

Absolute Bewegung des Werdens, losgelassene Prozesse oder Freiheit als Selbstschöpfung des Menschen?

1. Philosophieren und Politisieren - Einleitende Bemerkungen

Die philosophische Frage nach dem Menschen – als Herausforderung zu einem klarsichtigen und gelassenen Erkennen *unseres Platzes in der Natur als hochintelligente, emphatisch veranlagte Primaten*, verbunden mit der Behauptung unserer Handlungsfähigkeit (Diderot), oder als das Beharren auf der These, dass wir Menschen zum *Wunder der Politik* befähigt seien und die Menschen *zu handelnden Wesen werden* können – ist eine Art roter Faden, der sich vor allem, aber nicht nur durch die beiden ersten Kapitel eines Buches gezogen hat, an dessen Schluss ich auf meinen Aufsatz *Absolute Bewegung des Werdens oder losgelassene Prozesse* zurückgekommen bin.¹ Indem ich diesen roten Faden verfolgt habe, habe ich zugleich wiederholt Anlass gefunden, Bezüge zur Philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners herzustellen – einem philosophischen Denkansatz, um den herum, vergleichbar der über weit mehr als ein Jahrhundert geringen Aufmerksamkeit für den Philosophen Diderot, in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts ebenfalls so etwas wie eine geisterhafte Leere entstanden ist (vgl. Fischer 2007). In einem dritten Schritt bin ich dann wieder zeitlich zurückgegangen, um mich intensiv mit Friedrich Nietzsches Fortschrittsbruch gegenüber den Versprechen der Aufklärung und den Folgen seines Denkens auseinanderzusetzen.² Bereits meine Auseinandersetzung mit Horkheimer/Adornos *Dialektik der Aufklärung* im Zusammenhang meiner Auseinandersetzung mit dem Denken Diderots (Martens 2014c) hatte dies nahegelegt. Dabei war klar, dass ich mich nun mit einem Verständnis des Philosophierens auseinandersetzen würde, das aus sehr grundsätzlichen Überlegungen heraus Wert auf größte Distanz gegenüber jeglicher intellektueller gesellschaftlicher Praxis legt, so wie sie Diderot begründet und Arendt, ganz gegen die deutsche Tradition, sich zu eigen gemacht hat (Martens 2013/16). Umso überraschender ist es, dass ich in der Behandlung von Nietzsche und den Folgen - anders als Safranski oder noch ausdrücklicher Sloterdijk – im Kontext der französischen Linien philosophischen Denkens auf ein linkenietzscheanisches Philosophieren gestoßen bin, für das eben diese intellektuelle Praxis zentral ist. Das gilt für Camus in besonders prägnanter Weise, ähnlich aber auch für Foucault und

¹ Das Buchmanuskript unter dem Titel *Hell flackerndes Irrlicht oder wiedergängerische Gespenster. Die Ideen der radikalen Französischen Aufklärung in den Diskursen der Gegenwart* beschäftigt mich derzeit mit der *nie endenden Arbeit des Feilens*. Meine Arbeit hat mich aber so weit vorangebracht, dass ich die Erstfassung des erwähnten Aufsatzes so nicht länger stehen lassen wollte und sie deshalb gegen diese deutlich erweiterte und z.T. auch anders akzentuierte Neufassung ausgetauscht habe.

² Siehe dazu den Aufsatz auf dieser Homepage.

manche andere, auf die ich in meinem Buchmanuskript nicht näher eingegangen bin. Daran anknüpfend geht es in diesem neu bearbeiteten Aufsatz nunmehr um solche intellektuelle Praxis; mithin, in den Worten Frieder O. Wolfs, um den grundsätzlich gebotenen Zusammenhang von Philosophieren und Politisieren.

Vor dem Hintergrund der Arendt'schen Kritik am Marxismus und zugleich im Hinblick auf die von ihr festgehaltenen Ideen der europäischen Aufklärung, die aus meiner Sicht besonders scharf im monistischen Naturalismus Diderots zum Ausdruck kommen, interessieren mich im weiteren die ideologischen Gehalte des ‚Weiter-so‘ im herrschenden Politikbetrieb. Es geht mir nun also darum, zu prüfen, was sich aus meinem Parforceritt –in meinem Buchmanuskript - im Hinblick auf unser *sinnendes* wie auch ganz praktisches (*Zusammen*)*Handeln* angesichts der Krisen unserer Zeit folgern lässt. Ich denke Antworten lassen sich im Rahmen meiner Frage danach, ob und wie das Denken der radikalen Aufklärung für uns heutige wie *wiedergängerische Gespenster* wichtig wird, deshalb so aufwerfen, weil zahlreiche Kontinuitätslinien von den *bösen Philosophen* (Blom 2010) bis hin zu Arendts Denken sichtbar gemacht werden können. In Auseinandersetzung mit drei konkurrierenden Theorieangeboten – und zwar der Marxschen Kapitalismuskritik, der Arendtschen Kritik des Marxismus und schließlich der Luhmannschen Verabschiedung der Möglichkeit verändernden politischen Handelns überhaupt – geht es mir in diesem Aufsatz, ganz dem Denken Arendts entsprechend, zunächst einmal darum, besser zu verstehen, um danach die Frage nach Veränderungspotentialen heute aufwerfen zu können. Meine Analyse mündet in eine Anknüpfung an radikaldemokratische Ansätze, die seit dem Beginn des demokratischen Projekts der Moderne immer wieder virulent geworden sind und die heute im Sinne von Prozessen der Selbstermächtigung der Menge der Vielen gedacht werden müssten

Von den Überlegungen Arendts ausgehend sind die damit aufgeworfenen philosophischen Fragen nun aber vornehmlich als politische zu reformulieren. Denn, In Arendts Worten formuliert: *Politik, die sich auf den Menschen im Plural bezieht, (beginnt) ernstlich erst heute, da wir wissen, dass wir ja oder nein zur Menschheit sagen können.* Diese Aussage wurde von ihr seinerzeit vor dem Hintergrund der möglich gewordenen atomaren Katastrophe formuliert. Heute ist die Mischung von denkbaren Katastrophenszenarien, aber auch von verstiegenen Technikvisionen einer Entwicklung über den Menschen hinaus, deutlich beunruhigender: Wir erleben ‚multiple Krisenprozesse‘, die sich weiter aufschaukeln. Schien nach der Implosion des Realsozialismus die Gefahr eines Atomkrieges zunächst in weitere Ferne gerückt, so nimmt sie im Zeichen der Krise der Demokratie und zugleich einer neuen Geopolitik der Großmächte durchaus wieder bedrohliche Züge an. Im Blick auf die ökologischen Krisen und eine drohende Klimakatastrophe ist vom möglichen Ende des Anthropozän die Rede. Wir leben in einer *beunruhigenden und unheimlichen Zeit* (Martens 2017). Unter dieser Formel lassen sich sowohl philosophische wie auch politische Dimensionen der gegenwärtigen krisenhaften Entwicklungen fassen.

2. Intellektuelle Herausforderungen in beunruhigender und unheimlicher Zeit

Der philosophische Zugang ergibt sich, wenn man beginnt, über unsere *kleine menschliche Ewigkeit* nachzudenken, also unsere kurze Lebensspanne als Einzelne oder die gerade einmal 100 000 Jahre, die der homo sapiens diese Erde bevölkert. Gemessen an den 200 Millionen Jahren der Dinosaurier ist das wenig. Im Verhältnis zu den zwölf oder dreizehn Milliarden Jahren des universalen Raum-Zeit-Kontinuums, wie wir es seit Einsteins Relativitätstheorien vor Augen haben, es unserem Vorstellungsvermögen aber nicht zugänglich ist, kaum mehr als ein Wimpernschlag. Für den Physiker Albert Einstein war unsere menschliche Zeiterfahrung in gewisser Weise ein Oberflächenphänomen. Sein universales Raum-Zeit-Kontinuum zeichnet sich ja gerade dadurch aus, dass es in ihm eine Gleichzeitigkeit gibt. Der Blick in ein, aus seiner Perspektive gewissermaßen zeitloses Universum konnte ihn in andächtiges Staunen versetzen. Unsere existenziell fundamentale Erfahrung einer Gegenwart hingegen ist für ihn ein ernsthaft beunruhigendes Problem gewesen. Vor der Folie des physikalischen Weltbildes, das wir Einstein verdanken, habe ich 2017 in einem philosophischen und zugleich politischen Aufsatz unter anderem auf zwei Besonderheiten des anders beschaffenen sozialen Raum-Zeit-Kontinuums verwiesen, das wir als zu Empathie und damit zu Kooperation und politischem Zusammenhandeln befähigte Lebewesen im Zuge unserer sozialen Evolution konstituiert haben: Im Fluss unserer sozial erlebten Zeit, ihrem stetig neuen Übergang von Zukunft in Vergangenheit, ist zum einen die immer mögliche Vergegenwärtigung dieses Übergangs ein entscheidendes Merkmal menschlicher Existenz. Zum anderen haben wir als erdgebundene Lebewesen im Zuge unserer sozialen Evolution ein ganz anderes Raum-Zeit-Kontinuum hervorgebracht. Es dehnt sich nicht aus, wie das des Universums, das sich in einer für uns unvorstellbar fernen Zukunft auf einen Zustand der Entropie zubewegen mag. Es zieht sich vielmehr raumzeitlich immer mehr zusammen. Was auf diesem, unserem Planeten passiert, das geschieht mittlerweile in einer im Grundsatz uns allen zugänglichen ‚Jetztzeit‘. Heute, 100 000 Jahre nach dem ersten Auftreten unserer Gattung, liegt darin eine Chance und eine wachsende Herausforderung. Wir könnten und wir müssten uns in unserem (Zusammen)Handeln, zu diesem sozial-räumlichen Evolutionsprozess jedenfalls näherungsweise wie ein ‚eminenter Beobachter‘ verhalten, wenn wir mit unserer weiteren Zukunft angemessen umgehen wollen. Das heißt also, wir wären schon näherungsweise dazu in der Lage, uns von ‚dem Ganzen‘ unserer bisherigen Gattungsgeschichte und unseres heutigen Zusammenlebens auf diesem Planeten ein gemeinsames Bild zu machen – so wie viele von uns sich noch immer vorstellen, dass ein Gott als ‚eminenter Beobachter‘ dazu im Blick auf dieses uns unvorstellbar große Universum in der Lage ist. Und wir sind dazu herausgefordert, es uns nicht nur zu machen, sondern auch es (zusammen)handelnd zu gestalten.

Im Blick auf unsere kleine Erde lassen sich hieran verschiedene Überlegungen anschließen, etwa über unsere zutiefst fragwürdige Wissenschaftsgläubigkeit und

unser lineares Fortschrittsdenken, mit dem wir den multiplen Krisenentwicklungen unserer Gegenwart immer weniger beikommen können. So hat uns etwa Joseph Vogl (2010) in seiner Analyse *das Gespenst des Kapitals*“ vor Augen geführt. Denn das gespenstische autopoietische System des Marktes – am vollendetesten realisiert in Gestalt der Finanzmärkte – erweist sich als ein wirklich reflexives und selbstreferentielles System. In ihm sind *gegenwärtige Zukünfte und zukünftige Gegenwarten* in einer endlos gedachten Kontinuität immer schon miteinander verrechnet. Daher gilt: *Das Gespenst des Kapitals kommt stets aus seiner eigenen Zukunft zurück*. Das Unheimliche solcher Zeiterfahrung können wir uns bewusst machen, wenn wir mit Alexander Kluge darüber nachzudenken beginnen, ob mittlerweile nicht unsere Gegenwart dabei ist, einen unerbittlichen Angriff auf die Übrige, also zukünftig für uns mögliche Zeit zu führen und sie sozusagen zu verschlingen droht. Das führt uns weiter zu der Frage, ob wir mit dieser unserer Welt nicht vielleicht doch anders, sagen wir solidarischer miteinander und nachhaltiger im Hinblick auf die Natur umgehen müssten und wie wir das können.

Von den ‚nackten Tatsachen‘ her betrachtet ist das Bild, das wir heute im Blick auf die vor uns liegende Zukunft zeichnen können, vielleicht etwas einfacher. Auf jeden Fall aber wirkt es bedrohlich. Wir leben in einer Zeit, in der der alte Traum von einem stetigen Dreiklang von Arbeit, Fortschritt und Glück für eine wachsende Zahl von Menschen zutiefst fragwürdig zu werden begonnen hat. Das gilt, selbst wenn man über Statistiken streiten könnte, angesichts der in den vergangenen Jahrzehnten gewachsene Zahl an Langzeitarbeitslosen und prekär Beschäftigten für immer mehr Menschen. Und jedenfalls ist es völlig unbestreitbar im Blick auf die immens hohen Zahlen von Jugendarbeitslosigkeit in einigen südeuropäischen Staaten. Sie liegt über fünfzig Prozent. Wie der Soziologe Robert Castel schon vor über zwanzig Jahren formuliert hat, droht unserer Gesellschaft angesichts der *Metamorphosen der sozialen Frage* eine *Krise der Zukunft*. Davon ist die Gesamtheit der Beziehungen zur Gesellschaft betroffen, *Der Gesellschaftskörper verliert allmählich sein Morgen*.

Doch es geht nicht nur um krisenhafte Entwicklungen in der Sphäre von Arbeit und Wirtschaft. Insgesamt scheinen sich multiple Krisenprozesse in den Feldern von Ökonomie, Ökologie und Politik immer stärker aufzuschaukeln. Zugleich versucht uns der herrschende ‚Politikbetrieb‘ beharrlich zu versichern, dass sich ein stetiges Wirtschaftswachstum weiterhin sichern lasse, dass deshalb Wohlstand für alle gesichert werden könne und dass auch die ökologischen Herausforderungen der Zeit bewältigt werden könnten. Und im Übrigen wird immer wieder der Eindruck erweckt, dass mit unserer parlamentarischen Demokratie die Spitze der Möglichkeiten politischer Freiheit für Alle erreicht sei. Und sie ist ja ganz gewiss ein großer historischer Fortschritt. Wir müssten uns also, so die herrschende Meinung, nur zurückbesinnen auf die Errungenschaften unserer sozialen Marktwirtschaft. Und wir dürften angesichts der durchaus bedrohlichen und kriegerischen Entwicklungen an den Rändern der ‚fortgeschrittenen‘ Teile der Welt nicht müde werden, auf die Vorzüge unserer Demokratie hinzuweisen. Aber wir müssten auch bereit sein, uns gegen den von dort drohenden Terror zu wappnen.

