilisation in der Tat massiv gefährden können, dann ist unsere - gemessen an der Zeitdauer der bisherigen physikalischen und biologischen Evolution so kurze „kleine menschliche Ewigkeit“ möglicherweise doch rascher vorbei, als Blom als wahrscheinlichste Variante unterstellt. Michel Foucaults Gedanke, dass wir wie eine Zeichnung am Strand des Meeres rasch verschwinden könnten, erscheint heute jedenfalls nicht mehr als so abwegig. Unsere Träume von der großen, fast ewigen diesseitigen Dauer, in Bezug auf die Gattung – die Lebensdauer der Raumsonden Pioneer 10 und 11, deren Erbauer irgendwann auf Antwort rechnen – wird auf 500 Millionen Jahre geschätzt – erscheinen jedenfalls zweifelhaft. Willkürliche Setzungen sind sie ohnehin. Bleiben also für uns als Einzelne die Hoffnungen auf die gelebten Augenblicke hier – oder auf eine jenseitige Ewigkeit. Doch die gelebten Augenblicke – sei es im Sinne von Goethes Faust, sei es mediativ den asiatischen Weisheitsleh-

⁶ Frieder O. Wolf (2012a) spricht in diesem Zusammenhang, apokalyptische Szenarien vermeidend, von einer Weggabelung oder Bifurkation, der wir uns gegenübersehen, Immanuel Wallerstein (2014, 620f) von einer „Schlacht zwischen dem Geist von Davos und dem Geist von Porto Alegre, in der es um „die Suche nach einem neuen nicht-kapitalistischen System, das dessen schlimmste Merkmale fortführt – Hierarchie, Ausbeutung, Polarisierung – (...) oder einem System, (...) oder auch schlimmer ist als das gegenwärtige (...) oder einem System, das relativ demokratisch und relativ egalitär ist.“

ren verwandt, im Sinne von Schopenhauers „besserem Bewusstsein“, oder im dionysischen Rausch, wie bei Nietzsche – bleiben immer an eine diesseitige Transzendenz gebunden. Elias (1982, 54) hat vermutlich recht damit, dass ein entsprechendes Verständnis für die Abhängigkeit des Sinns alles Handelns der Einzelnen davon, was es „für andere bedeutet, und zwar nicht nur für die Gegenwärtigen, sondern auch für die Kommenden“, heute, also im Zeichen einer sogenannten „Individualisierung“ und zugleich einer breiten Verdrängung unserer individuellen Endlichkeit „ganz besonders erschwert“ ist.

Elias, dem philosophischen Denken eher abgeneigt, verwendet hier, wenn er auf Sinnfragen zu sprechen kommt, eine dezidiert philosophische Kategorie – und zwar im Blick auf Entwicklungen unserer Gegenwart, auf die bezogen er in anderem Zusammenhang von nicht weniger als einem Wendepunkt sozialer Evolution gesprochen hat. Setzt man den letzten großen Wendepunkt dieser sozialen Evolution im Neolithikum an, dann ist das ein großes Wort. Deshalb ist es an dieser Stelle vielleicht angezeigt, noch einmal auf die Bedeutung der Debatte um die menschliche Willensfreiheit zu sprechen zu kommen. Den bisherigen Evolutionsprozess als „blind“ verlaufenen Prozess zu verstehen, bedeutet ja nicht, zu bestreiten, dass Menschen in ihm nicht auf Grundlage sehr bewusst getroffener Entscheidungen gehandelt und so seine Entwicklung unter Umständen entscheidend beeinflusst hätten. Auch folgt aus dem damit hervorgehobenen Gewicht der nicht intendierten Nebenfolgen solcher Handlungen nicht, dass wir uns deshalb der „Vernunft“ zunehmend systemisch gewordener und als solche zu begreifender Prozesse anvertrauen sollten. Täten wir das, würden wir uns in letzter Konsequenz unserer Freiheit freiwillig begeben, unsere Lebenswelt handelnd zu gestalten und unsere soziale Evolution zur bloßen Verlängerung der biologischen Evolution machen. Nur wenn wir unsere Fähigkeit und Freiheit zum bewussten Handeln gegen rein naturwissenschaftlich gedachte Evolutionsmodelle für ein konstitutives Moment unserer sozialen Evolution halten – auch wenn wir dabei am naturwissenschaftlichen Evolutionsmaßstab gemessen über einen äußerst kurzen Zeitraum sprechen -, können wir diese Freiheit zum Handeln auch in Anspruch nehmen. Dabei sind wir selbstredend durch die Ergebnisse der biologischen Evolution bedingt. Mit Blochs berühmten ersten Sätzen der „Tübinger Einleitung in die Philosophie“ (1963) zu sagen: „Ich bin, aber ich habe mich nicht, also werden wir erst“, mag gegenüber der evolutionären „Mitgift“ aus unserer biologischen Evolution, die uns als sozialen Wesen zweifelsfrei Bedingungen setzt, voluntaristisch formuliert sein. Aber Plessners dagegen gerichtetes „dass wir sind und uns nie haben“ tendiert dazu, uns als soziale Wesen auf solche Bedingtheit festzunageln. Ich habe dagegen im Blick auf unsere Freiheit im sozialevolutionären Prozess vorgeschlagen, zu sagen: „Ich bin und ich habe mich nie, aber wir werden doch!“ (Martens 2009). Und im Blick auf Elias' Wendepunkt wäre dann wohl auch zu beachten, dass es die Ergebnisse unserer bisherigen sozialen Evolution sind, die uns heute immer klarer auch die Abgründigkeit unserer Freiheit vor Augen führen, die, philosophisch mit Arendt formuliert, auf unseren Fähigkeiten des Wollens und Urteilens beruht.

Aber wir haben vorne ja gesehen, dass es im politischen Prozess nicht um das philosophische Wollen, sondern um das Können geht. Und beim Nachdenken über Wendepunkte, wäre da noch einmal an den im Vergleich zu Arendt sehr viel skeptischeren Plessner zu erinnern. Der hat davon gesprochen, dass für die Perspektiven weiterer gesellschaftlicher Entwicklung unser Menschenbild, als das Bild, das wir uns im Prozess gesellschaftlicher Entwicklung von uns selbst machen, von entscheidender Bedeutung ist. Zugleich hat er im Blick auf die Neuzeit gesagt, dass deren Gesellschaften es vermutlich gar nicht mehr wagten, ein solches Menschenbild zu entwerfen. Und er hat in einer frühen Schrift von 1931 zu bedenken gegeben:

„Der Mensch ist dadurch definiert, dass er sich nicht abschließend definieren lässt. Was bleibt ist die ‚aufwühlende‘ Erkenntnis der ‚Unergründlichkeit‘ des Menschen. Er ist unergründlich, weil er seine Gründe immer noch vor sich hat. Was der Mensch ist, das stellt sich immer erst heraus – im jeweiligen Augenblick der Entscheidung. Die Bestimmung ist die Selbstbestimmung. Der Mensch ist das, wozu er sich entschieden haben wird. (...) Die Philosophie muss sich (deshalb) auf die ‚Bodenlosigkeit des Wirklichen‘ einlassen (...) Sie ist (dabei) nicht klüger als die Politik. Beide haben dasselbe Gesichtsfeld, ‚das ins das unergründliche Wohin geöffnet ist, aus dem Philosophie und Politik im wagenden Vorgriff den Sinn unseres Lebens gestalten. Und wenn sich die Philosophie der Politik stellt,‘ dann bemerkt sie, wie schwer es ist, auf der Höhe der Zeit zu sein. Das philosophische Denken ‚ist nie so weit wie das Leben und immer weiter als das Leben‘ (hier zitiert nach Safranski 1999, 146-148).