Aber mit den ‚nackten Tatsachen‘ ist das in unseren Zeiten der ‚faked News‘ so eine Sache: Es gibt unterschiedliche ökonomische Lehrmeinungen. Man kann mit vielen guten Gründen davon ausgehen, dass die industriekapitalistische Wachstumsdynamik in den Metropolen unwiederbringlich an ihr Ende gekommen ist. Doch solche Auffassungen werden von der herrschenden angebotsorientierten Ökonomie ignoriert. In ihren Modellen kommen die konkreten Menschen nur als *homini oeconomici* vor, als Einzelne, die stets orientiert an ihrem individuellen Nutzen handeln. Und zu solchen *Ego(s) im Spiel des Lebens* sollen wir in unserer fortschreitend digitalisierten, und so nach Auffassung der herrschenden Eliten zunehmend berechenbar gemachten Welt, alle geformt werden. Der konservative Demokrat Frank Schirrmacher hat das in seinem letzten Buch aus dem Jahr 2013 überzeugend gezeigt. Unsere Kinder werden schon in Kindergarten und Schule darauf ‚getrimmt‘. Die Logarithmen, mittels derer unser digitalisierter Alltag zunehmend strukturiert wird, sind darauf ausgelegt. Wir sollen uns als einzelne Unternehmer unserer Arbeitskraft in der Konkurrenz mit anderen behaupten, also mithalten, weiterbilden usw.; und ein immer wieder neu gesteigerter Konsum soll dann der Lohn dafür sein.

In Bezug auf andere, mindestens ebenso problematische Entwicklungen werden uns die Fakten allenfalls sehr beiläufig in den Medien präsentiert. An den 09. 11. 2001 wird immer wieder erinnert. Daran dass der 09. 11. 1973, also das Datum des vom CIA unterstützten Militärputsches gegen eine demokratisch gewählte Regierung in Chile, ein sehr viel einschneidenderes Ereignis war, wie Noam Chomsky (2017) nicht müde wird zu betonen, wird nicht erinnert. Dieser Militärputsch war der Auftakt zu mehr als zwei Jahrzehnte lang erfolgreicher Geopolitik der USA auf dem südlichen Teilkontinent. Und die USA scheuten nicht davor zurück weitere Militärdiktaturen zu befördern und zu unterstützen. Dass es auch US-amerikanische Geopolitik ist, die eine wachsende Instabilität im nahen Osten bewirkt hat - beginnend mit der Einsetzung von Mohammad Reza Pahlavi als Schah von Persien und dessen ‚weißer Revolution‘, fortgesetzt mit der Unterstützung der Taliban im von der Sowjetunion begonnen Afghanistankrieg, und weiter über den ersten und den zweiten Golfkrieg wird weithin ‚vergessen‘. So gilt mittlerweile im Blick auf die terroristische Bedrohung der Drohnenkrieg der USA als gerechtfertigtes, nicht weiter hinterfragtes Mittel. Tausende des Terrorismus Verdächtige werden so getötet, ohne Anklage und Urteil, also ohne rechtsstaatliche Grundlagen. Kolateralschäden werden in Kauf genommen. Und jedem müsste klar sein, dass solche Art ‚Krieg gegen den Terror‘ stets neuen und immer mehr Terrorismus gegen die so Kriegführenden gebiert.

Noch schwieriger ist der Umgang mit den Fakten im Hinblick auf die sich anbahnende Klimakatastrophe. Es geht um langfristige Entwicklungstrends. Sie sind unserer Alltagserfahrung kaum zugänglich - anders als prekäre Beschäftigung, die Zunahme neuer Pathologien der Arbeit oder die vorhandene bzw. von vielen als bedrohlich angesehene Arbeitslosigkeit. Aber die wissenschaftlich zunehmend präziser durchgerechneten Klimamodelle sprechen eine klare Sprache. Dennoch, Donald Trump konnte das im Wahlkampf alles mit der Bemerkung beiseite wischen,

das seien doch keine neuen Phänomene. Das nenne man Wetter. Er Versprach einfache Antworten für die Zugehörigen zur weißen Mittelschicht, die sich von unseren gesellschaftlichen Zukunftsversprechen von Arbeit, Fortschritt und Glück abgehängt fühlten oder sich eben davon massiv bedroht sahen. Er wurde gewählt. Rechtspopulistische autokratische Herrschaftsformen wurden damit einmal mehr weiter ‚hoffähig‘, auch in Westeuropa. Es scheint nicht mehr gänzlich ausgeschlossen, dass sich die USA *aus einer oligarchisch regierten Republik in ein diktatorisch regiertes Land, möglicherweise eine Präsidialdiktatur verwandeln*. Norbert Elias (1985), linker politischer Positionen kaum verdächtig, hat das *am 40. Jahrestag eines Kriegsendes*, also schon vor 33 Jahren, in diesen Worten als Möglichkeit nicht ausgeschlossen.

In Europa taucht mit dem Rechtspopulismus ein anderes Gespenst aus der Vergangenheit auf, nämlich das des politischen Denkens eines Carl Schmitt, das wieder lebendig zu werden droht. In neuen Hasstiraden gegenüber einem öffentlichen politischen Diskurs - der angesichts des Infotainment der Medien und zugleich des Opportunismus des herrschenden Politikbetriebs ja in der Tat erodiert - lösen sich diese neuen Bewegungen von rechts *von den universalistischen Voraussetzungen allgemeiner Partizipation*, schränken die politische Willensbildung *auf ein ethnisch homogenes Bevölkerungssubstrat* ein und suchen sie *zur argumentfreien Akklamation unmündiger Massen herab(zu)setzen*. Jürgen Habermas (1987) hat das schon um die Mitte der 1980er Jahre geschrieben, und er hat in der unbelehrbaren Kontinuität solchen Denkens in eher begrenzten akademischen und politischen Zirkeln *Grund genug gesehen, zu erleben*. Heute stellt sich drängend die Frage, wie auf den anwachsenden Rechtspopulismus politisch angemessener reagiert werden kann als mit dem beschwörenden Hinweis auf die Errungenschaften von Rechtsstaatlichkeit und parlamentarischer Demokratie. Das demokratische Projekt der Moderne selbst, das mit der Amerikanischen und der Französischen Revolution in unsere soziale und politische Wirklichkeit getreten ist, wird absehbar zum Einsatz der politischen Kämpfe, die kommen werden.

Man kann diese Frage heute auch als eine nach dem Subjekt zwischen Krise und Emanzipation formulieren. Jedenfalls drängt sie sich als solche heute in der Tradition bestimmter eher neomarxistisch inspirierter Diskurse auf (Demirovic u.a. 2010). Wir leben im Angesicht einer neuen ‚großen‘ ökonomischen Krise (Krugman 2009 und 2011, Vogl 2010), einer zunehmend skeptisch oder gar apokalyptisch gezeichneten ökologischen Krisenentwicklung (Leggewie/Welzer 2009, v. Weizsäcker u.a. 2010, Randers 2012, Emmot 2013, Lesch/Kamphausen 2016) mit postdemokratischen Entwicklungen in der Folge (u.a. 2002, Rancière 2002, Mouffe 2007, Crouch 2008 und 2011) und einer inzwischen unübersehbaren Krise der Politik - sichtbar zum Beispiel an der Krise der EU, einer weltweit wachsenden Zahl von failed states, nur noch immer notdürftiger eingegrenzten lokalen Kriegen und latenten geopolitischen Konflikten. Der vermeintlich stetige stabile Entwicklungen gewährleistende Selbstlauf systemischer Prozesse – den die Systemtheorie generell versprach und an den die herrschende angebotsökonomische Lehre auch nach der

Oikodizee (Vogl 2010) immer noch glaubt - ist zunehmend fragwürdig geworden. Es ist beunruhigend, in dieser Lage die fortgesetzten Versuche des herrschenden Politikbetriebs zu beobachten, eben diese Verfestigung des Status Quo zu gewährleisten - im scharfen Kontrast zu der wachsenden Zahl pointierter Krisenanalysen. Aber diese Versuche finden noch politische Mehrheiten. Bevölkerungsmehrheiten hoffen augenscheinlich immer noch, im Rahmen einer solchen verbissenen Orientierung am Status-Quo an ihren gewohnten Lebensentwürfen festhalten zu können.

Unser *atlantisches Zivilisationsmodell* ist in der scheinbar *ausweglosen Lage*, in die *wir geraten* sind – so schon Hannah Arendt (1993) in ihren nachgelassenen Schriften zur Politik - augenscheinlich ziemlich eindimensional auf ein Denken in den gewohnten Bahnen festgelegt. Die Freiheit der westlichen Demokratien, die es aus dieser Perspektive mit aller Konsequenz zu verteidigen gilt, erscheint wesentlich als die Freiheit von Marktteilnehmern, und als solche werden wir alle im Zeichen der Digitalisierung immer umfassender als *homi oeconomici* konzipiert (Schirmmacher 2013) – vom Großaktionär über den Topmanager bis zum *Arbeitskraftunternehmer*. Und diejenigen, die in wachsender Zahl aus diesem systemischen Prozess herausfallen, gilt es dann eben durch *Tittytainment* ruhig zu halten.³ Für die noch erfolgreichen *homi oeconomici* in unserer *Demokratie der Besserverdienenden* (Esslinger 2013) befestigt der Mainstream des medialen Infotainment (Wolf 2013, Habermas 2011) diese Orientierungen offenkundig täglich neu. Dass - nicht nur weltweit, sondern auch in den Metropolen - eine wachsende Zahl von Menschen aus diesem wesentlich ökonomischen Prozess herausfällt, der sich selbst zugleich zunehmend seine Grundlagen entzieht, wird schlicht hingenommen. Dass dieser kapitalistische Fortschritt – in der Bundesrepublik im Gewand der sozialen Marktwirtschaft als Gegenentwurf zum Realsozialismus - einmal ein, freilich von Beginn an fragwürdiges, Fortschrittsversprechen für *alle* BürgerInnen beinhaltete, ist heute weithin verdrängt.

Die Idee einer von Konsumzwang und Repression freien Welt ist vom unmittelbaren Interesse zumal der westlichen Arbeiter weit entfernt. Das Elend der unterentwickelten Gebiete verfolgen diese bestenfalls am Fernsehgerät, Der Gedanke solidarischen Handelns ist weitgehend erloschen,

³ In einem Artikel des Stern vom April 2004 wurde unter anderem von einem Treffen „500 führender Politiker und Wirtschaftsmagnaten zu Ehren des Sowjet-Beerdigers Michail Gorbatschow in San Francisco berichtet. Die Visionen des illustren Kreises hätten in zwei Begriffen fokussiert: 20: 80 und *Tittytainment*. (...) 20 % der arbeitsfähigen Menschen, so hieß es weiter, werden künftig ausreichen, um die gesamte Weltwirtschaft zu betreiben. Der Rest „müsse ausreichend ernährt an staatlicher Brust (*Tittys*), mit betäubender Unterhaltung (*Entertainment*) bei Laune gehalten werden, schrieb der Autor dieses Artikels (R.- H. Peters 2004) in, wie man meinen könnte, fast schon subversiver Absicht; denn diese Vision liest sich wie die negative Utopie eines am Bild des *homo oeconomicus* festgeklebten neoliberalen Denkens schlechthin.

schreibt Alfred Schmidt schon 1968 in seinem Aufsatz *Zur Idee der kritischen Theorie* (Schmidt 1979,10). Er resümiert so die Entwicklungen von nahezu drei Nachkriegsjahrzehnten – also am Ende der sogenannten *goldenen Jahrzehnte des Fordismus*. Heute nach nahezu vier weiteren Jahrzehnten eines neoliberalen Rollbacks sind die politischen Reste der alten, einmal marxistisch inspirierten Arbeiterbewegung, auf die sich Schmidt noch bezieht, weitestgehend zersetzt. Wir leben in Zeiten, in denen der herrschende Politikbetrieb gegen die Flüchtlinge Mauern zu errichten sucht, die dem durch Krieg und Ausweglosigkeiten gekennzeichneten Elend der unterentwickelten Gebiete entkommen wollen. Zugleich schreitet die Spaltung der eigenen Gesellschaften weiter voran⁴ und werden neue Formen postdemokratischer Herrschaftssicherung durchzusetzen versucht. Da die etablierten Formen der Naturbeherrschung zugleich immer noch eher zunehmend die Zukunft menschlichen Zusammenlebens auf diesem Planeten gefährden, kann man nicht umhin, die illusionslose Scharfsichtigkeit der frühen Analyse Arendts zu konstatieren. In älteren marxistischen Diskursen hätte man angesichts der Eindimensionalität des heute herrschenden Denkens (Marcuse) von *notwendig falschem Bewusstsein* (Marx) oder vom *Verblendungszusammenhang* (Adorno) gesprochen, also von Ideologie.

3. Absolute Bewegung des Werdens, losgelassene historische Prozesse, Autopoiesis der Systeme oder Freiheit als Selbstschöpfung des Menschen?

Als *Karl Marx* 1842 als Redakteur der Rheinischen Zeitung – also noch lange vor seiner Kapitalanalyse, in der er die Bewegungsgesetze der kapitalistischen Ökonomie dialektisch zur Darstellung zu bringen gedachte - Hegel nach eigenem Anspruch materialistisch auf die Füße zu stellen begann, und so *die wahre Theorie (...)* *innerhalb konkreter Zustände und an bestehenden Verhältnissen* (Marx 1963, 409) zu entwickeln suchte,⁵ entfaltete er seine Argumentationen aus einer

⁴ Oskar Negt (2010) spricht in einem Vortrag über *Subjektivität in der Erosionskrise* unter anderem von gesellschaftlichen Polarisierungen und der *Hinnahme oder gar bewussten Herstellung einer Dreiteilung der Gesellschaft mit einer wachsenden Armee der dauerhaft Überflüssigen* (a. a. O. 20 u. 22), in der ein Menschenbild durchgesetzt werde, das auf ein *leistungsbewusstes Mitläufertum* (a. a. O. 25) hinauslaufe. Ich selbst habe die fortschreitende Gesellschaftliche Spaltung in Arm, und Reich jüngst als *Symptom und verschärfendes Moment ökonomischer wie politischer Krisenprozesse* analysiert (Martens 2016a, 162ff). Die weiteren in dem Band von Demirovic u.a. (2010) versammelten Beiträge zeichnen die in vielfacher Weise in neue kapitalistische Verhältnisse eingepasste, unterworfenen und reorganisierten Subjektivität nach – immer aber auch unter dem Aspekt der zugleich neu anwachsenden Autonomieansprüche der Menschen.