Dem verworrenen Gegenwärtigen, dem Augenblick der Entscheidung aber, weiche die Philosophie aus. Politik hingegen sei die Kunst des rechten Augenblicks, der günstigen Gelegenheit. Auf den Augenblick komme es an. Plessners Politikbegriff⁷ unterscheidet sich hier klar von dem Arendts, der radikaldemokratisch auf des Zusammenhandeln der Vielen und darüber die Möglichkeit des „Wunders der Politik“ gerichtet ist. Darauf komme ich noch zurück; aber an dieser Stelle meiner Argumentation geht es mir zunächst um unser Welt- und Menschenbild.

Um hier noch einmal auf den Epilog von Bloms Buch über die „bösen Philosophen“ zurückzukommen: Er spricht dort von den Werbebildern, „mit denen wir pausenlos bombardiert werden“ – im Interesse einer systemisch verselbständigten Wirtschaft, die verzweifelt bemüht ist, ihrer inneren Wachstumslogik weiter zu folgen, und uns so atemlos und zeitvergessen als Produzenten und Konsumenten in diese Logik hinein-

⁷ Zu beachten ist, dass der hier von Plessner angezielte Politikbegriff – in einer auf den akademischen Diskurs in Deutschland 1931 gerichteten Schrift – mit Max Weber auf „Politik als Beruf“ gerichtet ist und dass Plessner hier im Feld des Politischen noch Carl Schmitt „als führend vorangegangen“ anführt (Plessner 1981/31, 141), gegen dessen fundamentale Freund-Feind-Unterscheidung allerdings schon mit der Feststellung endet: „Mit der allmählichen Überwindung der Absolutsetzung des eigenen Volkstums, das gleichwohl seinen eigenen Absolutheitsaspekt hat, (...) zivilisiert sich die Politik“ (ebd.).

zuziehen sucht. Und er meint, dass diese Werbung, „die fast ausnahmslos junge, schlanke, reiche und ungeheuer glückliche Menschen“ zeige, solche Bilder im Grunde genommen zu den „religiösen Ikonen“ unseres säkularisierten Zeitalters mache. Die modernen säkularen Nachfolger unserer zutiefst christlich geprägten abendländischen Kultur, so schreibt er,

„fasten nicht mehr, um ihre unsterbliche Seele zu retten – sie halten Diät, versagen sich alltägliche Genüsse, jagen dem Idealbild eines jugendlichen Körpers nach, den sie nie mehr haben werden, fühlen sich dauernd schuldig dafür, dass sie so alt sind, zu schlaff, nicht gut in Form, nicht so, wie sie sein sollten. Die Ikonen unserer Tage zeigen durchtrainierte Körper und per Computer optimierte Modelle anstelle von Heiligen, aber ihre Funktion ist dieselbe geblieben: sie unterminieren den Wert unseres eigenen Lebens, wecken Schuldgefühle, demütigen uns und fordern uns gleichzeitig auf unser Leben einem unmöglichen Ideal zu widmen, einer lebensfernen Vision von ewigem Glück und perfekter Gesundheit, von sonnengebräunter Jugend und inszenierter Eleganz, von Coolness und Reichtum statt kirchlichem Segen“ (a. a. O. 21f).

Gezeichneten, und gewiss nicht überzeichnet, wird so das Bild eines uns beherrschenden Konsummodells. Das „Spiel des Lebens“ (Schirmmacher 2013) entfaltet sich darin als Wettstreit zwischen egoistisch gedachten und gemachten Individuen. Und die scheinen, in den Werbebildern ewig jung, einem Konsumrausch verfallen. Allerdings wird davon gegenwärtig eine wachsende Zahl von Menschen ausgeschlossen - auch in hoch industrialisierten Staaten, die sich heute im Zeichen der Digitalisierung rasant verändern. Man kann dieses Konsummodell schwerlich mit zugleich allenthalben beschworenen Vorstellungen von Nachhaltigkeit zusammenbringen. Und es korrespondiert spannungsvoll mit dem Bild, das wir uns realistischer Weise von uns als Produzenten machen sollten. In der Produktion sind mittlerweile Restrukturierungsprozesse in Permanenz die Grundlage dieses Konsummodells einer verschwenderischen Reichtumsproduktion. Hier wie dort bedroht die rigorose Durchsetzung marktradikaler Vorstellungen Grundlagen menschlichen Lebens. Die immer rigider durchgesetzte Rationalität ökonomischen Handelns - eher eine Form punktuell-strategischer Optimierung in der Tendenz zur Maximierung des zu erwartenden Nutzens aus der Sicht von Wirtschaftsunternehmen – führt zu wachsenden Verunsicherungen der Arbeitenden. Sie tritt, wie Arno Georg, Gerd Peter und andere (2015) gezeigt haben, in einen gegenwärtig schärfer werdenden Widerspruch zu einer anderen Rationalität, nämlich der der Arbeit als produktiver Kooperation von Menschen. Deren Selbstwertgefühl wird bedroht. Psychosoziale Belastungen nehmen zu. Der Kampf um die Anerkennung der Autorität der Arbeit, bzw. um die Logik ihres kooperativen Charakters, prägt so die soziale Wirklichkeit industrieller Produktions- und Dienstleistungsarbeit. Und dieser Kampf wird sich weiter zuspitzen, solange die herrschende radikale Vermarktlichung aller menschlichen Beziehungen weiter forciert und das dem entsprechende gesellschaftliche Konsummodell von uns nicht infrage gestellt wird.

Die systemisch gewordene Entwicklungslogik, die ich so skizziert habe, ist allerdings eine, in der Marktradikalität und Wissenschaftsgläubigkeit, sowie ein beides forcierender politischer Prozess im Rahmen staatlichen wie überstaatlichen Handelns zusammen gehen. Dies muss man sich klar machen, um den „losgelassenen Verzehrungsprozess“, von dem Arendt (1967) im Blick auf die innere Logik wissenschaftlichen Denkens seit Beginn der Neuzeit und unbeschadet der Grundlagenkrise der Wissenschaft spricht, in seinem vollen Umfang zu begreifen. Enzensberger (2002, 273) hat, weiter zuspitzend die Behauptung riskiert, dass heute „die avancierteste Wissenschaft zur zeitgenössischen Form des Mythos geworden“ sei. André Gorz (2004) schließlich hat in Bezug auf die unsere Welt durchdringend prägende Kapitalform und eine ihr entsprechende herrschaftlich gedachte Wissenschaft geschrieben, ihnen hänge

„der Traum einer äußersten Grenzenlosigkeit an, einer Phantasie von Freiheit als der völligen Befreiung von aller Stofflichkeit, von der Natur. Dieser Traum des Kapitals wird zum Alptraum für all das und all diejenigen, wovon sich das Kapital zu befreien sucht, den Planeten und seine Bewohner.“

Eine radikale Herrschaftskritik, auf die etwa Frieder O. Wolfs (2002) „radikale Philosophie“ gerichtet ist, kann nicht einfach kritisch auf das Kapitalverhältnis zielen. 8 Die Herrschaftsbeziehungen in den Geschlechterverhältnissen – zentrales Thema in Christa Wolfs (2000 a und b) Cassandra-Projekt – wie auch in unserem Verhältnis zur Natur (Winterfeld 2006) müssen hinzu kommen.