⁵ Alfred Schmidt (1971) stellt seinem Herausgeber-Vorwort zu einem Sammelband mit *Beiträgen zur marxistischen Erkenntnistheorie* dieses Marx-Zitat voran und verweist dann darauf, dass es von Marx, wie auch von Engels, *keinen von den Inhalten der politischen Ökonomie und der Geschichte (sei es auch nur relativ) abgehobenen Wissenszweig (gibt), der sich mit den Quellen, dem Zustandekommen und der Gültigkeit von Erkenntnis beschäftigt* (a. a. O. 7).

linkshegelianischen Position heraus, wie sie bereits in seiner Dissertation angelegt und später in der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, den *Thesen über Feuerbach* und schließlich, schon gemeinsam mit Friedrich Engels, in der *deutschen Ideologie* zu einer stringenten Kritik der Linkshegelianer pointiert weitergeführt worden ist. Urs Marti-Brander (2018) zeigt überzeugend, wie Marx sich seit seiner Dissertation *philosophisch und praktisch für die Befreiung der Menschen von religiöser und politischer Bevormundung engagiert* und dass er *in antiken und modernen Aufklärern, in Epikur und Hume, Mitstreiter* gesehen habe.

Der Menschheit den Weg zu zeigen, der sie von der Knechtschaft zur Freiheit führt, Aufklärung zu betreiben und den Fortschritt hin zu menschenwürdigeren Verhältnissen zu fördern, all dies sind starke Motive, die hier (in seiner Dissertation H. M.) schon anklingen und später Gestalt annehmen in Theorien und Programmen. Epikur ist auf seine Weise ein Kämpfer für die Freiheit, wenn auch nur für die private Freiheit (Marti-Brander 2018, 27).

Mit Epikur habe Marx, so Marti-Brandner, auf das denkende Subjekt gesetzt. Ausgehend von der *Annahme vieler (!) Möglichkeiten* komme es ihm mit Epikur darauf an, dass die *Hypothesen der sinnlichen Wahrnehmung nicht widersprechen*. Es sei so die Naturwissenschaft, die aufkläre, und mythische Weltdeutungen entlarve. *Ein glückliches und lustvolles Leben ist daher ohne naturwissenschaftliche Einsicht nicht möglich (a. a. O. 29f)*. Das ist zunächst einmal der Auftakt zu einer deutlich anderen Sicht auf Marx, als sie sich bei Arendt bis zum Abbruch ihrer Arbeiten zu Marx herausgebildet hat (Martens 2013/16). Für Marx geht es um die Chance einer fortschreitenden Entfaltung menschlicher Individualität angesichts der von ihm analysierten gesellschaftlichen Entwicklungspotenziale. Ganz explizit spannt Marti-Brandner hier den Bogen zurück zur radikalen französischen Aufklärung, und er weist zugleich auf die scharfe Differenz zum Denken Nietzsches hin:

Die von konservativen Denkern und Politikern als gefährlich empfundene Entwicklung versteht Marx als große Chance. Es trifft zu, dass in der Ordnung der Gesellschaft alle Menschen gezwungen sind, ‚Positionen‘ einzunehmen, um an die Wortwahl von Rameaus Neffen zu erinnern, sich Zwängen zu unterwerfen, in der Hoffnung, einen zumindest kleinen Anteil am gesellschaftlichen Reichtum zu ergattern. Doch das Individuum will sich befreien von Positionen und Maskierungen, es will sein Geschick selbst bestimmen (a. a. O. 328f).

Hier also der Bezug auf Diderot, der wusste, dass die Aufklärung zu seiner Zeit kaum die Vorstädte von Paris erreicht hatte. Dagegen dann der kritische Blick auf den elitär denkenden Nietzsche, der sich ein Jahrhundert später *über die Verherrlichung der Arbeit mokiert* und dagegen ihre disziplinierenden Wirkungen begrüßt, wenn in der *Morgenröthe* schreibt:

So wird eine Gesellschaft, in welcher fortwährend hart gearbeitet wird, mehr Sicherheit haben: und die Sicherheit betet man jetzt als die oberste Gottheit an. – Und nun! Entsetzen! Gerade der ‚Arbeiter‘ ist gefährlich

geworden! Es wimmelt von ‚gefährlichen Individuen! Und hinter ihnen die Gefahr der Gefahren – das Individuum! (nach Marti-Brandner 2018, 328)

Doch zurück zu Marx, dessen Denken am Beginn von Marxismen steht, die ja vielmehr das Kollektiv gefeiert haben. Im Kontext der Wissenschaftsgläubigkeit von Marxens bürgerlichem Zeitalter atmen dessen spätere Analysen, insbesondere die Popularisierungen seines Denkens in den späteren Schriften von Engels⁶ sehr stark, und noch gänzlich ungebrochen, den optimistischen Geist des wissenschaftlichen Fortschrittsdenkens und eben auch der Fortschrittsgläubigkeit der Zeit - aber auch noch den der idealistischen deutschen Philosophie. Das dialektische Denken ist noch keineswegs von dem *mystischen Schein* befreit, den es im Hegelschen objektiven Idealismus hat. Für den gilt:

Jeder Bruch, jede Differenz, jeder Kampf ist von vorneherein in die dialektische Bewegung der ‚Fortbestimmung‘ eingespannt, jede Zerstörung, jede Vernichtung ist überhaupt nur der Übergang zu einem, spezifisch Anderen! Verheißung – oder schlichte Lüge? Jedenfalls eine Verlockung, sich aus den drückenden Verhältnissen davonzustehlen, sich in rücksichtsloser Selbstgerechtigkeit zu stilisieren, eine ahnungslose Handlungsgewissheit zu fingieren (Wolf 1983a, 57)

Marx hat, wie schon unter Verweis auf Alfred Schmidt erwähnt, die *Mystifikationen* der Hegelschen Dialektik kritisiert. Wiederum mit Frieder O. Wolf formuliert würde man sagen, dass es für eine materialistische Dialektik

der historischen Endlichkeit ihres Gegenstandes entsprechend, keine letzte, höchste Bewegungsform (geben kann), in der die von dem sie konstituierenden Widerspruch ausgehende Bewegung sich beruhigen könnte (Wolf 1983b, 111).

Gleichwohl rechnet Marx, eine dialektische Form der Kritik der kapitalistischen Produktionsweise für unverzichtbar haltend, mit der *immer weitere(n) und reinere(n) Durchsetzung* ihres von ihm *empirisch bestimmten grundlegenden Widerspruchs* (ebd.). Bestimmt werden soll so *die Möglichkeit und letztlich Notwendigkeit*, dass sich die gesellschaftlichen Individuen dieses grundlegenden Widerspruchs bewusst werden und sich schließlich *durch ihr bewusstes Handeln zu den wirklichen Subjekten der weiteren gesellschaftlichen Entwicklung machen* (ebd.). Zentral wird damit, wie auch Schmidt (1971) betont, der Begriff der menschlichen Praxis. Sie ermögliche aus den vorkapitalistischen *naturwüchsigen* Vergesellschaftungsformen heraus mit der Entstehung der Warenwirtschaft *eine totale Revolution und Entwicklung der materiellen Produktion* (Marx 1939/41, 188). Erst mit der kapitalistischen Produktionsweise streiften Marx zufolge die Formen der

⁶ Michael Vester (1981) hat so z.B. am Beispiel von Friedrich Engels' *Anti-Dühring*, also seiner Behauptung des Fortschrittes des Sozialismus *von einer Utopie zur Wissenschaft*, eine solche *Vorstellung eines evolutionistisch-objektivistischen Selbstlaufs der Geschichte* als erste *ideologische Form* des *Marxismus*, die dann über Kautsky bis zu Lenin weitergeführt worden sei, ebenso zutreffend die pointiert kritisiert. Zur Kritik von Engels *Dialektik der Natur* siehe die Arbeit von Alfred Schmidt 1971/65.

Vergesellschaftung ihre Naturwüchsigkeit endgültig ab und mündeten hinsichtlich der Entfaltung der Totalität menschlicher Fähigkeiten, Bedürfnisse und Genüsse statt *irgendetwas Gewordenes zu bleiben* in eine *absolute Bewegung des Werdens* (Marx 1939/41, 387). *Alle gesellschaftlichen Verhältnisse stellen sich (nun) nicht länger als von der Natur bestimmt, sondern als von der Gesellschaft gesetzt dar* (Schmidt 1971/65, 188). Die mit dem Kapitalismus gestellte Herausforderung und zugleich eröffnete Chance besteht damit für Marx darin, dass die gesellschaftlichen Individuen sich dieser neuen, aus ihren *naturwüchsigen* vorkapitalistischen Vergesellschaftungsformen heraus emanzipierten Verhältnisse bemächtigen können – und in den Marxismen geht es dann ganz wesentlich um die Klasse, nicht um die gesellschaftlichen Individuen sondern um das Kollektiv.

Das Gedankenmodell ist das eines dreischrittigen, durch eine ihm innewohnende Tendenz gerichteten, menschlichen Emanzipationsprozesses, nämlich: (1) der Emanzipation von einer unmittelbar naturvermittelten Existenz in eine gesellschaftliche, die geeignet ist alle gesellschaftlichen Produktivkräfte des Menschen zu entfalten, (2) der Entfaltung der diese Produktivkraftentwicklung bewerkstelligenden bürgerlichen Gesellschaft in einer antagonistischen Form, die in der Figur des Proletariers zunächst nur das Negativum des potentiell allseitig entfalteten Individuums einem zunehmend entfaltetem gesellschaftlichen Reichtum gegenüberstellt,⁷ und schließlich (3) der neuerliche Umwälzung dieser bürgerlichen Gesellschaft zu einer sozialistischen, die nun endlich die Entfaltung der Totalität menschlicher Fähigkeiten, Bedürfnisse und Genüsse in einer so fortgesetzten *absolute Bewegung des Werdens* ermöglichen soll. Nimmt man eine solche Bewegung als eine aus einer immanenten Logik und Widersprüchlichkeit des Geschichtsprozesses heraus quasi vorgegebene, dann lässt das außer Acht, dass wir es auch hier zunächst einmal mit einem Gedankenmodell zu tun haben, das an den empirischen Stoff herangetragen wird. Und dieses Gedankenmodell ist dem objektiven Idealismus Hegels entlehnt, doch die realen geschichtlichen Entwicklungen sind viel verwickelter als in ihm konzipiert.⁸ Dafür spricht unter

⁷ Ganz Hegelisch gedacht, gewissermaßen dessen Dialektik von Herr und Knecht folgend, vollzieht sich dabei auf der Subjektseite die Reduktion des Arbeiters darauf, nur noch als Tauschwert Produzierender zu existieren. Und „diese *absolute Armut, die sich auf sich beziehende Negativität*“ (wird so) die Vorbedingung für die *universelle Entfaltung der menschlichen Anlagen und Bedürfnisse*. (Schmidt 1971/65, 189).

⁸ Vgl. dazu auch Negt/Kluge (1981 710f), die betonen: *Die Dialektik ist nicht nur eine Methode, um geschichtliche Verhältnisse zu untersuchen. Sie ist auch das konkrete Bewegungsverhältnis in der Geschichte; die Methode liest sich gleichsam durch Nachahmung aus der Wirklichkeit. Aber: die Hauptmasse und Chiffre der geschichtlich-dialektischen Bewegung scheint aus bloßen Flexionen zu bestehen. Alle dialektischen Verhältnisse sind äußerst vielpolig, unterliegen Verzerrungen und dialektischen Beugungen, aber zeigen wenig Tendenz auf, auf ihren Begriff zu kommen oder gar in den diametralen Pol umzuschlagen*. Camus (2016, 259f) kritisiert demgegenüber ganz apodiktisch: *Die Dialektik wird* (bei Marx H. M.) *unter dem Gesichtspunkt der Produktion und der Arbeit betrachtet, statt unter demjenigen des Geistes*; und eine Seite später: *Es kann keine andere Dialektik als die des Geistes geben*.

anderem die so von der Theorie nie vorausgesagte Entstehung des historischen Kommunismus/Realsozialismus im ökonomisch wie politisch rückständigen Russland, auf die Schmidt in einer Fußnote selbst verweist (a. a. O. 192, Fn. 63).

Vor allem aber, und das ist der Punkt, auf den es mir hier ankommt, schwingt in den Wendungen von einer *totalen Revolution* und der danach *absoluten Form der Bewegung* eine Akzentsetzung auf ein schier unbegrenztes schöpferisches Potential des Menschen und geradezu eine Vorstellung von einer Befreiung von der *conditio humana* in einem zukünftigen *Reich der Freiheit* mit. Der *prophetische Marxismus*, dem Albert Camus' scharfe Kritik gilt, hat hier seine Anknüpfungspunkte gefunden: im geschichtsmetaphysischen Geist Hegelischen Denkens lässt sich dort von einem geradezu *paradiesischen Endziel* der menschlichen Geschichte träumen.⁹ Marti-Brander weist zwar zu Recht nachdrücklich darauf hin, dass Marx selbst das fortbestehende Reich der Notwendigkeit immer mitgedacht habe, dem die Menschen auch dann unterworfen bleiben, wenn es gelingt, *den Stoffwechsel mit der Natur unter den der menschlichen Natur würdigsten und angemessensten Bedingungen zu vollziehen* und in dem, Marx zufolge, *Freiheit (...) Regelung und Kontrolle voraussetze* (a. a. O. 333). Daraus folge, dass es für Marx immer ‚nur‘ um wachsende Spielräume unter entsprechenden gesellschaftlichen Bedingungen sowie im Zeichen eines wissenschaftlich aufgeklärten Umgangs mit der Natur gehe (ebd.). Aber in den von mir zitierten Passagen der *Grundrisse* wirkt nach meiner Auffassung noch ein Rest der Hegelschen *Mystifizierungen* weiter.¹⁰

Der *Dampf-Marxismus* von Friedrich Engels (Vester) als erste ideologische Form des Marxismus (Fn. 6) konnte hier anknüpfen. Und er war so wirksam, dass wesentliche Merkmale des Marxschen Denkens selbst einflussreichen und höchst ernst zu nehmenden Gegenwartsphilosophen immer wieder als zutiefst problematisch erschienen.¹¹ Aus der Perspektive anderer, die Marxens Analysen eher als *unerfüllte Programme* ansahen (Negt/Kluge 1981, 144), gilt es hingegen, sie kritisch weiterzuführen; und wenn man dann den engeren philosophischen Diskurs überschreitet, kommt man sofort zu Kontroversen. In der von Oskar Negt und

⁹ In politischen Reden, die freilich meist ihre plakative Seite haben, hat Marx selbst den Begriff des *großen Endziels* benutzt. So etwa auf der Hager Konferenz., siehe Kuruma 1973, Bd. 3, 355.

¹⁰ Wenn heute Paul Mason (2016), anknüpfend an das *Maschinenfragment* aus den *Grundrissen* von einer aus ökonomischen und technologischen Entwicklungslogiken folgenden *Transition* und nicht von einer politisch erst zu gestaltenden *Transformation* spricht, kann man dagegen argumentieren, dass hier immer noch – unbeschadet aller erhellenden Einsichten in die digitale Revolution, die wir heute erleben - eine fatale Traditionslinie marxistischen Denkens wirksam ist (vgl. ausführlich Martens 2018b und c) .

¹¹ Um nur drei Beispiele zu nennen: Hannah Arendt hat eine scharfe philosophische Kritik des Marxschen Denkens formuliert, die ich an anderer Stelle ausführlich behandelt habe (Martens 2013/16). Jürgen Habermas hat mit seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* an ihre Unterscheidung von Arbeiten-.Herstellen-Handeln angeknüpft, Albert Camus (2016, 246f) von einer Vermischung der *gültigste(n) kritische(n) Methode mit dem anfechtbarsten utopischen Messianismus* bei Marx selbst gesprochen.

Alexander Kluge gewählten Perspektive bleibt mit dem *durch das Kapital geschaffene(n) realitätsmächtige(n) aber falsche(n) Gesamtarbeiter* (a.a.O. 1225-1252) aus guten Gründen immer noch zu rechnen (vgl. auch Martens 2013a, 193-207). Doch in dieser Perspektive gibt es auch bis auf den Tag strittige Fragen. Für Marti-Brander (a. a. O. 166) scheint das Marxsche Proletariat als eine Klasse, die, in Marxens Worten, *einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein besonderes Recht in Anspruch nimmt in der Rolle des universalen Emanzipators* eher unproblematisch. Für Jacques Rancière (2002, 100) ist sie bei Marx gegenüber den soziologisch unterscheidbaren gesellschaftlichen Klassen als die *Nicht-Klasse der Proletarier, als Klasse, die keine ist*, konzipiert. Darüber hinaus kritisiert er bei Marx einen Politikbegriff, der – verfolgt anhand seiner Analysen in verschiedenen Schriften zur Herausbildung des modernen Staatswesens am Beispiel Frankreichs – die bürgerliche Politik wesentlich als ideologisch, als das Unwahre kritisiert, und er kann so schreiben:

Ideologie ist (bei Marx H. M.) der Name, der die Produktion des Politischen an seine Beseitigung knüpft, der die Distanz der Worte und der Dinge als Falschheit in der Politik, immer umwandelbar in Falschheit der Politik, festlegt (Rancière 2002, 100).

In diesem Sinne spricht er bei Marx von einer *Meta-Politik*, spiegelbildlich zu einer *Archi-Politik* bei Platon, die auf der Gemeinschaft (Arche) gründet und *restlos die demokratische Konfiguration der Politik ersetzt* (a. a. O. 77). Ganz folgerichtig wird für Rancières philosophisches Traktat zur heutigen Krise der Politik Hannah Arendts Denken zu einem herausgehoben wichtigen Referenzpunkt – so wie dies insgesamt für die Gegenwärtige Debatte zur Krise der Politik gesagt werden kann (vgl. Martens 2014a, 74-88).

Diese Debatte oder die kontroversen Einschätzungen im aktuellen, an Marx anknüpfenden politischen Diskurs sind hier nicht mein Thema. Was ich hervorheben wollte ist, dass die Hegelmarxistische Feier der schöpferischen Potentiale *des Menschen* in einer mit dem Kapitalismus als möglich werdend erachteten *absolute(n) Bewegung des Werdens*, doch sehr stark eine von der *conditio humana* abgelöste Idee der Entfaltung menschlicher Möglichkeiten transportiert. Und auch wenn Marx selbst, worauf Marti-Brander mit guten Gründen insistiert, für solcherart Hegelmarxismus nicht in Anspruch genommen werden kann: es finden sich Texte von ihm, die doch noch merkwürdig den Geist Hegelischen Denkens zu atmen scheinen – jedenfalls in manchen sprachlichen Wendungen.¹² Max Horkheimer

¹² Andererseits kritisiert Marx, wie betont, die Hegelschen *Mystifikationen*, und Schmidt (1977, 74) betont, dass ebenso Schopenhauer *nicht anders als Marx (...und) -erstaunlicherweise in Marxens Sprache – gegen die gigantische ‚Mystifikation‘ Hegels zu Felde* zieht und konstatiert drei Seiten später: *Wo immer Materialismus positiv ‚weltanschaulichem‘ Anspruch entsagt, nähert er sich der Schopenhauerschen Philosophie, wird er wie diese, Einsicht ins Sinnwidrige, vielfältig Bedingte und Brüchige unserer Existenz. Das schließt (anders als bei Schopenhauer H. M.) den Willen nicht aus (...), abschaffbares Leiden energisch zu bekämpfen. Insgesamt wohnt freilich materialistischer Philosophie, die etwas taugt, ein pessimistisches Moment inne* (a. a. O. 77).

(1977, 155) wendet gegen jegliche Hegelianische Geschichtsmetaphysik zu Recht ein, dass die Versicherung, die Abschaffung des Elends sei *der letzte Sinn des Daseins, das Ende der Vorgeschichte, der Beginn der Vernunft, nichts als eine liebenswerte Illusion*“ sei. Das für den Marxschen Materialismus eigentlich zwingende, philosophisch etwa mit Arthur Schopenhauers Hegelkritik verknüpfte, Moment der irdisch gebundenen Endlichkeit der Gattung - das es etwa Horkheimer später ermöglicht hat, *sich der Suggestion der von Lukács und Korsch neu entdeckten (Hegelschen) Dialektik zu entziehen* (Schmidt 1979, 139) und auf dem Arendt mit ihrer stetigen Betonung der *conditio humana* besteht, ist in diesen Formulierungen nur schwer zu entdecken.

In einem recht frühen Text aus der *Kommunistischen Zeitschrift*, die nach dem ersten Kongress des *Bundes der Kommunisten* in London 1847, also noch vor dem kommunistischen Manifest herausgegeben wurde, liest sich das deutlich anders. Marti-Brander zitiert daraus u.a.:

Es gibt sicher solche Kommunisten, die sich leichtfertig und skrupellos weigern, persönliche Freiheit zu bejahen und sie aus der Welt schaffen möchten, weil sie dies als Hindernis für eine vollständige Harmonie betrachten. Wir jedoch wollen die Freiheit nicht der Gleichheit opfern. Wir sind überzeugt, dass in keiner sozialen Ordnung persönliche Freiheit so gut gesichert werden kann wie in einer Gesellschaft, die auf gemeinschaftlichem Eigentum aufbaut. Statt gemeinsam die Ärmel aufzukrempeln, um eine demokratische Ordnung zu errichten, in der jede Partei ihr Existenzrecht hat und eine Mehrheit für sich gewinnen kann, streiten wir uns und verlieren wir uns in Spekulationen darüber, was geschehen wird, wenn wir gewinnen. Dieser Streit erinnert uns an jene Fabel der Bärenjäger, die das Fell des Bären verteilen wollen, bevor es erlegt ist (zitiert nach Marti-Brander a. a. O. 338)

Marx hatte, wie Marti Brander an anderer Stelle (a. a. O. 221) schreibt, seit 1843 immer wieder die Absicht, *die Entstehungsgeschichte des modernen Staates anhand der französischen Geschichte und Revolutionen* zu studieren, und er hat sich später zur Pariser Commune von 1871 ausführlich geäußert.¹³ Auch noch in der Einleitung der *Grundrisse* (1939/41, 29) spricht er davon, dass die *Staatsgeschichte* - unter zahlreichen weiteren Forschungsgegenständen, die er nicht behandelt - *nicht vergessen werden dürfe*. Doch der Politikbegriff, den er dabei formuliert (*Meta-Politik*) bleibt einseitig, und der Gegenstand, den er weiter wissenschaftlich bearbeitet, ist die *Kritik der politischen Ökonomie*. Darin geht es wesentlich um die gesellschaftlichen Verhältnisse in Zuge der Entstehung und unter den Bedingungen des entfalteten Kapitalismus; und der Interessenbegriff – mit Albert O. Hirshman (1980) im 18. Jahrhundert ideengeschichtlich *die Begründung des Kapitalismus vor seinem Sieg* - gewinnt zugleich zentrale Bedeutung. Marx wendet sich also unter dem von ihm als zentral erachteten Blickwinkel, von dem er zugleich sehr wohl weiß, dass er eingeschränkt ist, den wirklichen gesellschaftlichen Verhältnissen zu.

¹³ Siehe dazu die Interpretation bei Marti-Brander (a. a. O. 225-235).

Aber auch hier sind seine Zugriffsmöglichkeiten durch den Stand der positiven Wissenschaften seiner Zeit begrenzt. Er analysiert die wirklichen Verhältnisse und begreift die Menschen als gesellschaftliche Individuen, die diese Verhältnisse hervorbringen und zugleich durch sie geprägt werden. Die wirklichen Menschen, zu denen uns etwa die Sozialpsychologie oder die Verhaltensforschung des vergangenen Jahrhunderts vielfältige Kenntnisse eröffnet haben, kann er überhaupt noch nicht zureichend im Blick haben.¹⁴ Schmidts – gegen Dilthey und Scheler gerichtete und im Rückbezug auf Horkheimer formulierte - Kritik daran, bei diesen so etwas wie eine *ewige Menschennatur* in einer *Art philosophischer Anthropologie* als *einheitliche Basis des gesamten Geschichtsablaufs* im Sinne einer *statischen Ontologie* zugrundegelegt werde (Schmidt 1979,20f), ist sicherlich berechtigt. Man darf gewiss nicht mit Friedrich Nietzsche, und *Schopenhauer als Erzieher*, (Nietzsche (1977/1874) *im Werden alles (als) hohl, betrügerisch, flach und unserer Verachtung würdig* ansehen und *das Rätsel, welches der Mensch lösen soll, im So- und nicht Anderssein, im Unvergänglichen* suchen. Eine der menschlichen Praxis vorausgesetzte Seinslehre ist also nicht zu akzeptieren. Aber unbeschadet der somit immer gesellschaftlich und damit historisch spezifisch ausgeprägten Sozialcharaktere von *Individuen, Gruppen, Klassen, Rassen, Nationen* (Schmidt a. a. O.) lassen sich heute die Befunde der empirischen Verhaltensforschung nicht einfach beiseiteschieben. Sie führen uns Merkmale unseres Verhaltens vor Augen, die wir als ‚Mitgift‘ unserer menschlichen wie auch vormenschlichen Evolution begreifen können und die in unser Handeln als immer noch endliche irdische, der *conditio humana* unterworfenen Wesen hineinwirken.¹⁵ Auch auf die schon einleitend erwähnten Beiträge zum Thema *Subjekt zwischen Krise und Emanzipation* und die Frage, von welchem Menschenbild sich unsere Gesellschaft heute faktisch leiten lässt, wäre dann wieder zurückzukommen. Es ginge dann z. B. um *Psychopolitik* und die Frage, wie die Psyche

als Teil und Effekt gesellschaftlicher Machtverhältnisse betrachtet werden (muss, und) dementsprechend als Teil und Effekt von vielfältigen Kämpfen

¹⁴ Marx, der ‚wie Schmidt (1969) zeigt, in den *Grundrissen* immer wieder auch philosophisch - und zwar in der Kontinuität der Feuerbachthesen und der *Deutschen Ideologie* – argumentiert, spricht dann an verschiedenen Stellen auch von *dem* Menschen oder *dem* Individuum, wie das allen Philosophen eigen ist – so Arendt, die ihn ja als denjenigen begreift, mit dem die klassische Philosophie an ihr Ende gekommen ist, wie sie an einer Stelle ihres Denktagebuchs schreibt (Arendt 2003, 146 und 159). Aber Marx wendet sich in seinen politökonomischen Analysen natürlich dem ‚Dazwischen‘ den wirklichen gesellschaftspolitischen Verhältnisse und *den* Menschen in ihrer Pluralität zu – wie auch Arendt in ihrem Selbstverständnis als Politikwissenschaftlerin.

¹⁵ Vgl. dazu ausführlich meine Argumentation unter Bezugnahme auf Helmuth Plessners Ausarbeitung einer Philosophischen Anthropologie (Plessner 1928) sowie in Auseinandersetzung mit Richard David Prechts philosophisch geleitete Auseinandersetzung mit Befunden der neueren Verhaltensforschung (Precht 2007 und 2010), die bedauerlicherweise jede Auseinandersetzung mit der Philosophischen Anthropologie, von Scheler über Plessner bis zu Gehlen, Rothacker und Portmann (vgl. Fischer 2007) vermissen lässt (Martens 2013, 181-207).

um die Möglichkeit und Weise zu sein. In diesem Sinne ist Psyche dann etwas, das das Feld des Ontologischen mit bestimmt (Rau 2010, 33).

Liest man vor diesem Hintergrund Marxens Sätze heute, erscheinen die Formulierungen von einer *totalen Revolution* und einem scheinbar unbegrenzten *absoluten Werden* nicht nur sehr abstrakt, sondern auch merkwürdig emphatisch. Wenn Plessner (1983/37, 34f) schreibt:

In der Bewegung der hegelschen Linken kam Anthropologie zum ersten Mal als Philosophie, und das will hier sagen: als Gegenspieler und Erbe aller offenen und camouflierten Theologie, zum Zuge. Diese Tendenz trieb zu Marx und Stirner und damit zur Selbstzersetzung der Anthropologie im philosophischen Sinne (Hervorhebung im Original),

um dann mit seiner Philosophischen Anthropologie *erneut die Frage nach Wesen und Ziel des Menschseins* aufzuwerfen (ebd.), dann zielt das eben auf diese Emphase des subjektiven Idealismus wie auch auf den Mystizismus der Hegelschen Dialektik, die Marx selbst kritisiert.¹⁶ Marxens emphatische Formulierungen, an die marxistische Träume von einem neuen Menschen anknüpfen konnten, könnten einen - wüsste man es nicht besser, spätestens nach der Lektüre der Untersuchung von Marti-Brandner - fast für einen kurzen Moment an Ray Kurzweils Technikutopie eines *homo sapiens* erinnern (Kurzweil 2000). Allerdings bemerkt man sofort, dass dessen Transhumanismus - gänzlich gegen die Tradition der europäischen Aufklärung, aus der heraus Marx argumentiert, der dabei in seiner Akzentsetzung auf individuelle Freiheiten an den frühen Liberalismus anknüpft - auf die Abschaffung des Menschen hinausläuft.¹⁷ Es gibt so einerseits gute Gründe, dass die oben genannten

¹⁶ Gleichwohl kann man Plessner aus heutiger Sicht aber deshalb widersprechen, weil er hier offenkundig nur die klassische deutsche Philosophie im Blick hat. Man kann aber, wie in Kapitel 2 dargelegt, am Beispiel der französischen Aufklärung, Philip Blom folgend, im Blick auf Diderot als Kopf von deren Philosophenfraktion, sagen, dass es bereits dessen Ziel gewesen ist *ein klarsichtiges und gelassenes Erkennen unseres Platzes in der Natur als hochintelligente, emphatisch veranlagte Primaten* zu gewinnen. Noch vor der Entdeckung *der Lust ein Ich zu sein* (Safranski 1986, 15) durch den deutschen Idealismus steht bei Diderot die Frage nach dem Menschen im Zentrum der Aufmerksamkeit. Und wie Alexander Becker (2013) zeigt, geschieht dies im Bemühen, die Welt als naturhaftes Geschehen zu erklären. Becker sieht Diderot als frühen Repräsentanten der europäischen Aufklärung. Man findet ihm zufolge in Diderots monistischem Naturalismus früh eine tiefe Einsicht in die Endlichkeit menschlicher Existenz wie auch die Betonung einer aktiven Auseinandersetzung des Menschen mit einer ewig in sich bewegten Natur, von der er als eine vorübergehende Ausdrucksform selbst nur ein Teil ist – und somit nicht die Krone einer wie auch immer zu verstehenden Schöpfung. *Sein Materialismus*, so Lepape (1994, 155), war aber *kein Dogma, sondern gründete sich auf die Hypothese, die er für die befriedigendste hielt und die er dem Kreuzfeuer seiner eigenen Kritik aussetzte*. Man muss aber hinzufügen, und damit den kritischen Einwand gegen Plessner wieder abschwächen, dass Diderot bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein eher als Literat und kaum als Philosoph wahrgenommen worden ist.