Rüdiger Safranski schließlich (1986, 16f) hat – vor solchem philosophischen wie sozialwissenschaftlichen Hintergrund, den er allerdings, vor allem sozialwissenschaftlich nicht näher analysiert – schon in der Einleitung zu seinem Buch über „Arthur Schopenhauer und die wilden Jahre der deutschen Philosophie“ davon gesprochen, dass seit den Zeiten der Aufklärung, in denen die klassische deutsche Philosophie die Lust entdeckt habe, ein Ich und der Schöpfer seiner/unserer Welt zu sein, die Angst vor dem Umzingelt sein durch das gewordene getreten sei. Damit - und philosophisch mit dem Denken der Postmoderne, in dem Geschichte wieder zu einem offenen, kaum durchschau- und gestaltbaren opaken Vorgang geworden sei, so sein Nachdenken im Anschluss an Nietzsche (Safranski 2000) – seien wir dann in der Gegenwart angekommen. Zu fragen bleibt hier mit Arendt, ob man in solcher Lage im tief sinnigen philosophischen Nachsinnen verharren will. Es stellt sich aber auch die Frage, was den in solcher Lage nicht nur bei Philosophen augenscheinlich recht verbreiteten, bisweilen resignativen Gleichmut bedingt, der das „Weiter-so“ des herr-

8 Wolf fordert als Philosoph, aber Arendt durchaus ähnlich, zum Philosophieren und zum Politisieren auf. In den späteren Thesen zu seinem „Manifest“ von 2002 (Wolf 2012b) betont er, dass seine „radikale Philosophie „bewusst und explizit Wahrheitspolitik“ betreibe, indem sie eine „zunehmende Rückbindung kritischer Einzelwissenschaften an Philosophie“ kritisch mit vollziehe „und dafür an der Aktualisierung der Konzepte der emanzipatorischen Linien der philosophischen Tradition“ arbeite (a. a. O. 120). Radikale Philosophie sei so, „eine intellektuelle Tätigkeit, die vom Selberdenken jedes Menschen ausgeht und dessen Stärkung zum Ziel hat“ (a. a. O. 123).

schenden Politikbetriebs befördert. Und zu fragen ist schließlich auch, ob sich nicht gegenläufig dazu neue gesellschaftspolitische Auseinandersetzungen ankündigen und woran sich diese entzünden.

3. Handelnde, „Behandelte“ und Beobachter im „losgelassenen Verzehrungsprozess“

Hans Magnus Enzensberger hat, in einer eher beiläufigen Bemerkung im Zuge seiner Reflexionen über „die Elixire der Wissenschaft“ geschrieben, dass nach wie vor zu gelten scheine, „dass es Jahrzehnte dauert, bis im Betrieb der Sozialwissenschaften der Groschen fällt“ (a. a. O. 69). Kurz darauf hat er dann mit der leichten Feder des Schriftstellers und Intellektuellen dazu angesetzt, den Sozialwissenschaften mit einem Vorschlag zum Verständnis der funktionellen Differenzierungen unserer heutigen Gesellschaft ein wenig auf die Sprünge zu helfen. Er unterscheidet vier Klassen:

- (1) Die erste ist aufsteigende Klasse der Chamäleons, die ganz oben in der digitalen Gesellschaft rangieren. Dies sind dynamische Worcoholics in den Sphären von Wirtschaft und Wissenschaft, die allerdings mit der materiellen Produktion unmittelbar kaum mehr zu tun haben. Sie sind vielmehr deren Organisatoren und größte Profiteure – von der Finanzwirtschaft über die verschiedensten Agenten, Vermittler und Consultants bis hin zu den Softwareentwicklern und – Unternehmern.
- (2) Die zweite Klasse ist die der Igel, die gerade ihr Mangel an Flexibilität auszeichnet. Hier geht es um das Funktionärswesen in Behörden, Parteien, Verbänden, die „vielgeschmähte Bürokratie, „die sich bisher allen Veränderungen der Arbeitsgesellschaft gegenüber als resistent erwiesen“ habe.
- (3) Die dritte ist die der Biber, die der voraussichtlich weiter schrumpfenden Arbeitenden in den klassischen Produktionssektoren, die durch Automatisierung, Rationalisierung und Auslagerung in Niedriglohnggebiete weiter schrumpfen werde.
- (4) Eine vierte Klasse schließlich könnte man aus seiner Sicht als wachsende Unterklasse definieren, wenn dieser Begriff nicht allzu pauschal wäre. Und lakonisch stellt er weiter fest: „ein Totemtier für sie lässt sich nicht angeben, aus dem einfachen Grund, dass die Natur keine überflüssigen Arten kennt“ (a. a. O. 92ff).

Das ist sehr holzschnittartig. Neuere sozialwissenschaftliche Milieustudien, die an Pierre Bourdieus „feine Unterschiede“ anschließen (Bourdieu 1982), sind zum Beispiel ungleich differenzierter, weil sie z.B. auch darüber informieren, welche politischen Präferenzen sich in welchen Milieus herausbilden und längerfristige Veränderungsprozesse abbilden können – und sie sind wohl begründet. Auch kann man Enzensbergers Kategorisierung gewiss manche Pauschalisierungen vorwerfen - z.B. weil man in Parteien und Verbänden sicherlich so manche Zeitgenossen findet, die sich nicht einigeln, sondern eher wie der berühmte Hamster im Hamsterrad damit abmühen, die ablaufenden gesellschaftlichen Prozesse gestaltend zu beeinflussen;

oder weil auch hier Chamäleons anzutreffen sind, wie der Wechsel von Funktionsträgern in die Sphäre der Wirtschaft immer wieder belegt. Man kann jedoch kaum bestreiten, dass Enzensbergers Unterscheidung dieser vier Klassen gleichwohl gemein erhellend ist.

Ich möchte im Folgenden im Blick auf den politischen Prozess der modernen Gesellschaften eine weitere Unterscheidung in drei Kategorien vorschlagen. Es sind dies:

- (1) Die politisch Handelnden, also vorzugsweise diejenigen die „Politik als Beruf“ (Weber 1992) betreiben - unter ihnen die eher zahlenmäßig wenigen „Macher“ und die zahlreicheren Hinterbänkler und „Abnicker“ (Bülow 2010), dann aber auch noch diejenigen, die den Machern als Spindoktoren oder Mitarbeiter von Think Tanks zuarbeiten. Letztere hat Arendt (1971) als eine neue Gruppe identifiziert, aus der heraus Viele die Prozesse von Selbsttäuschungen, Täuschungen und Lügen in der Politik besonders wirkungsvoll vorangetrieben hätten.
- (2) Dagegen gibt es die ungleich größere Gruppe derjenigen, die als Wähler, Adressaten, vor allem aber Objekte von Politik gewissermaßen die im politischen Prozess „Behandelten“ ausmachen. Gemäß der Verfassungen unserer Gesellschaften haben wir es hier mit dem Souverän zu tun. Für den aber, sind in unserer Gesellschaft so gut wie keine sozialen Räume zu eigenem politischem Handeln vorgesehen. Die Bürger als „Behandelte“ sollen sich vielmehr darauf beschränken alle vier Jahre sein Kreuz auf dem Wahlzettel zu machen. Aber sie werden allwöchentlich repräsentativ befragt und so auf statistisch messbare Durchschnittreduziert, in denen sie sich wiedererkennen sollen und die den politisch wirklich Handelnden den Umgang mit ihnen als dem „Bürger draußen im Lande“ erleichtern sollen.
- (3) Als drittes schließlich gibt es noch die relativ kleine Gruppe der professionellen Beobachter, von den inzwischen eher rar gewordenen Intellektuellen über die wissenschaftlichen Beobachter, unter denen manche Politologen bisweilen eher an Kaffesatzleser erinnern, bis zu den Journalisten – von den eher wenigen, die in ernst zu nehmender Weise investigativ recherchieren und berichten bis zu den vielen, die mit einer Art „Politainment“ den herrschenden Politikbetrieb begleiten und den von ihm „Behandelten“ vermitteln. Und zugleich befördern sie so ein Politikverständnis, das immer mehr einschrumpft auf isolierte Probleme und vermeintliche Problemlösungen, für die, rigoros personalisierend, einzelne Politiker als Problemlöser angeboten werden.