¹⁷ Ray Kurzweil (2000) überschreitet in seiner Technikutopie die dem/den Menschen gesetzte Grenze, wenn er statt von auf *Kohlenwasserstoff basierten Zellprozessen* für eine schon absehbare Zukunft von vornehmlich *elektronischen und photonischen Äquivalenten* spricht. Seine *ausschließlich softwareresidente(n) Menschen* – der Endlichkeit menschlicher

aktuellen kritischen Analysen – Alexandra Rau (2010) etwa bezieht sich auf Michel Foucault - zu den subjektiven Verarbeitungsformen der Krisen von Ökonomie, Ökologie und Politik das hegelmарxistische Denken der späteren Marxismen hinter sich gelassen haben. Aber es gibt ebenso Gründe, Das Denken von Marx selbst hiervon zu unterscheiden. Urs Marti-Brander hat sie sorgsam und überzeugend dargelegt, und Marx hat offensichtlich sehr gut gewusst, weshalb er von sich selbst gesagt hat, er sei kein Marxist.

Für *Hannah Arendt* sind nahezu einhundert Jahre nach Marx die Aussichten der menschlichen Gesellschaften angesichts des von ihr für die westliche Moderne wie auch den Realsozialismus konstatierten Sieges des *animal laborans* (Arendt 1967, 312ff) schlecht. Der ist für sie gleichbedeutend mit der weitgehenden Zerstörung/Zersetzung menschlicher Handlungsfähigkeit bzw. unserer Begabung zur Politik. Sie spricht von *losgelassenen Prozessen*, in denen das zum Handeln und Zusammenhandeln befähigte Individuum zunehmend verschwinde. Insofern scheint sie dem tiefen Pessimismus des späten Horkheimer (Schmidt 1979,141) durchaus nahe.¹⁸ Sie hält aber dagegen an der ungebrochenen Hoffnung auf *das Wunder der Politik* fest, also mit Immanuel Kant gesprochen, an der menschlichen Fähigkeit, *eine Kette neu beginnen* zu können. Da es für sie geschichtsmetaphysisch begründbare Hoffnungen auf eine bessere Zukunft nicht gibt und sie Philosophie auch nicht als *Tendenzwissenschaft* (Bloch, Schumacher) begreift, bleibt für sie so – eigentlich gegen ihre Analyse der Entwicklung der Bedingtheiten menschlichen Zusammenlebens auf diesem Planeten - nur die Hoffnung auf so etwas wie anthropologische Grundkonstanten als Basis für eine bessere Gestaltung unserer irdischen Wirklichkeit. Zugleich folgt aus ihrem philosophisch fundierten Rückbezug (1) auf die Begabung aller Menschen zur Politik und (2) auf den *historischen Glücksfall* der griechischen Polis, dass sie eine Zukunftsperspektive doch noch in der Realisierung einer radikaldemokratisch gestalteten Gesellschaft sieht, wie sie für sie, beginnend mit der Amerikanischen und Französischen Revolution, auch in allen folgenden Revolutionen immer wieder angelegt ist. Daran hält sie fest, auch wenn sie in der Entwicklung der jüngeren Moderne selbst nur gescheiterte revolutionäre Anläufe in diese Richtung ausmachen kann.

Existenz entkommen und mit dem in der Technologie repräsentierten Wissen allseitig verknüpft, dieses jederzeit herunterladen könnend, aber auch in der Lage, sich aus dieser stetigen Teilhabe an einem allgemeinen Wissen heraus in unterschiedlichen Verkörperungen irgendwie zu individualisieren –(was das heißen soll, wird nicht erörtert) -, sind eben keine Menschen mehr, die der *conditio humana* unterworfen wären. Vgl. zu *Kurzweils Traum* ausführlich meinen Essay auf meiner Homepage (Martens 2001/14). Zu der über sein Buch ausgelösten Debatte zu Beginn des Jahrhunderts siehe auch die Beiträge in ‚Das Magazin‘, Heft 1/2001.

¹⁸ Marti-Brander (a. a. O. 166) betont, dass sie bereits *von der Bourgeoisie* (des bürgerlichen Zeitalters H. M.) *ein* weitaus *negativeres Bild* zeichne, als Marx dies zu Zeiten des Aufstiegs des Kapitalismus getan habe. Ein Jahrhundert später und angesichts der der Erfahrungen der ‚Nacht des 20. Jahrhunderts‘ ist dies freilich kaum überraschend.

Man könnte freilich angesichts mancher Passagen am Ende von *vita activa* auf den Gedanken kommen, dass Arendt, die als Politikwissenschaftlerin, gegen die von ihr selbst hervorgehobenen empirisch zu beobachtenden Tendenzen an, immer wieder die Pluralität der Menschen als denkende und handelnde Wesen hervorgehoben und, verbunden mit ihrer Forderung, *die Menschen zu handelnden Wesen zu machen*, geradezu emphatisch die Möglichkeit des *Wunders der Politik* betont hat, sich selbst der empirischen Argumente für diese Option beraubt. So heißt es im letzten Kapitel von *Vita activa*:

In ihrem letzten Stadium verwandelt sich die Arbeitsgesellschaft in eine Gesellschaft von Jobholders, und diese verlangt von denen, die ihr zugehören, kaum mehr als ein automatisches Funktionieren, als sei das Leben des Einzelnen bereits völlig untergetaucht in den Strom des Lebensprozesses, der die Gattung beherrscht, und als bestehe die einzige aktive individuelle Entscheidung nur noch darin, sich selbst gleichsam loszulassen, seine Individualität aufzugeben, bzw. die Empfindungen zu betäuben, welche noch die Mühe und Not des Lebens registrieren, um dann umso reibungsloser und ‚beruhigter‘ funktionieren zu können (Arendt 1967, 314, Hervorhebung H. M.).

Wenige Zeilen später konstatiert sie, *dass alle menschlichen Tätigkeiten, sofern man sie von einem genügend entfernten Standpunkt aus betrachte, also dem Standort des archimedischen Punktes im Universum (...), nicht mehr als Tätigkeiten in Erscheinung treten können, sondern zu Prozessen werden (a. a. O. 315)*. Und in den *merkwürdigen Metaphern*, die die naturwissenschaftliche Begriffssprache verwende, zeige sich in aller Deutlichkeit, *bis zu welchem Grad wir in Wahrheit den archimedischen Punkt gegen uns selbst anwenden (ebd.)*:

Wenn wir hören, wie die Naturwissenschaften vom ‚Leben‘ der Atome sprechen, von dem ‚Schicksal‘ der Elementarteilchen, von den ‚Gesetzen des Zufalls‘ ihrer Bewegungen, die den gleichen ‚statistischen Fluktuationen‘ unterworfen sind, die die Sozialwissenschaftler für das Verhalten von Menschengruppen errechnen und die, ganz gleich wie zufällig das Einzelgeschehen sich ausnehmen oder wie ‚frei‘ das Individuum sich vorkommen mag, für das ‚Kollektiv‘ ganz bestimmte, statistisch festgelegte Verhaltensformen vorschreiben, so dürfte der Grund dieser erstaunlichen Koinzidenz – nicht nur zwischen atomaren Systemen und Sonnensystemen, so wie sie sich uns darbieten, sondern zwischen atomaren Verbänden und Menschengruppen doch vermutlich dem geschuldet sein, dass uns bereits ganz selbstverständlich geworden ist, diese gesellschaftlichen Vorgänge so zu betrachten, bzw. in dieser Gesellschaft so zu leben und uns so zu verhalten, als seien wir unserer eigenen menschlichen Existenz ebenso weit entrückt, wie wir von mikrokosmischen und makrokosmischen Vorgängen entfernt sind, die, selbst wenn eine noch weitergehende Verfeinerung unserer Apparate und gestatten würde, sie sinnlich wahrzunehmen, in zu großer Ferne verlaufen, um sich der Erfahrung auch nur überhaupt anzubieten (ebd.).

Der Schritt zur Luhmannschen Systemtheorie, die in ihrem Prozessdenken die Menschwerdung im Zuge sozialer Evolution unverändert nach den Regeln oder

Gesetzmäßigkeiten biologischer Evolution zu erklären sucht, liegt in dem hier noch einmal vollständig angeführten Zitat scheinbar ganz nahe. Aber Arendt, für die *die Zukunft der Welt (...) von der Macht handelnder Menschen abhängt*, der das Denken als sinnendes Handeln vorausgeht, ist, fundiert in einem existenzialistischen philosophischen Denken, denkbar weit von diesem Schritt entfernt. Allerdings entzieht sie mit ihrer vermeintlich empirisch begründeten Einsicht in den *Sieg des animal laborans* solchem weltgestaltenden (Zusammen)Handeln scheinbar ebenso den Boden, wie der gelassenen Zuversicht des *Menschenwissenschaftlers* (Rehberg, 1996), die Norbert Elias zu eigen ist. An die Stelle des *Glaubens, dass das Verstehen der Zwangsnatur der blinden sozialen Prozesse auch die Chance ihrer Beherrschung steigert* (Elias, 1980, LVIII) tritt bei ihr zunächst die Einsicht, dass *im Geist der Neuzeit...das Prozessdenken...herrschend wird und alles in eine unabsehbare Bewegung des 'Fortschreitens' reißt* (Arendt 1974, 288). Dies mündet bei ihr, wie in Kapitel 3 gezeigt, in die Analyse eines zunehmend zerstörerischen *losgelassen Verzehrungsprozesses* (Arendt 2003, 487), angesichts dessen das Potential gestaltenden menschlichen Handelns geradezu zersetzt wird.¹⁹ Die Widersprüchlichkeiten eben dieses Prozesses geraten in dem pessimistischen Szenario am Ende von *Vita activa* (vgl. Martens 2013b u. 2014b, 107f) kaum mehr in den Blick.²⁰ Ein gewisser Widerspruch zwischen dem Ende von *Vita activa* und den nachgelassenen politischen Schriften (Arendt 1993) scheint unbearbeitet.

Einseitig aufgelöst erscheint er 25 Jahre später in der Systemtheorie von *Niklas Luhmann* (1984) und dessen daran anschließenden eher lakonischen Analysen. Ja man könnte fast meinen, dass sich schon Arendt selbst mit der nüchternen Analyse ihrer Gegenwart bereits dem Blickwinkel annähert, wie er ihn mit seiner Theorie sozialer Systeme systematisch ausgearbeitet und befestigt hat. Ins Zentrum rücken bei ihm die systemisch verselbständigten Prozessstrukturen und die Menschen sind für ihn erklärtermaßen nicht länger Gegenstand soziologischer Theoriebildung. In ihr ist der Begriff der Anschlussfähigkeit mit dem denkbar schwachen Subjektbegriff dieser Theorie eng verknüpft. Alles dreht sich um die Autopoiesis sozialer Systeme, die zwar durch das Handeln von Menschen vollzogen wird; aber diese Menschen

¹⁹ Die Vorstellung des zerstörerischen Verzehrungsprozesses ist bei Arendt allerdings wesentlich auf die Entwicklung der *Naturwissenschaften* zu *kosmischen Universalwissenschaften* bezogen (Arendt 1967, 262ff) Eine ähnliche Argumentation findet sich, wie schon zitiert, bei André Gorz: *Was Moïse Postone über die ‚Kapitalform‘ schreibt, gilt auch für das Vorhaben der Wissenschaft: Es hängt ihr ein Traum einer äußersten Grenzenlosigkeit an, eine Phantasie der Freiheit als der Völligen Befreiung von aller Stofflichkeit, von der Natur. Dieser Traum des Kapitals wird zum Albtraum für all das und all diejenigen, wovon das Kapital sich zu befreien versucht – den Planeten und seine Bewohner* (Gorz 2004, 14).

²⁰ Auch Michel Foucault ist im jüngeren arbeitssoziologischen Diskurs, gegen seine eigenen Intentionen, ähnlich interpretiert worden (Moldaschl 2001). Zu meinem Vorschlag, Elias, Arendt und Foucault im Blick auf ein nüchternes Verständnis von Veränderungspotentialen zusammen- und weiterzudenken vgl. Martens 2014 und 2016, 205ff.

werden als *psychische Systeme* aus der soziologischen Theorie ausgeklammert.²¹ Anschluss Handeln erfolgt empirisch durch Interpenetration psychischer und sozialer Systeme – und kann, dieser soziologischen Großtheorie folgend, immer nur weitere Ausdifferenzierung der bereits erreichten Systemkomplexität bewirken. Die Gesellschaft gliedert sich in verschiedene Teilsysteme (Ökonomie, Politik, Wissenschaft, Kultur, Recht). Aus der Autologik der systemischen Prozesse in diesen gesellschaftlichen Teilsystemen resultiert eine sich immer weiter ausdifferenzierende und Stabilität verbürgende gesellschaftliche Entwicklung. Komplexität, Kontingenz, Autopoiesis: diese Begriffe verwendet Luhmann zur Begründung der Unmöglichkeit oder Schädlichkeit von vernünftiger Regulierung (Tönnies 2011, 66). Krisen und Konflikte sind daher im Luhmannschen Denken immer nur Momente weiterer stetiger Reproduktion und Ausdifferenzierung systemischer Prozesse.²² Und die entscheidende Kategorie für menschliches Handeln – Luhmann spricht bezeichnender Weise von Verhalten – ist die der Anschlussfähigkeit.²³

Im systemtheoretischen Denken ist der Mensch, wie Dirk Baecker (2003, 67) konstatiert, wohlbegründet eine *Unbestimmtheitsstelle*. Und bei Luhmanns Konzentration auf die Sicherung dynamischer Gleichgewichte - so schreiben T. Negri und M. Hardt in ihrer Kritik zutreffend -

können jene, die die Gesellschaft konstituieren, nur als schwache Subjekte erscheinen. (...) In dieser Sicht der liberalen Öffentlichkeitsphäre besetzt das System den Platz der Notwendigkeit und teilt allen Momenten die Rolle der Kontingenz zu. Das System ist eine

²¹ Ökonomisch entspricht dem durchaus das neoliberale marktradikale Theoriemodell. Dies legt zwar das in höchstem Maße zweifelhafte Modell des homo oeconomicus zugrunde, während jenes den Menschen als Gegenstand psychologischer Wissenschaft überhaupt aus seinem Theoriemodell ausspart, aber beide fokussieren danach dem Grunde nach ausschließlich auf die für sie jeweils relevanten Systemzusammenhänge. Das Handeln einzelner Individuen ist darin auf abstrakte Modellannahmen reduziert, oder es spielt systematisch keine Rolle.