Ich räume gerne ein, dass auch diese Kategorisierung nicht frei von Pauschalisierungen ist. Vor allem darf man nicht unerwähnt lassen, dass es hinter den Prozessen, in denen diese drei Gruppen ihre je spezifische Rolle spielen, noch einen tatsächlichen politischen Aushandlungsprozess zwischen den Angehörigen der Eliten aus Wirtschaft und Politik gibt, der eher abgeschattet jenseits des öffentlichen politischen Raums stattfindet. Andererseits denke ich, dass auch meine Unterscheidung eine aufklärende Funktion hat. Unter anderem macht sie erklärlich, dass die vorherrschende Verkürzung und Verzerrung des Verständnisses von Politik in Zeiten, in denen sich wachsende Problemwolken auf türmen, erheblich dazu beitragen kann, dass

dann die Stunde der „großen Vereinfacher“ mit ihren immer gleichen Versprechen schlägt. Es ist dann nicht erstaunlich, dass größere Teile des Wahlvolks - vornehmlich die, die von den gesellschaftlichen Fortschrittsversprechen „abgehängt“ worden sind, denen also deren Ikonen zunehmend unwirklich oder unerreichbare Versprechen zu werden scheinen – ihnen gegenüber höchst anfällig sind. Den so gerne beschworenen „mündigen Bürger“ versucht man ja tatsächlich durch einen verzerrenden und inhaltlich ausgedörrten politischen Prozess zum Objekt oberflächlicher, oft auch bewusst manipulativer Meinungsbildung zu machen – einerlei ob absichtsvoll oder nur gedankenlos. Wachsende Ängste angesichts von wachsender allgemeiner Unsicherheit und dann öffentlich ggf. besonders akzentuierte Bedrohungen tragen dazu bei, dass WahlbürgerInnen sich als Teil einer homogenen bedrohten Masse fühlen, die nach besserer Führung sucht. Die Stunde der „Alphatiere“ kann anbrechen, das Wechselspiel von „Masse und Macht“ (Canetti 1980) beginnen. Und „die Bewirtschaftung der menschlichen Ängste“ hat schon immer „zu den bedeutendsten Quellen der Macht von Menschen über Menschen gehört“ (Elias 1982, 57).

Zugegeben, das ist sehr holzschnittartig formuliert. Die soziale Wirklichkeit ist ungleich vielschichtiger. Und sie ist, sofern die hier dargelegten philosophischen und anthropologischen Grundannahmen stimmen, überhaupt nur denkbar, wenn es auch Kooperation und Zusammenhandeln gibt, wie sie dem Wesen des Menschen entsprechen. In der Arbeitswelt liegen die Rationalitäten von Verwertung und von Kooperation im Widerstreit (Katenkamp u.a. 2016) – und dabei zeigt sich, dass die Wertrationalität der Wirtschaft an Kooperation als ihrer Grundlage unlösbar gebunden ist. Und wir alle müssen als empathiebegabte und –bedürftige Wesen zunächst einmal eine Primärsozialisation durchlaufen, die uns zum mindesten basal instandsetzen muss, als gesellschaftliche Individuen zu agieren. Solche Handlungsfähigkeit mag dann im Sozialen Raum beschädigt und im politischen systematisch restringiert und verzerrt werden. Sie mag in der Sphäre von Arbeit und Wirtschaft derzeit in wachsendem Maße bedroht sein. Jedenfalls aber kommt keine Gesellschaft ohne sie aus; und die gesellschaftlichen Individuen kommen nicht umhin, um die stetige Sicherung und Wiederherstellung ihrer Handlungsfähigkeit zu ringen.

Auf die aktuelle Lage, so wie ich sie oben umrissen habe, hin betrachtet: Wir erleben 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 spiele. Dass sie im Herbst 2015 massenhaft entstehen konnte, ist deshalb auch Ausdruck der tiefgreifenden, technologisch induzierten Veränderungen unserer digitalisierten Welt. 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. Damit wäre öffentlich und politisch angemessen umzugehen. Und sicher ist, dass nicht nur die populistischen, rückwärtsgewandten und zutiefst reaktionären vorgeblichen Lösungsangebote, sondern auch das immer noch vorherrschende lineare Fortschrittsdenken alles andere als angemessen sind.

Man ist an dieser Stelle versucht, nach der Rolle der Intellektuellen zu fragen. Enzensberger (1994, 382) hat wohl Recht mit der Behauptung, dass die moderne Figur des Intellektuellen mit Beginn der Aufklärung in Frankreich erfunden wurde und dass dafür Namen und Adresse angegeben werden können: Monsieur Denis Diderot, Rue Taranne, Paris. Weiterhin meint er, dass sich von hier aus auch der Prozess der Vergesellschaftung der Figur des Intellektuellen nachzeichnen lasse. Zu diesem nachzuzeichnenden Bild gehört, dass Diderot zu seiner Zeit sehr klar gesehen hat, dass die Aufklärung bereits in den Vororten von Paris endete, wie er in einem seiner Briefe an Sophie Volland geschrieben hat. Dazu gehört aber auch, dass er dessen ungeachtet, deren Fahne lebenslang stets hochgehalten hat. Es mag nun, wie Blom (a. a. O. 25) schreibt, so scheinen, dass Diderot und Holbach „die Schlacht um die Nachwelt verloren haben“. Dennoch bietet sich den heutigen Intellektuellen ein durchaus anderes Bild der sozialen Wirklichkeit dar. Der Krieg „um die Träume unserer Zivilisation, die so viel großzügiger, luzider und humaner sein könnte, als sie heute ist“ (ebd.) tobt weiter. Das Denken der Aufklärung hat sich verbreitet. Die jüngsten sozialen Bewegungen vom Maghreb über Südeuropa und die USA (Occupy Wallstreet), bis nach Istanbul oder Rio de Janeiro zeigen, wie weit es über die Vorstädte von Paris hinausgekommen ist.