²² *Unter systemtheoretischen Gesichtspunkten fragen wir nicht nur nach der ‚Lösung‘ und schon gar nicht nach einem ‚guten Ende‘ von Konflikten sondern vor allem nach ihrer Konditionierbarkeit, heißt es etwa bei Luhmann (1991, 536, Hervorhebung im Original) und als soziale Systeme sind Konflikte autopoietische, sich selbst reproduzierende Einheiten. Einmal etabliert, ist ihre Fortsetzung zu erwarten und nicht ihre Beendigung (a, a O, 537).* wobei solche Verstetigung offenbar wiederum Konditionierbarkeit im Wege systemischer Ausdifferenzierung voraussetzt.

²³ Der Begriff der *Anschlussfähigkeit* ist im Kontext von Systemtheorie eindeutig definiert. Es geht dabei um Handeln im Rahmen von Situationen, die ihrerseits immer durch eine systemische Prozesslogik konstituiert sind, also nicht phänomenologisch aus der Perspektive handelnder und ggf. zusammenhandelnder Subjekte. Der Soziologe ist zwar auch aus dieser Sicht sehr wohl auf die Rekonstruktion von Handlungsprozessen verwiesen, um Situationen, Systembildung und schließlich systemische Prozesse zu verstehen. Aber da diese Theorie das Handeln von Subjekten systematisch aus ihrem Theoriegebäude ausklammert, entwickelt sie eigentlich keine theoretisierte Vorstellung des Handelns aus der Perspektive individueller oder kollektiver Akteure heraus. Es geht immer nur um Handlungen als auf Systeme zugerechneten Selektionen, die dann mit dem Begriff des Verhaltens durchaus angemessen gefasst werden, (Luhmann 1984,160).

Gleichgewichts-Maschine, abgehoben von dem Leidenschaftlichen Feld gesellschaftlicher Konflikte und folglich entleert von allen sozialen Gehalten (Negri/Hardt 1997, 92).

Wir haben es hier mit einer soziologischen Großtheorie zu tun, die vor allem in den 1980er und 1990er Jahren Karriere gemacht hat, weil sie – für viele nach den Enttäuschungen der Marxrezeption der 1970er Jahre scheinbar überzeugend - mit dem Anspruch einer neuen und überlegenen wissenschaftlichen Fundierung der Erkenntnis sozialer Wirklichkeit aufgetreten ist. Dabei haben wir es mit einem biologistischen Konzept zu tun – zwar nicht mehr im Sinne der Übertragung scheinbar evolutionär vorgegebener Grundmuster (des Verhaltens von Primaten oder auch anderen Lebewesen) auf den einzelnen Menschen und die Entwicklung menschlichen Zusammenlebens und menschlicher Gesellschaften, für die die Menschen nach diesem Verständnis - etwa bei Arnold Gehlen (1956) - auf für sie letztlich nicht gestaltbare institutionelle Mechanismen verwiesen sind, wohl aber mit der Übernahme entsprechender Evolutionsprinzipien auf den Gegenstand der sozialen Evolution selbst.

Indem Luhmann die Soziologie durch die analoge Verwendung des Konzepts der Autopoiesis - also der Selbststeuerung geschlossener biologischer Systeme, eben der Ein- und Mehrzeller, die im kognitiven Bezug auf ihre Umwelt in der Tat nie direkten Außenkontakt haben, sondern sich immer nur ein mehr oder weniger zutreffendes, und dann evolutionäre Vorteile bietendes Bild dieser Umwelt machen können (Maturana/Varela 1987) – selbst zu einer Art sozial erweiterter biologischer Evolutionstheorie macht, kann er den Menschen zu etwas erklären, das außerhalb des Gegenstandes seiner Theorie liegt. Er ist für die Soziologie eine *Unbestimmtheitsstelle*, bleibt im Übrigen der Psychologie überlassen und wird dann eben praktisch durch das ‚Zauberwort‘ der *Interpenetration von sozialem und psychischem System*, also durch ihre wechselseitige Durchdringung, wieder in die von den Soziologen zu beobachtende Wirklichkeit eingeführt - denn diese ist nun einmal ohne die in ihr handelnden Menschen nicht zu haben, wie uns jede Alltagserfahrung lehrt. Das Neue besteht nun aber darin, dass dieses Handeln – aus der Sicht einer Theorie, die durch theoriestrategische Kunstgriffe zu einem geschlossenen Ganzen geworden ist - für die weitere, immer nur evolutionär zu denkende Entwicklung eben nichtig geworden ist.

Rüdiger Safransky hat den ‚Zeitgeist‘, in dem sich dieses Denken durchsetzt, höchst treffend in der Einleitung zu seinem Schopenhauer-Buch beschrieben. Er schreibt dort:

Es kommt die Zeit, in der man sich vom Gemachten umzingelt fühlt und sich nach dem Gewordenen sehnt, eine Zeit, in der dann die Aneignung des Eigenen zum Problem wird; dann ist von Entfremdung inmitten der selbstgemachten Welt die Rede, dann wächst das Gemachte den Machern über den Kopf. Die Einbildungskraft entdeckt eine neue Utopie: Die Beherrschbarkeit des Gemachten. Wo diese Utopie an Kraft verliert, greift eine neuartige Angst um sich: Die Angst vor der selbstgemachten

Geschichte. Wir sind in der Gegenwart angekommen (Safransky 1986,12, Hervorhebungen im Original).

Die Umkehrung der Emphase Marxens in den *Grundrissen*, bei Wahl der exakt gleichen Begrifflichkeit, springt ins Auge. Relevant ist in der Systemtheoretischen Perspektive, auf die Safransky sich hier bezieht,²⁴ allein die Autopoiesis der in der Theorie zu einem geisterhaften Leben erweckten sozialen Systeme, die sich in ihrer Eigenlogik weiter entwickeln und - so der Anspruch der Theorie, oder richtiger wohl der Theoretiker, die sich selbst als privilegierte Vordenker dieser sozialen Evolution begreifen - in dieser Entwicklung auf Dauer gestellt werden sollen. Für Luhmann (1989) führt die radikale Durchführung dieses Theorieprogramms konsequenterweise zu einer grundsätzlichen Infragestellung der Möglichkeit politischer Steuerung, wobei *die Forderung nach einer allgemeinen Deregulierung des Wirtschaftsverkehrs (...) hinter Luhmanns Beschreibung des Spiels der Teilsysteme kaum zu erkennen (war)*, wie S. Tönnies bemerkt. *Nur in einem ganz frühen Luhmann'schen Text*²⁵, so fährt sie fort, *finden wir die ungehemmte, bodenlose Kreditvergabe als gefährlichen, kribbelnden – und dennoch erstrebenswerten – Zustand beschrieben*. (Tönnies 2011, 65).

Im politikwissenschaftlichen Diskurs ist Luhmanns Infragestellung des Primats der Politik, also ihres Steuerungsanspruchs, schon Ende der 1980er Jahre, also lange vor den späteren Debatten zu Postdemokratie und Krise der Politik, auf deutlichen Widerspruch gestoßen.²⁶ Karl Siegbert Rehberg unterstreicht in besonderer Weise den Anspruch einer Theorie der Institutionalisierung und der Institutionen als symbolischer Ordnungen, einen Gegenentwurf zur Luhmannschen Systemtheorie (für den Gegenstandsbereich der Politikwissenschaften) darzustellen, räumt aber zugleich ein, dass die Systemtheorie ein gleichermaßen in sich konsistentes Theorieangebot darstelle (Rehberg 1994,52ff):

Selbstverständlich lassen sich alle Formen sozialer Interaktion in Luhmannsche Begrifflichkeiten übersetzen. Aber man hat den zunehmenden Eindruck, einer Selbstgenügsamkeit der von ihm in Gang gesetzten Benennungsspiele, deren größter Vorteil allerdings in einer intelligenten Verfremdung sozialer Tatbestände liegt (Rehberg 1994, 55).

Mit Hartmut Esser (2003) kritisiert er daran anschließend an der soziologischen Systemtheorie, sie sei, *ein fast unverzeihlicher Rückfall in alle Sünden einer begrifflichen Scholastik* (ebd.).

Wir hätten damit eine Bewegung vom Hegelmarxismus in bestimmten Marxistischen Strömungen - unbeschadet Marxens eigener Forderung, die Dialektik *von dem*

²⁴ Explizit allerdings erst später (Safransky 1999, 330).

²⁵ Es handelt sich um eine kurze Passage bei Luhmann 1965, 118.

²⁶ Man kann den DFG-Förderschwerpunkt *Theorie politischer Institutionen* (vgl. Göhler 1994) in diesem Sinne geradezu als ein kritisch gegen die Luhmannsche Systemtheorie gerichtetes Arbeitsprogramm ansehen, was etwa an dem oben zitierten Beitrag von Rehberg (1994) exemplarisch deutlich wird.

mystischen Schein zu befreien, den sie bei Hegel hat - über die Marxkritik bei Arendt in ihrem Selbstverständnis als Politikwissenschaftlerin und ihrem philosophischen Rückbezug auf Kant hin zu einem letztlich biologistischen Konzept sozialer Evolution bei Luhmann. Marxs Denken wurde Geschichtsmächtig über die Arbeiterbewegung, die man in Deutschland und Europa als eine historisch vergangene in unterschiedliche Institutionalisierungsprozesse mündende Bewegung ansehen kann (Martens 2005). Arendt kann man als eine der bedeutenden Denkerinnen des 20. Jahrhunderts ansehen – in der Tradition des politischen Humanismus stehend. Innerhalb der Politikwissenschaften ist sie mit ihren Arbeiten aber eher ein singuläres Ereignis. Luhmann schließlich kann man mit seiner Systemtheorie als exponierten Repräsentanten des hegemonial gewordenen *neoliberalen Einheitsdenkens* des Kapitalismus der Gegenwart²⁷ begreifen.

Die Frage, die mich nun im Weiteren interessiert, richtet sich darauf, wie heute in Auseinandersetzung mit und Anknüpfung an diese unterschiedlichen, einander wechselseitig ausschließenden Zugriffe neue Einsichten gewonnen werden können. Dies angesichts eines losgelassenen Prozesses der Moderne, den es in seiner Widersprüchlichkeit zu begreifen gilt – also heute nach dem Scheitern des Realsozialismus und im Zeichen neuer sich gegenwärtig dramatisch zuspitzender multipler Krisenprozesse. Aus meiner Sicht kommt es dabei auf eine neu radikalisierte Anknüpfung an das demokratische Projekt der Moderne an, das mit einer nüchtern-kritischen Sicht auf die ökonomischen, naturwissenschaftlichen und politischen Triebkräfte eben dieses Projekts zu verbinden ist. Dazu scheint es mir wichtig zu sein, darzulegen, weshalb das hoch ideologische Konzept der Systemtheorie, das seine Verfechter ja zu einer *Naturwissenschaft der Kommunikation* (!) weiterzuentwickeln trachten (Baecker 2003, 69), noch immer so scheinbar überzeugend zum Verständnis der ablaufenden gesellschaftlichen Prozesse herangezogen werden kann.

4. Ideologie und Realität des systemtheoretischen Konzepts der Anschlussfähigkeit

Die Resistenz des systemtheoretischen Modells gegenüber dem Feld der Geschichte als einem *empirischen Überraschungsraum* (Vogl 2010, 141ff) mit seinen Kontingenzen, wilden Zufälligkeiten und seiner launischen oder monströsen Ereignishaftigkeit ist im Kern schon in der oben zitierten Kritik am unverzeihlichen *Rückfall in alle Sünden einer begrifflichen Scholastik* enthalten. Gleichwohl: sein Siegeszug bedarf einer Erklärung.²⁸ Das theoretische Modell muss dem Alltagsverständnis von Menschen als zu bewusstem Handeln befähigten Wesen, die

²⁷ Vgl. dazu die *Spandauer Thesen* bei Scholz u. a. 2006.

²⁸ Richard Münch (2011) hält diesen Siegeszug, gegen den er eine neue *Kapitalismuskritik als Soziologie der Aufklärung* als zwar verdienstvolles aber eben auch aussichtsloses Unterfangen ansieht, für immer noch ähnlich gefestigt wie die Hegemonie der katholischen Kirche im Mittelalter.

deshalb ihr Weltverhältnis immer nur über Handeln individuell wie kollektiv herstellen können, einigermaßen irritierend erscheinen. Aber es kann doch nur dann erfolgreich im ‚Wissenschaftssystem‘ Karriere machen – und so reales Handeln im Sinne seines theoretischen Modells ideologisch festschreiben -, wenn es etwas beschreibt, dem Beobachtungen in der Realität wirklich zu entsprechen scheinen.