Auch am Bild des Intellektuellen wurde seither recht unterschiedlich weitergezeichnet. In der Tradition des hegelmarxistischen Denkens mit seinen darin noch fortgeführten geschichtsmetaphysischen Vorstellungen gibt es die Figur des „organischen Intellektuellen“ (Gramsci), also desjenigen, der gewissermaßen eine Symbiose mit dem Proletariat eingeht, das als aufstrebende Klasse die Befreiung der Menschheit verbürgen soll. Für Lenin hingegen, einen anderen bedeutenden Repräsentanten dieser Denktradition, waren die Intellektuellen aus der Perspektive seiner Kaderpartei eher unsichere Kantonisten. Jacques Rancière (2002) hat schließlich in der jüngeren Vergangenheit sehr zu Recht betont, dass wir es schon im Denken von Marx mit dem Proletariat als revolutionärem Subjekt mit dem „Name(n) der ‚Klasse, (zu tun haben), die keine ist“, und der in Marxens „Meta-Politik als der Name des Wahren der politischen Illusion selbst galt“ (a. a. O. 100). Hegelisch gesprochen handelt es sich hier also um eine Negation der empirisch zu Marxens Zeit vorfindbaren Klassen, von denen keine dessen theoretischem Konstrukt wirklich entsprochen hat. Foucault, wie

Rancière aus marxistischen Denktraditionen kommend, hat daher für unsere Gegenwart von der Figur des „spezifischen Intellektuellen“ gesprochen. Er unterscheidet ihn vom „universellen Intellektuellen“. Stammte letzterer vom aufgeklärten Juristen ab, so dieser vom Wissenschaftler, Experten, Atomwissenschaftler, Genetiker, Informatiker, Pharmakologen usw. „Ärzte ohne Grenzen“ etwa würden diesem Bild entsprechen. Foucault sieht diesen Typus durch drei Merkmale definiert: seine Klassenzugehörigkeit, seine je spezifischen Lebens- und Arbeitsbedingungen und durch den besonderen Charakter, den eine „Politik der Wahrheit“ in unseren Gesellschaften hat. Der spezifische Intellektuelle ist so in einen Kampf um die Wahrheit involviert; und dabei geht es aus Sicht Foucaults bekanntlich nicht um „ein Ensemble wahrer oder falscher Dinge“ sondern um das „Ensemble der Regeln, nach denen (in einer gegebenen Gesellschaft oder Epoche H. M.) das Wahre vom Falschen geschieden und das Wahre mit spezifischen Machtwirkungen ausgestattet wird.“ (Foucault 1977, 52f) Und in eben diesem Sinne besteht für Foucault die Wahrheit der Philosophie darin,

„durch die historische Analyse das, was als wahr gilt, in seiner Selbstverständlichkeit aufzubrechen, um den Menschen zu befreien und ihn zu ermutigen, sich zu einer ‚Denkweise‘ vorzuwagen, die bisher unserer Kultur unbekannt ist“ (Foucault 1971, 408).

Die Frage nach der Figur des Intellektuellen führt von hier aus zu philosophischen Überlegungen zurück, die ich zu Beginn dieses Essays angestellt habe. Denn im Sinne dieses letzten Zitats ginge es wieder um Herausforderungen, denen die spezifischen Intellektuellen – noch einmal mit Elias formuliert - angesichts einer neuen Situation gegenübersehen, die es so in der Menschheitsgeschichte noch nicht gegeben hat, und in der wir selbst den weiteren Fortgang des Prozesses der Zivilisation in der Tat massiv gefährden können. Wir sind in ihr zugleich - wenn wir an das evolutionäre Denken der radikalen französischen Aufklärer an knüpfen, auf das wir heute in nahezu jedem zweiten Dokumentarfilm zur Geschichte unserer Erde und der Entwicklung des Lebens auf ihr gestoßen werden - mit der Abgründigkeit unserer menschlichen Existenz konfrontiert. Sie ist evolutionär bedingt und in dem Sinne auf uns Heutige gerichtet; sie ist zukunfts offen und Scheiternsdrohungen ausgesetzt. Camus „Mythos des Sisyphos“ kann einem da durchaus in den Sinn kommen. Und das wird uns umso bewusster, wenn wir unsere Augen vor einem anwachsenden „Elend der Welt“ (Bourdieu 1997) und sich seither höher auftürmenden „Problemwolken“ (Zinn) nicht verschließen. Und wenn wir dies nicht tun, dann kommen wir nicht umhin, kantisch formuliert, den Mut aufzubringen, uns unseres eigenen Verstandes zu bedienen – sei es als Intellektuelle, sei es als Angehörige gesellschaftlicher Eliten, sei es als Menschen, die einfach der Menge der Vielen zugehörig sind. Und wenn wir uns so unseres eigenen Verstandes bedienen, dann überschreiten wir meine holzschnittartige Unterscheidung von Handelnden, „Behandelten“ und Beobachtern. Uns könnte dann bewusst werden, dass Arendts kategorischer Imperativ, „die Menschen zu handelnden Wesen zu machen“ an jeden von uns gerichtet und ihm nur zu entsprechen ist, wenn wir alle zu handeln Beginnen. Wir könnten die Alternativlosigkeit des „Selbertuns“ als Zusammenhandeln erkennen. Und dass diese Alternative uns offen steht, ist in den neuen sozialen Bewegungen sichtbar geworden, die sich in den

Jahren 2010 bis 2012 entwickelt haben (Martens 2016, 68-103). Sie sind in der jüngeren Vergangenheit nur mit denen von 1968 und, in Osteuropa, von 1989 vergleichbar (Roth 2012). Wir müssen uns also nur klar machen, dass wir anderenfalls - sofern wir also nicht selbst über unsere Lage nachzudenken und dann zu handeln beginnen – getriebene eines losgelassenen Verzehrungsprozesses bleiben werden, in dem wir wie Schlafwandler einigen Alphetieren als vermeintlichen Heroen folgen, während uns einige kluge Beobachter wie stoische Agnostiker dabei zusehen. Wenn die Zeitdiagnosen prominenter Beobachter zutreffen, die ich voranstehend herangezogen habe, haben wir – und nicht nur die wenigen Philosophen unter uns – also keine Alternative dazu, uns „zu einer ‚Denkweise‘ vorzuwagen, die bisher unserer Kultur unbekannt ist“.

4. Mit dem Denken der radikalen Aufklärung zum „Selbertun“ in unseren Zeiten des Epochenbruchs

Wenn Bloms These vom „vergessenen Erbe der Aufklärung“ zutrifft und wenn die Geschichte des Salons des Baron d' Holbach so „zu einer Art Geisterschiff der Philosophiegeschichte geworden“ ist (Blom 2010, 12), dann heißt das zugleich, dass wir heute immer noch am Beginn der im 18. Jahrhundert in Europa neu einsetzenden Aufklärung stehen. Nimmt man dann noch die Einsicht von Elias hinzu, dass wir heute nach einem langen Prozess der Zivilisation, „am Ende eines Weges angelangt“ sind und uns „in einer Situation ohnegleichen, in einer Lage (wiederfinden), die es noch nie zuvor in der Entwicklung der Menschheit gegeben hat“, dann sind die Herausforderungen, mit denen wir es zu tun haben, in der Tat immens. Und wenn man sich angesichts dieser Herausforderungen von Diderots Ideen eines monistischen Materialismus leiten lässt, also eines Denkens, das „auf die Fundamente des abendländischen Denkens“ zielte (a. a. O. 13), gelangt man philosophisch zu einem Bild des Menschen, nachdem sich auch dessen Natur im Ergebnis eines sinnlosen und von Zufälligkeiten bestimmten Evolutionsprozesses „durch starke und blinde Leidenschaften (ausdrückt, die) die eigentlichen Antriebskräfte des Daseins“ sind. Die europäische Postmoderne hat hier, beginnend mit Nietzsche – anknüpfend an „Schopenhauer als Erzieher“ (Nietzsche 1981) –, den Grund gefunden, mit dem Emanzipationsversprechen der europäischen Aufklärung zu brechen. Den Aufklärern um Diderot und den Baron d' Holbach herum hingegen war zwar klar, dass die Vernunft schwächer sei als die Passion und „immer an zweiter Stelle“ stehe; sie haben aber zugleich darauf gesetzt, dass sich

„gerade aus der Sinnlosigkeit der Existenz von *homo sapiens* (...) eine Ethik gewinnen (lasse). Nur so können unsere Flucht vor Schmerzen und unsere Suche nach Genuss zum Anfang einer gemeinsamen Geschichte werden, denn sie führen zu der Einsicht, dass kein Mensch eine Insel ist, dass unsere Empathie ebenso stark ist wie unser Überlebenstrieb, dass wir nur durch Solidarität bestehen und sozial zielführende Lebensweisen finden können“ (Blom a. a. O. 24).

Nun gilt aber im Blick auf die bisherige Evolutionsgeschichte auch Arendts Satz, dass das Neue immer der unwahrscheinliche Fall ist. Und wenn man dann sagen kann, dass „der entscheidende sozialkognitive Schub“ im Prozess der Menschwerdung, dem Tomasello in seinen einfallsreichen Versuchsanordnungen zur Klärung der Entstehung des menschlichen Sprachvermögens nachgegangen ist,

„im Erwerb der Fähigkeit, sich auf einen anderen kommunikativ so einzustellen, dass beide durch die gestische Bezugnahme auf und Nachahmung von etwas in der objektiven Welt ein gemeinsames Wissen aufbauen und kooperativ dieselben Ziele verfolgen können“ (Habermas 2013, 170),

dann ist auch dies ein solcher, evolutionär unwahrscheinlicher Fall gewesen. Tomasello operiert Habermas zufolge mit seinen Versuchen

„gewissermaßen am Ursprungsort der Werkzeugherstellung, der symbolischen Kommunikation und der gesellschaftlichen Normierung von Handlungen“ oder, hegelisch formuliert, er nähert sich der „Quelle des objektiven Geistes“ (ebd.).

Aber wir stehen dann auch immer noch vor der Frage, ob und wie wir über diesen Ursprung einen nächsten, entscheidenden Schritt hinauskommen. Für Blom bestünde er, anknüpfend an die radikalen französischen Aufklärer darin, dass wir - angesichts unserer Bedingtheit durch die später von Tomasello entdeckte geteilte Wir-Intentionalität – erkennen, „dass wir nur durch Solidarität bestehen und eine sozial zielführende Lebensweise finden“ müssen. Dieses Neue aber wäre eine in abgestuften Formen stabil entfaltete demokratische Organisation des Zusammenhandelns in Gemeinschaft und Gesellschaft auf Basis geteilter Wir-Intentionalität. In ihr müsste, die Formen repräsentativer, parlamentarischer Demokratie erweiternd, Demokratie zur Lebensform gemacht werden. Es ginge um einen Entwicklungsschritt, der das Uralte der nach innen hierarchisch strukturierten und nach außen von Feinden umgebenen Horde mit den Alphetieren an der Spitze hinter sich ließe. Gegen das Festnageln auch noch der vorgeblich „fortgeschrittensten“ Gesellschaften auf die vormenschlichen, natürlichen Bedingtheiten der Primatengruppen, die unsere Vorfahren waren – oder gar den drohenden Rückfall in autoritäre oder gar diktatorische Herrschaftsstrukturen, die nach innen die Homogenität einer Gemeinschaft herstellen und nach außen vor möglichen oder behaupteten Feinden schützen sollen – ginge es immer noch und immer wieder darum, unseren Platz „in der Natur als hochintelligente, emphatisch veranlagte Primaten“ endlich unseren Möglichkeiten entsprechend angemessen zu gestalten.

Als heute lebende gesellschaftliche Individuen werden wir den krönenden Abschluss einer solchen Entwicklung sicherlich nicht mehr erleben – so wenig wie dies die vorausdenkenden Individuen in den uns vorausgegangenen Generationen. Aktuell sind wir vielmehr gerade wieder mit der Gefahr der Reaktivierung des Modells der Verfeindung homogener, hierarchisch strukturierter Gruppen gegeneinander konfrontiert. Und auch Spätere werden mit dieser Gefahr vermutlich immer wieder leben müssen. Plessner, der unsere evolutionären Bedingtheiten bei der Entwicklung seiner Philosophischen Anthropologie ja sehr genau im Blick hatte, ging bekanntlich davon aus,

dass gesellschaftliche Ordnungen sich immer durch Über- und Unterordnung ausgezeichnet haben und weiterhin auszeichnen werden. Und seine Analyse unserer „exzentrischen Positionalität“ (Plessner 1928/75) führt uns vor Augen, dass wir uns als einzelne gewissermaßen spontan als Zentrum unserer Welt begreifen, wohl bemerkend, dass wir für alle Anderen irgendwo an deren Peripherie angesiedelt sind. Die geteilte Wir-Intentionalität, die Tomasello später entdeckt hat, schließt also Wettstreit, Konkurrenz und Kampf um unsere Positionen in einer gemeinsam geteilten Welt immer mit ein. Mit einem Paradies auf Erden dürfen wir also nicht rechnen.

Aber wenn wir auf das Handeln herrschender Eliten schauen - das doch immer wieder von einer bornierten, interessenorientierten Sicht auf unsere Lebenswelt geprägt ist, deren sich ihre Angehörigen in Zirkeln jenseits des Lichts der Öffentlichkeit stets von Neuem vergewissern -, haben wir dann, bei sorgfältiger Abwägung der Bedingungen unserer Existenz, eine Alternative dazu, auf das Neue einer Demokratie als Lebensform hin zu leben und zu arbeiten? Müssen wir uns nicht vielmehr als je einzelne, gesellschaftlich bedingte Individuen fragen, was wir zu deren Durchsetzung beitragen können? Und dabei ist es nicht entscheidend, ob wir in unserer Gegenwart politisch Handelnde (vornehmlich also als Berufspolitiker) sind, ob wir als Teil der Menge der Vielen vornehmlich Adressaten oder Objekte solchen Handelns sind, oder ob wir in der privilegierten Rolle professioneller Beobachter den weiteren Fortgang des historischen Geschehens analysieren und kommentieren. Denn wir alle werden mit den Resultaten dieses Geschehens leben und im Falle kommender Katastrophen leiden oder auch sterben müssen. Wir können uns also letztlich nie nur als Zuschauer zu den menschengemachten Prozessen gesellschaftlicher Entwicklung verhalten. Allenfalls können wir sagen, dass wir je nach unserer Stellung innerhalb unserer Gesellschaft und in Abhängigkeit von unserem Alter unterschiedliche Handlungsmöglichkeiten haben werden – wobei gesellschaftspolitisch einflussreiches Handeln wohl immer wieder vornehmlich als Zusammenhandeln erfolgen muss.