Ich denke unabhängig von Forschungskonjunkturen²⁹ kommt hier schon jene allgemeine Befindlichkeit zum Tragen, dass *heute in der technisch - wissenschaftlichen Zivilisation (...) in Wirklichkeit der Spielraum der Freiheit (verschwindet)* (Safranski 1999,328).³⁰ Es geht hier also aus dieser Perspektive um so etwas wie ein allgemeines Unbehagen, auf das der Verweis auf die Autopoiesis der Systeme zu antworten beansprucht. Und es geht um eine der existentiellen Grunderfahrungen des Lebens, die aus diesem Blickwinkel lautet: Es muss immer weiter gehen! Das systemtheoretische Konzept der Autopoiesis knüpft daran in spezifischer Weise mit seiner Ideologie einer dauerhaften Verstetigung einmal erreichter, hoch ausdifferenzierter sozialer Systeme an, an die letztlich nur noch weitergehende systemische Ausdifferenzierungen anschließen können sollen.³¹ Und ihr Siegeszug schien schließlich geradezu unanfechtbar geworden zu sein mit der Implosion des Realsozialismus ein halbes Jahrzehnt nach der Ausformulierung dieser Theorie.³² Heute hingegen ist das Denken im Rahmen dieses theoretischen Modells angreifbar geworden: Die Autopoiesis des ökonomischen Teilsystems der Gesellschaft erweist sich als dermaßen krisenhaft, dass eine kritische Analyse am Beispiel der Finanzmärkte die Hypothese des Endes ihrer *Oikodizee* untermauert (Vogl 2010). Nicht zuletzt vor diesem Hintergrund, aber auch angesichts unbewältigter ökologischer Herausforderungen und vor allem auch angesichts zunehmender Friktionen im politischen System selbst, die seinen

²⁹ Der Siegeszug der Systemtheorie setzt ein nach dem Scheitern der 1968er Kulturrevolution und dem, Ende des *Resurgence of Class Conflict in Western Europe* (Crouch/Pizzorno 1977), die beide eng mit der Neuentdeckung des Marxismus, aber auch der innerwissenschaftlichen Diskussion über dessen Krise verknüpft waren.

³⁰ Dass Safranski bei dieser Charakterisierung unserer Gegenwart als *technisch-wissenschaftlicher Zivilisation* die gesellschaftliche Formbestimmung *kapitalistisch* weglässt, sei an dieser Stelle nur angemerkt. Die These zunehmend spürbarer, systemischer Sachzwanglogiken wird von ihm unabhängig davon konstatiert, wenn er diesen Befund unter dem Blickwinkel der Geschichte philosophischen Denkens in Deutschland seit der Aufklärung pointiert.

³¹ Rüdiger Klatt (1990) hat in seiner Magisterarbeit zu Luhmann darauf bezogen eine immanente Kritik vorgelegt, nach der dieses Modell von *Komplexität und Hyperkomplexität* als Krisentheorie verstanden werden müsse.

³² Auf der sozialwissenschaftlichen Transformationskonferenz *Sozialer Wandel und Akteure in (Ost-) Deutschland* am 12./13. 12. 1994 (Kollmorgen u.a. 1996) hat Manfred Lauer mann vor diesem Hintergrund die Frage umgetrieben, weshalb eben dieser Transformationsprozess für Luhmann augenscheinlich jenseits seines wissenschaftlichen Interesses liege. Lauer manns improvisiert wirkender Vortrag ist in dem Band nicht enthalten, wohl aber eine spätere Aufsatzfassung (Lauer mann 1996). Ich stütze mich auf eigene Protokollnotizen.

postdemokratischen Charakter offenbaren, wird der Glaube in die Stabilitätsversprechen des bloßen Vollzugs der Autologiken gesellschaftlicher Teilsysteme zunehmend erschüttert.

Gegen die existenzielle Grunderfahrung, von der die Systemtheorie sozusagen 'lebt', erscheinen die philosophisch-existentialistischen Vorstellungen und Forderungen Jean Paul Sartres, dass jeder und jede in jedem Augenblick ihr bisheriges Leben infrage stellen und grundlegend verändern könnten, ausgesprochen abstrakt. Allerdings haben sie in der existenziellen Ausnahmesituation der deutschen Besetzung Frankreichs im zweiten Weltkrieg mit dem Weg Vieler in die Resistance sehr wohl einen realen Hintergrund. Heute hingegen sind die ‚Aussteiger‘ aus dem herrschenden ökonomischen oder politischen Betrieb empirisch immer noch eine eher seltene Figur, auch wenn man sie in gesellschaftlich als krisenhaft erfahrenen Zeiten tiefgreifender Umbrüche unter den Angehörigen der gesellschaftlichen Eliten doch schon etwas häufiger findet, als in Entwicklungsphasen, die relativ stabil verlaufen. Sehr viel häufiger gibt es hingegen die, die ‚ausgestiegen werden‘, also jene, die physisch oder – zunehmend – psychisch erkrankt frühverrentet werden³³, die unangepassten und sozial Schwachen, die dem permanent forcierten Leistungsstress der entfesselten kapitalistischen Gesellschaft nicht gewachsen sind, der Obdachlosen und an den Rand gestoßenen, die uns heute auf Straßen und Plätzen wieder vermehrt begegnen - „Rückkehrer“ aus Kindheitserinnerungen aus den frühen 1950er Jahren, die in den ‚goldenen Jahren‘ des Fordismus aus unserem Alltag verschwunden gewesen waren.

Die existentielle Forderung – aus systemtheoretischer Perspektive formuliert –, dass es weitergehen muss, weil grundlegend nichts verändert werden kann, begegnet uns ebenso in den diversen politischen Debatten unserer medial hergestellten Öffentlichkeit. Besonders eindringlich wird dies in den diversen Talkshows vor Augen geführt, die uns als ihren Zuschauern einen vom *immer gleichen Personal* angerührten *Meinungsbrei* (Habermas) präsentieren. Es ist ihr Grundprinzip, dass immer jeweils ein konkretes Problem das Thema ist und dass immer wieder die Fiktion erzeugt wird, es müsse für dieses Problem auch eine konkrete Lösung geben, die bei entsprechend gutem Willen auch sogleich realisiert werden könne, und zwar so, dass der sonstige Gang der Dinge nicht gestört, sondern geradezu durch diese Lösung verstetigt wird und erweitert stattfinden kann. Es ist also die oben dargelegte systemtheoretische Grundüberlegung der Anschlussfähigkeit, die hier die Struktur jeder Diskussion prägt und der sich die jeweils auftretenden Repräsentanten der Politik zu beugen haben. Gebrauchsfertige Lösungen sind dabei bitte in maximal 90 Sekunden abzuliefern.

³³ 2010 gab es in Deutschland 850 000 Neurentner, von denen 181.000 wegen verminderter Erwerbsfähigkeit bei einem Durchschnittsalter von 48 Jahren frühverrentet wurden. Fast 40% dieser Erwerbsminderungsrenten – in absoluten Zahlen 71.000 gegenüber noch 41.414 im Jahr 1993 - waren psychisch bedingt. Diese Diagnosegruppe weist damit als einzige über die Jahre hinweg steigende Fallzahlen auf (vgl. Gute Arbeit, 11, 2011,7f).

Aber auch die Politik selbst hat sich – schon mit dem Ende des keynesianischen Wohlfahrtsstaates im Ausgang der 1970er Jahre und der Abwendung von der damaligen Planungseuphorie (Beck/Bonß 1989) und dann weiter forciert durch die Implosion des staatssozialistischen Entwicklungsmodells im Ausgang der 1980er Jahre – in den vergangenen Dekaden in eine Denkrichtung bewegt, die im wissenschaftlichen Diskurs eben von der Systemtheorie ideologisch festgeschri

eben worden ist. Der damalige Leiter der Grundsatzabteilung des Bundeskanzleramts, Jürgen Nowak (2002) charakterisiert in einem Aufsatz über *Bedingungen und Grenzen des Vertrauens in Politik* die Zeit nach der Implosion des Realsozialismus als *Zeit nach dem Zusammenbruch der Gewissheiten, in der so oft beschworenen Zeit des Übergangs, in der wir leben* und fährt unter Bezugnahme auf F. Furets Buch über *Le Pas d' une Illusion* fort: *die Geschichte wird wieder zum dunklen Tunnel, in den der Mensch sich wagt, ohne zu wissen, welche Folgen sein Tun nach sich zieht* (a.a.O., 218).³⁴ *Eine neue zeitgemäße, also pragmatische Politik* begegne zwar großer Skepsis. *Aber die Hoffnung auf neue, sinnstiftende Orientierungen und der Spott über die Pragmatiker des Augenblicks seien auch nur Ausdruck einer diffusen Sehnsucht nach einem Vergangenen, das sich angeblich unendlich wiederholen muss* (ebd.). Er plädiert schließlich für einen pragmatischen Ansatz, den *die Tugend der Orientierungslosigkeit* auszeichnet.³⁵ *Ihr aber vertrauen junge Menschen. (...) Sie wollen Probleme lösen und identifizieren sich mit Menschen, die ebenso handeln* (a. a. O., 219). Problemlösung wird hier erkennbar ganz genau so gedacht, wie gerade zuvor von mir skizziert: Es geht um die je konkrete Lösung je konkreter Probleme im Sinne von Anschlusshandeln.

Immerhin, allerdings sehr unscharf, argumentiert Nowak dann weiter, dass es darauf ankommen werde, *mehr Befugnisse, mehr Verantwortung an den Bürger*

³⁴ Zeitgenössische sozialwissenschaftliche Interpretationsangebote waren da allerdings bestimmter. Vgl. etwa Ilya Srubar's Interpretationsvorschlag, der die Transformationsprozesse nach der Implosion des Realsozialismus in Anlehnung an Fernand Braudels Unterscheidung verschiedener Schichten sozialer Realität (also eine Tatsachenebene mit kurzem Zeirythmus, *histoire événementelle*, einen mittelfristigen Rhythmus zyklischer Phasen, *histoire conjuncturelle*, und einer Ebene langsamen epochalen Wandels, *longue durée*) einzuordnen vorschlug. Demzufolge wären die Transformationsprozesse in den Rahmen mittelfristiger zyklischer Phasen einzuordnen. Dabei gab die – durch die Systemkonkurrenz mit beförderte, im Ausgang der 1890er Jahre aber auch schon prekäre – „Existenz des spätkapitalistischen Sozialstaates das Motiv für die Akzeptanz neoliberaler Marktwirtschaftsphilosophien in Osteuropa“ ab, und nach der postsozialistischen Wende hätte sich dann der „Druck auf die Implementierung neoliberaler Komponenten in den beiden Zyklusverläufen gegenseitig hochzuschaukeln“ begonnen. (Srubar 1996, 35). Gegenwärtig wären wir dann möglicherweise am Punkt der möglichen Umkehr zu einem neuen zyklischen Wechsel, der vielleicht auch die Öffnung zu einem langsamen, epochalen historischen Wandel enthalten könnte.

³⁵ Die Nähe zu der Luhmannschen Formulierung, dass man *Erwartungen nur so weit (präzisiert), wie dies zur Sicherung von Anschlussverhalten unerlässlich ist*, springt hier ins Auge.

rückzuverlagern. Dazu müsse - umgekehrt zu der Fragestellung, die er in diesem, Aufsatz verfolge –

das Vertrauen der Parteien in den Bürger aber wiederbelebt werden. Man muss dem Bürger wieder zutrauen, dass Altersversorgung, Schulen, die Gestaltung seines Stadtteils, die Art und Weise, wie er arbeitet, die Entscheidung darüber, wann er in den Ruhestand gehen will, seine Sache sind und nicht die großer Organisationen, die seine Mitbestimmung verwalten“ (a. a. O. 217).

Das Schrödersche Konzept der *Teilhabegesellschaft*, das an Willy Brandts *mehr Demokratie wagen* anknüpfen sollte, mag man hier heraushören. Die *Basta-Politik* der letzten Jahre seiner rot-grünen Bundesregierung war freilich im Gegenteil hierzu eher die Konditionierung der parlamentarischen Willensbildung im Vollzug vermeintlich unausweichlicher systemischer Zwänge.³⁶ Das *Zutrauen* in den Bürger entpuppt sich in dem obigen Zitat denn auch eher als das Zutrauen in dessen Fähigkeit, die Folgen der Problemlösungen seitens der politischen Eliten in seinem persönlichen Leben zu bewältigen, nicht etwa als ein Zutrauen in seine Fähigkeit zur aktiven Beteiligung an den politischen Entscheidungsfindungen und Entscheidungen selbst.

Eines allerdings ist vor dem Hintergrund der Kritik an der systemtheoretischen Relativierung des Primats der Politik und der Behauptung der Unmöglichkeit politischer Gestaltung zu betonen: Auch zu Zeiten der *zeitgemäßen, also pragmatischen Politik* haben die politischen Eliten Gehandelt – Die Deregulierung und Entfesselung der Märkte und deren ideologische Überhöhung im Zeichen von ‚Thatcherism‘ und ‚Reagonomics‘ waren Ergebnis politischer Entscheidungen ebenso wie – unter dem Druck eines immer hegemonialeren *neoliberalen Einheitsdenkens*³⁷ - der konsequenten Nachvollzug entsprechender Weichenstellungen in Deutschland durch die rot-grüne Bundesregierung oder deren Beförderung durch veränderte Grundlinien der Politik der EU. Und gleichermaßen gilt das am deutschen Beispiel für die spätere, zunehmend an breiten parlamentarischen Debatten vorbei durchgepeitschte *Basta-Politik* der Regierung Schröder und deren Fortsetzung in der großen Koalition bzw. unter der schwarz-gelben Koalition, wenn es nun darum ging, den Zwängen des Marktes Rechnung zu tragen und jeweilige angeblich alternativlose Entscheidungen durchzusetzen.³⁸ Die Lage, der wir uns heute gegenübersehen, ist so das Ergebnis des Zusammenhandelns von wirtschaftlichen und politischen Eliten nach den Prinzipien des ‚Weiter so‘ – und das heißt, auch bei

³⁶ Aber diese Form der TINA-Politik Margret Thatchers (*there is no alternative*) ist ja in Wahrheit das Ende von Politik, deren Wesenszug eben darin besteht, im *Übersteigen von Interessen* (Arendt) neue Lösungsansätze und Spielräume für Kompromisse zu finden und auszuhandeln, weshalb das auf Gerhard Schröder gemünzte Bonmot *statt mehr Demokratie wagen mehr Volkswagen* schon seine Berechtigung gehabt hat.

³⁷ Vgl. zur Kritik die *Spandauer Thesen* bei Scholz u. a 2006, 272-300.

³⁸ Zigmunt Bauman (1999) spricht in seiner gänzlich desillusionierten Analyse der *Krise der Politik* völlig zu Recht davon, dass die Politik sich so selbst entmachtet habe.

wachsendem Überfluss von in der Realwirtschaft nicht mehr anlagefähigem Kapital im Interesse der ökonomisch Herrschenden, allemal der stetigen Sicherung von als angemessen angesehenen Renditen im stetigen Fortgang des Geschäfts.³⁹ Und unsere Lage - sie war bei der ersten Abfassung dieses Textes 2013 - schon schlimm genug ist mittlerweile nochmals erheblich beunruhigender geworden: Aus der Weltfinanzkrise von 2008 wurden keine angemessenen Schlüsse gezogen und unübersehbar sind wir mit einem Ende der industriekapitalistischen Wachstumsdynamik konfrontiert. Der Krise der EU wird allein durch ein Kaufen von Zeit begegnet. Gesellschaftliche Spaltungsprozesse sind weiter vorangeschritten. Rechtspopulistische und rechtsradikale Bewegungen gewinnen an Zulauf. Geopolitisch motivierte Konflikte werden bedrohlicher, und Antworten auf eine drohende Klimakatastrophe werden verschleppt, sofern der Klimawandel nicht einfach rundheraus bestritten wird. Die fortgesetzte Politik des Weiter-so lässt die vor uns auftauchenden *Problemwolken* (Zinn 2015) weiter anwachsen.