Für mich persönlich mag da gelten, dass ich – nun schon einige Jahre nach dem Ende meiner Erwerbstätigkeit – engere Forschungsbezüge zu meinen langjährigen arbeitspolitischen Themen allmählich zu verlieren beginne. Ich bleibe aber arbeitspolitisch aktiv, und ich erlebe es zudem derzeit als Vorteil, dass ich nun über gewachsene Spielräume verfüge mein arbeitspolitisches Handeln nicht nur grundlagentheoretisch sondern auch philosophisch zu fundieren. Dabei beobachte ich an mir freilich auch, dass mit fortschreitendem Alter die Neigung zunimmt, mehr Zeit darauf zu verwenden, grundlegender zu reflektieren – auch im Hinblick auf die eigene Biographie. Und dennoch gilt: solange man lebt, kann man sich nie zu zur Welt und zu sich selbst und seinem eigenen Leben darin nur als Beobachter verhalten. Der Schriftsteller Günter Grass wird hier für mich wohl immer vorbildlich sein. Er verfügt auch noch in seinem letzten, posthum veröffentlichten Buch (Grass 2015) über den Blick eines scharfen Beobachters, der mit seinen schriftstellerischen Möglichkeiten immer noch darum bemüht ist, seine Leser zum praktischen Handeln zu motivieren. Zwischen dem Prosatext „Vogelfrei sein“ und dem letzten Gedicht „Vonne Endlichkeit“ schafft er es, diese letzten Rückblicke, und Gedanken, da ihm „die Welt mit ihren Kriegen

und Koleteralschäden“ fast schon entgleitet, so zu formulieren, dass man merkt: während „über allem des Herbstes Mundgeruch wabert“, hat der noch immer einen scharfen Blick. Er weicht nirgends der Härte dieses Lebens aus, spricht aus „Was Tatsache ist“, weiß auch im Rückblick, dass er „unbelehrbar weit links von allem und mir“ steht, spürt noch einmal bis in die letzten Winkel der Erinnerungen und des verbliebenen „Jetzt“ dem Gefühl des prallen Lebens nach, bringt so unseren Hunger nach Leben zum Ausdruck und schafft es dabei immer noch und immer wieder auch vergnüglich zu schreiben!

„Weit links von allem und mir“, das kann man ja so interpretieren, dass es dem eigenen Handeln kaum gelingen will, dem vorauseilenden Denken zu folgen. Und so sieht man, wie, in den Worten von Grass, der Fortschritt eine Schnecke ist. Etwa als er bei der Bundestagswahl 1972 die Sozialdemokratie unterstützte – wegen der Ostpolitik, aber sicher auch, weil Willy Brandt damals den Versuch verkörperte, die Demokratisierung der Demokratie in kleinen Schritten voranzubringen. Und zwischen „radikaler Demokratie“, von der wir in den 1970ern wenigstens einen schwachen Hauch gespürt haben, und „Elitenherrschaft“, die heute angesichts des begonnenen „Sinkfluges des Adlers“, den Immanuel Wallerstein (2004) für das US-amerikanische Empire konstatiert hat, ihren Selbsttäuschungen erliegend rigider, und unter den Zwängen zur Entscheidung schneller zur Lüge bereit daherkommt, stehen wir doch ziemlich ratlos da – und viele eben „belämmert“ wie die Schafe in der Herde. Helmut Schmidt, ganz Pragmatiker ohne Brandts Charisma, war da am Ende des sozialdemokratischen Jahrzehnts noch eine Verkörperung von Max Webers „Politik als Beruf“ vor der man Respekt haben konnte – auch wenn man sich damals bisweilen in heftiger Gegnerschaft sah. Heute begegnet man solchen Politikern eher seltener. Vor allem aber war die Politik der Eliten in den 1970er Jahren noch nicht so getrieben von den Dynamiken multipler Krisenentwicklungen wie heute. Die Spirale von „Selbsttäuschung, Täuschung, Lüge, Ideologisierung und Wirklichkeitsverlust“, von der Arendt in ihrem Aufsatz über die Lüge in der Politik spricht, war noch nicht so heftig in Gang gesetzt wie heute im Zeichen des „Weiter-so“ der neoliberalen TINA-Politik. Und dagegen hilft nur das „Selbertun“. Das heißt nicht, dass wir nicht auch weiterhin Berufspolitiker benötigen, aber es bedeutet, dass deren Handlungsspielräume ganz entscheidend davon abhängen werden, ob es uns gelingt über unser Zusammenhandeln den öffentlichen Raum des Politischen nachhaltig zu verändern. Bernie Sanders ist im jüngsten Wahlkampf in den USA ohne Occupy Wallstreet überhaupt nicht zu denken. Und dass Berufspolitiker wie er tatsächlich gewählt werden könnten, bedarf sicherlich weiterer Bewegung „von unten“; dass sie dann als gewählte Politiker eine andere Politik vorantreiben können aber mit Sicherheit auch.

Ausgewählte Literatur:

- Adler, F.; Schachtschneider, U. (2010): Green New Deal, Suffizienz oder Ökosozialismus? Konzepte für gesellschaftliche Wege aus der Ökokrise, München
Arendt, H. (1967): Vita Activa oder vom tätigen Leben, München (dt. Erstausgabe 1961)

- (1971) Lying in Politics, in: New York Review of Books, 18. 11. 1971, Nachdruck in: Vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik, Heft 3/2004, S. 3-18
 - (1979): Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen, München
 - (1993): Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass, Hg. Von U. Ludz, München-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
- Bloch, E. (1963): Tübinger Einleitung in die Philosophie, Frankfurt am Main
- Blom, P. (2010): Böse Philosophen. Ein Salon in Paris und das vergessene Erbe der Aufklärung, München
- Bourdieu; P. (1982): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt am Main
- (1997): Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft, Konstanz
- Bülow, M. (2010): Wir Abnicker. Über Macht und Ohnmacht der Volksvertreter, Berlin
- Camus, A. (2011): Der Mythos des Sisyphos, Reinbeck bei Hamburg, 13. Auflage in Neuübersetzung
- Canetti, W. (1980): Masse und Macht, Frankfurt am Main
- Castel, R., (2000): Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit, Konstanz
- Crouch, C. (2008): Postdemokratie, Frankfurt am Main
- Das Magazin (2001) Mensch oder Roboter – wem gehört die Zukunft? Antworten auf Bill Joy, Schwerpunktthema einer vom Wissenschaftszentrum NRW organisierten Debatte in Heft 1/2001,
- 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. (1980): Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 7. Auflage (Erstveröffentlichung 1969), Frankfurt am Main
- (1982): Die Einsamkeit der Sterbenden, Frankfurt am Main
 - (1985): Humana conditio. Beobachtungen zur Entwicklung der Menschheit am 40. Jahrestag eines Kriegsendes (8. Mai 1985), Frankfurt am Main
- Enzensberger; H. M.(1994): Diderots Schatten, Frankfurt am Main
- (2001): Putschisten im Labor,. Über die neueste Revolution in den Wissenschaften, in: Der Spiegel 23, 2001, S.216-222
 - (2002): Die Elixiere der Wissenschaft. Seitenblicke in Poesie und Prosa, Frankfurt am Main
- Foucault, M. (1974): Die Ordnung der Dinge, Frankfurt am Main
- (1977): Wahrheit und Macht. Interview von Alessandro Fontana und Pasquale Pasquino, in: Dispositive der Macht, Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin
- Georg, A.; Peter, G. unter Mitarbeit von U.- Dechmann, O. Katenkamp, c: Meyn; A. Peter (2015): Selbstwertgefühl. Psychosoziale Belastungen in Change-Management-Prozessen, Hamburg
- Gorz, A. (2004): Wissen. Wert und Kapital. Zur Kritik der Wissensökonomie, Zürich
- Grass, G. (2015): Vonne Endlichkeit, Göttingen
- Habermas, J. (1962): Strukturwandel der Öffentlichkeit, Frankfurt am Main
- (2011): Merkels von Demoskopie geleiteter Opportunismus, in: Süddeutsche Zeitung vom 07.04. 2011
 - (2013b): Bohrungen an der Quelle des objektiven Geistes. Hegelpreis für Michael Tomasello, in: ders. (2013):Im Sog der Technokratie, Berlin, S. 166-173
- Horkheimer, M. ; Adorno. T. W. (1947): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Amsterdam

- Katenkamp, O.; Dechmann, U.; Georg, A.; Guhlemann, K.; Martens, H.; Maylandt, J.; Meyn, C.; Peter, G.; mit einem arbeitsrechtlichen Beitrag von Wolfhard Kohte (2016): Betriebsratshandeln zwischen Prävention und Innovation – eine empirische Bestandsaufnahme der aktuellen Anwendungspraxis der §§ 90/91 BetrVG in Restrukturierungsprozessen (im Erscheinen)
- Krugman, P. (2009): Die neue Weltwirtschaftskrise, Frankfurt/New York
 - (2011): Vergesst die Krise, Frankfurt/New York
- Kurzweil, R. (1999): Homo S@piens. Leben im 21. Jahrhundert – Was vom Menschen bleibt, München
- Lehndorff, S. (2012): Ein Triumph gescheiterter Ideen. Warum Europa tief in der Krise steckt – Zehn Länderfallstudien, Hamburg
- Luhmann, N. (1984) Theorie sozialer Systeme, Frankfurt am Main
 - (1987): Die Zukunft der Demokratie, in: ders. (1987) Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, S.126-132, Opladen
- Martens, H. (2001/2010): Kurzweils Traum; www.drhelmutmartens.de
 - (2009): „Dass ein jeder ist und sich nicht hat“ – Essay über philosophisches Denken, in: ders.: Unter dem Brennglas – im weiten Gedankenflug. Essays, Kurzprosa und Lyrik im Epochenbruch; www.drhelmutmartens.de
 - (2013/16): Hannah Arendt und der politische Humanismus, www.drhelmutmartens.de
 - (2014b): Denis Diderot und das vergessene Erbe der Aufklärung, www.drhelmutmartens.de
 - (2016a): Schwaches Irrlicht oder wiedergängerische Gespenster. Die Ideen der Französischen Aufklärung in den philosophischen Diskursen der Gegenwart, Manuskript (Veröffentlichung in Vorbereitung)
 - (2016b): Refeudalisierung oder Überwindung des Kapitalismus. Am Ende der industriekapitalistischen Wachstumsdynamik, Hamburg
 - (2016c): Vom Fortschrittsoptimismus der Aufklärung über den Bruch ihrer Emanzipationsversprechen zu einer nüchternen Einschätzung vor uns liegender Möglichkeitsräume, www.drhelmutmartens.de
- Marx, K., (1939/1941): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Moskau, Fotomechanischer Nachdruck o. J. Frankfurt/Wien
- Merkel, A. (2013): Rede der Bundeskanzlerin Merkel beim Jahrestreffen 2013 des World Economic Forum, www.bundeskanzlerin.de/Content/DE/Rede/2013/01/2013-01-24-merkel-davos
- Meyer, U. (2007): Roth und Habermas über Willensfreiheit. Vortrag an der Universität Osnabrück, www.home.uni-osnabrueck.de/uwmeyer/Paper/Roth/Habermas.pdf
- Neckel, S. (2013): „Refeudalisierung“ - Systematik und Aktualität eines Begriffs der Habermas'schen Gesellschaftsanalyse, in: Leviathan 1/2013, S. 39-55
- Nietzsche, F. (1981): Schopenhauer als Erzieher, in: Haffmann, G. (Hg.): Über Arthur Schopenhauer, Zürich, S. 9 - 86
- Oertzen, P. v. (1984): Für einen neuen Reformismus, Hamburg
- Peter, G., (2009): Für eine demokratische Erneuerung der Arbeitsgesellschaft. Oder: Warum die gesellschaftliche Arbeit weiterhin im Zentrum gesellschaftlicher Reform stehen sollte, in: Neuendorff, H.; Peter, G.; Wolf, F. O. (Hg.): Arbeit und Freiheit im Widerspruch? Bedingungsloses Grundeinkommen – ein Modell im Meinungsstreit, Hamburg, S. 68-82
- Peukert (2000): Meisterdenker auf Höhenflug, FR 21.09.2000
- Plessner, H. (1928/75): Die Stufen des Organischen und der Mensch. >Einleitung in die Philosophische Anthropologie, Berlin
 - (1962): Die Emanzipation der Macht, in: Gesammelte Schriften V (1981), S. 259-282
- Prinz, A. (2012) Hannah Arendt oder Die Liebe zur Welt, Berlin
- Ranciére, J. (2002): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Frankfurt am Main
- Randers, J. (2012): Es helfen nur noch Katastrophen, Interview in SZ, 29./30. 12. 2012
- Roth, G. (1997): Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurologie und ihre philosophischen Konsequenzen, Frankfurt am Main

- Roth, R. (2012): Vom Scheitern und Gelingen sozialer Bewegungen, in: Forschungsjournal Soziale Bewegungen, Heft 1/2012, S. 21-31
- Safranski, R. (1999): Schopenhauer und die wilden Jahre der deutschen Philosophie. Eine Biographie, München-Wien
- (1999) Das Böse oder das Drama der Freiheit, Frankfurt am Main
 - (2000): Nietzsche. Biographie seines Denkens, München Wie
- Schirrmacher, FR. (2000): Europa schläft: Künstliche Intelligenz und Heideggers software, in: FAZ, 25. 05. 2000
- (2013): Ego – Spiel des Lebens, München
- Singer, W. (2001): Das falsche Rot der Rose, Spiegel-Gespräch mit Wolfgang Singer, in: Der Spiegel, 1/2001, 154-160
- Steinmüller, A.; Steinmüller, K. (1999): Visionen 1900 200 2100. Eine Chronik der Zukunft, Hamburg
- Thomasello M. (2009): Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation, Frankfurt a. M. (Neuaufgabe 2011)
- 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, Nr. 2, S. 601-621
- Weber, M. (1988): Politik als Beruf, in: Ders: Gesammelte politische Schriften, hgg. von J. Winckelmann, Tübingen, S. 505-560
- Weizsäcker, E. U. v.; Hargroves, K.; Smith, M. (2010): Faktor Fünf. Die Formel für nachhaltiges Wachstum, München
- Winterfeld; U. (2006): Naturpatriarchen. Geburt und Dilemma der Naturbeherrschung bei geistigen Vätern der Neuzeit, München
- Wolf, C. (2000a): Cassandra. Erzählung, in Wolf, C. Werke 7, München, S. 225-386
- (2000b): Frankfurter Poetik-Vorlesungen, in Wolf, C. Werke 7, München, S. 7-223
 - (2010): Stadt der Engel. Oder: The Overcoat of Dr. Freud
- Wolf, F. O. (2002) Radikale Philosophie, Münster
- (2012a): Rückkehr in die Zukunft – Krisen und Alternativen. Beiträge zur radikalen Philosophie, Münster
 - (2012b): Radikale Philosophie. Sechs Thesen zu meinem ‚Manifest‘ (2002), in: ders: Rückkehr in die Zukunft a. a. O., S. 115-125
- Zinn, K. G. (2015): Vom Kapitalismus ohne Wachstum zur Marktwirtschaft ohne Kapitalismus, Hamburg