In den beiden zuvor angesprochenen Zusammenhängen - dem des in den Talkshows angerührten Meinungsbreis wie auch dem der *Basta-Politik* als einer der Varianten der TINA-Politik Thatchers - ist der Akzent darauf zu legen, dass entsprechende Argumentationsmuster systematisch erzeugt werden. Es geht um konkrete systemfunktionale Lösungen für konkrete Probleme - und zur Sicherung konkreter, herrschender Interessen. Es gilt sie sachlich, und ggf. auch wohlfeil wissenschaftlich fundiert zu begründen.⁴⁰ Entscheidungen werden auf diese Weise durchgepeitscht. In Talkshows dürfen hingegen schon auch mal ‚Aussteiger‘ mitdiskutieren, aber es wird ihnen sozusagen mit allen Mitteln schwer gemacht nun auch aus der inneren Logik dieser für die/als Öffentlichkeit inszenierten Debatten auch noch einmal auszusteigen. Es ist vor diesem Hintergrund geradezu einer der

³⁹ John Maynard Keynes war - in seiner ‚*Allgemeinen Theorie...*‘ (1936) oder dem Text über die *Ökonomische Zukunft unserer Enkel* (1943) noch davon ausgegangen, dass wir im Moment des Entstehens eines solchen Überflusses an Kapital, und folglich eines Sinkens des Zinses für Leihkapital, einem Zustand entgegen gehen würden, den er als *sanften Tod des Rentiers* gedeutet hat. Dabei unterstellt er, dass eine aufgeklärte Mehrheitsklasse in einem demokratisch verfassten politischen System mit gleichermaßen aufgeklärten politischen Eliten eine ausgeglichene Reichtumsverteilung durchsetzt - also das *überflüssige* Kapital umverteilt und dass der Staat durch eine entsprechende Besteuerung für die Finanzierung seiner wachsenden Aufgaben sorgt und so eine Sozialisierung der Investitionen herbeiführt (Keynes 1971/7, 372-384 u. 1971/9, 321-323, vgl. auch Zinn 2007 und 2013). Tatsächlich hat aber in dem Moment, in dem in den fortgeschrittenen westlichen Ländern eben dieser Überschuss an Kapital entstanden ist - also mit Beginn der 1980er Jahre -, das neoliberale Rollback seinen Siegeszug begonnen - parallel mit der zunehmenden Verselbständigung des Finanzsektors, dem Aufstieg eines neuen Typus von Finanzmanagern und einer von Konjunkturzyklus zu Konjunkturzyklus weiter ansteigenden Staatsverschuldung - als Basis fortgesetzter privater, ökonomischer, ökologischer und sozial zunehmend weniger nachhaltiger Investitionstätigkeit. Der lange Anlauf in die jetzige ‚große‘ ökonomische Krise hat damit also vor ca. 40 Jahren eingesetzt.

⁴⁰ Wobei es der Wissenschaftsgläubigkeit der Zeit augenscheinlich immer noch nichts anhat, dass in der Tat zu jedem Gutachten auch das Gegengutachten wohlfeil ist, wie schon Beck/Bonß (1989) konstatiert haben.

Aha-Effekte, der in Deutschland mit dem Aufkommen und dem für kurze Zeit relativen Erfolg der Piratenpartei verknüpft war, dass hier jemand auftrat, der diese Regel verletzte und schlichtweg sagte: für dieses oder jenes Problem – und sei es die gerade alle beschäftigende Frage nach der Zukunftsperspektive für die EU – habe man leider noch keine Lösung. Man habe aber den Eindruck, dass die Vertreter anderer Parteien hier jeden Tag eine andere Lösung präsentierten, also in Wahrheit doch auch keine hätten. Man arbeite also an einer Lösung und wolle dabei größtmögliche Transparenz herstellen und zur Mitarbeit einladen. Hier wurde so das gewohnte, inzwischen stockende ‚Weiter so‘ des Politikbetriebes wohltuend durchbrochen. Aber wir sind doch weit davon entfernt, die gesellschaftlich sehr wohl vorhandenen, aber im offiziellen Politik- und auch Wissenschaftsbetrieb ‚vergessenen‘ Alternativvorschläge systematisch in öffentliche Debatten einzubeziehen.

Die Bedeutung - und relative Berechtigung! von deren ‚Weiter so‘, jedenfalls solange Alternativen noch nicht hinreichend ausbuchstabiert sind – wird schließlich besonders deutlich, wenn man sich im historischen Rückblick die Beispiele abrupter Unterbrechungen des gewohnten Gangs der Dinge näher ansieht. Solche abrupten Unterbrechungen entsprechender Prozesse waren etwa die proletarischen Revolutionen der Neuzeit. Und man kann hier mit einigem Recht fragen, ob wir es da nicht jeweils mit dem Eintreten eines Katastrophenfalls zu tun haben. Wladimir Iljitsch Lenin hat revolutionäre Situationen einmal als diejenigen Situationen charakterisiert, in denen die Herrschenden merkten, nicht mehr im Rahmen gewohnter Muster und Strategien handeln zu können und in denen die Beherrschten nicht mehr bereit wären, diesen „bewährten“ Mustern der Vergangenheit länger zu folgen. In Bezug auf solche Situationen zeichnete er das Bild von der Revolution als der *Lokomotiven des Fortschritts* – ein Bild das eingängig mit dem Symbol des technischen Fortschritts in der Phase der *zweiten industriellen Revolution* verknüpft ist.⁴¹ Es war zuerst Walter Benjamin, der Bild von der Revolution als der Lokomotive des Fortschritts einer äußerst kritischen Prüfung unterzog und fragte, ob die Revolution sich nicht eher als die Notbremse erwiesen hätte, die den Zug – der damit zum Bild für eine in vorgegebenen Bahnen ablaufende Entwicklung wird - angehalten habe.⁴²

Dieser kurze Blick auf gängige Metaphern zeigt: die Vorstellung von dem großen, einmaligen revolutionären Akt ist hoch problematisch. Auch deshalb, weil historische

⁴¹ Zur Lokomotive als stetig wiederkehrende Metapher des technischen wie sozialen Fortschritts in der Mitgliederzeitung des Metallarbeiterverband bis 1914 vgl. auch die Untersuchung von Renate Martens 1989.

⁴²: Arendt (1989) erinnert in ihrem Aufsatz über Walter Benjamin an diese Überlegungen. Alexander Kluge (Negt/Kluge 1982) hat das Bild in einer Diskussion über *Geschichte und Eigensinn* aufgegriffen und dann noch mit einem Foto illustriert, das eine Lokomotive zeigt, die offenbar ungebremst in einen Kopfbahnhof über ihr Gleis hinaus gerast ist, dabei die Front des Bahnhofsgebäudes durchstoßen hat und schließlich auf die tiefer liegende Straße abgestürzt ist. Das bisherige ‚Weiter so‘ ist beendet, aber eine neue, andere Fortbewegung nicht absehbar. Auch C. Wolf verwendet das Bild von der Notbremse in ihrem letzten Roman *Stadt der Engel, oder der Overcoat von Dr. Freud*.

Analysen zeigen, dass es in solchen Situationen immer zugleich Brüche und Kontinuitäten gibt, ein Ende bestimmter Entwicklungslinien und zugleich Verstärkungen und Verstetigungen anderer ohnehin laufender Prozesse, während der Alltag der Menschen sich zunächst oft kaum verändert fortsetzt. Es gibt also mehr oder weniger durchgreifende Eingriffe an bestimmten Punkten, wo ggf. alternative Pfadentwicklungen ermöglicht werden. Das heißt aber: es gibt in solchen Situationen unterschiedliche Möglichkeiten von *Anschluss Handeln*, also entsprechende Spielräume handelnder Personen(gruppen). Es gibt Öffnungen zu Entwicklungsperspektiven, die zu einer mehr oder weniger weitgehenden Veränderung nur scheinbar systemisch verselbständigter Prozessstrukturen, oder nicht bewusst gestaltbarer institutioneller Strukturen, führen können – und es geht eben um die Frage, wie solche Eingriffe durch das bewusste (Zusammen)Handeln von Menschen möglich werden können. Jürgen Rösler (2010) hat in seiner Analyse des New Deal sehr eindrucksvoll und überzeugend dargelegt, dass solche Eingriffe – wie sie im historischen Beispiel im Zuge der Politik Franklin D. Roosevelts erfolgten – in einem historisch offenen Entwicklungsprozess sehr wohl dicht an den Punkt heranführen können, an dem das Steuerungsmodell einer kapitalistischen Marktökonomie sich grundlegend in ein anderes Modell ökonomischer Steuerung verändern könnte. Solchen Veränderungen wären allerdings mit der Luhmannschen Vorstellung von einer immer nur konditionierenden Wirkung sozialer Konflikte schwerlich beizukommen – ganz abgesehen vom in diesem historischen Fall eindeutigen Primat der Politik.

Auf der anderen Seite steht mittlerweile das systemtheoretische Versprechen, durch kurzatmiges Anschlussverhalten den Erfordernissen weiterer stabiler systemischer Entwicklung Rechnung tragen zu können, dem dann eine Politik unter dem Vorzeichen einer *Tugend der Orientierungslosigkeit* entspricht, spätestens seit Ausbruch der Weltfinanzkrise im Jahr 2008 massiv in Zweifel. Und vielleicht noch eklatanter gilt für die Ökologische Krise, mit der wir uns ungebrochen konfrontiert sehen, dass die bekannten Steuerungsversuche – die der Typologisierung von Frank Adler und Ulrich Schachtschneider (2010) folgend zu den Vorschlägen *ökologischer Modernisierer* rechnen, die durch Internalisierung von ökologischen Kosten mehr Ressourceneffizienz zu erreichen suchen – nur äußerst unzureichende Wirkungen entfalten.⁴³ Die Umweltpolitischen Reparaturmaßnahmen und Konjunkturprogramme von 2008/9 glichen, so schreiben Claus Leggewie und Harald Welzer

⁴³ Ernst-Ullrich v. Weizsäcker u.a. (2010) kommen so in ihrer Erörterung der Gründe dafür, weshalb ältere (eigene) Vorschläge zur Ressourcensteigerung so wirkungslos geblieben sind, zu dem Ergebnis, dass wir ein *reifes zivilisatorisches Modell* benötigen, um „*nachhaltig mit der Erde umzugehen, oder die ‚Umwelt‘ schlägt zurück und lässt das Menschengeschlecht zugrunde gehen*“ (v. Weizsäcker u.a. 2009,11). Sie bestimmen den Begriff des *reifen zivilisatorischen Modells* dann allerdings nicht näher, was ich an anderer Stelle zum Ausgangspunkt für weiterführende Überlegungen genommen habe (vgl. Martens 2014a).

dem Austausch eines defekten Wasserhahns in der Erste-Klasse-Kabine der Titanic, nachdem sie den Eisberg gerammt hat. Ungerührt lautet die Devise an Deck: wir sind unsinkbar (Leggewie/Welzer 2009, 52).

Und sie betonen angesichts der Gefahr von tipping points für die weitere Klimaentwicklung mit unkalkulierbarer Dynamik - bedeutsam im Blick auf das evolutionäre systemtheoretische Gedankenmodell -, dass damit *eine Perspektive der Endlichkeit in den linearen Fortschritt eingezogen (sei), die dem modernen Denken fremd, geradezu ungeheuerlich ist* (a. a. O. 10).⁴⁴ Die hier angestellten Überlegungen führen so zurück zum *Wunder der Politik* – nun aber unter dem Blickwinkel, wie es denn unter den heute gegebenen Bedingungen – und mit historischen Entwicklungen und Bedingtheiten rechnet ja auch Arendt, wenn sie, wie weiter oben zitiert, von der Arbeitsgesellschaft *in ihrem letzten Stadium* spricht - zu bewerkstelligen ist.

5. Das *Wunder der Politik* oder die Selbstschöpfung des Menschen können nur auf dem ‚Selbertun‘ der Menge der Vielen gründen

Man muss davon ausgehen, das ist eine der Ausgangsthesen, von denen ich mich hier leiten lasse, dass das „Weiter so“ der herrschenden Politik zu zunehmend katastrophischen Entwicklungen führen wird⁴⁵ weil, wie Negt (2010, 25) in dem einleitend angeführten Text schreibt, *dieses System in sich total brüchig* und durch Risse und *auseinandertreibende Elemente* gekennzeichnet ist. Aber Kassandrarufer - aktuell vor allem im ökologischen Diskurs zu hören - sind noch immer hilflos geblieben. Es gilt also, den herrschenden Politikbetrieb über die bisherigen ideologiekritischen Betrachtungen hinaus noch einmal näher in den Blick und die Herausforderungen an die eigene Arbeit als spezifischer Intellektueller ernst zu nehmen. Auch hierzu empfiehlt es sich, sich zunächst Luhmanns Blick auf das ‚politische System‘, so wäre ja in seinem theoretischen Rahmen zu formulieren, zu vergegenwärtigen. Hier mochte Luhmanns Feststellung, es sei *ebenso billig wie unverantwortlich, Ideale aufzustellen, denen die Verhältnisse nicht genügen, und dann Klage zu führen über die immer noch nicht eingelösten Versprechen der bürgerlichen Revolution* (Luhmann 1987, 132)⁴⁶, dem Leser in den noch relativ

⁴⁴ Vgl. auch das *Anthropozän-Projekt* im Berliner Haus der Kulturen der Welt. Der Begriff zielt darauf, zu verdeutlichen, dass etwa seit Mitte des letzten Jahrhunderts mit dem Ende einer noch halbwegs verträglichen Frühphase der Industrialisierung ein Einschnitt markiert worden sei, mit dem sich, so Jan Zalasiewicz, *der Mensch auf alle Zeiten hin in die Geologie der Erde eingeschrieben habe* und angesichts dessen sich die Frage stelle, ob das Menschenzeitalter in die Katastrophe führe (SZ 14.01. 2013).

⁴⁵ Zu materialen Analysen der multiplen Krisenprozesse in Ökonomie, Ökologie und Politik siehe Martens 2014a, 25-98..

⁴⁶ Aus dem, Aufsatz über *Die Zukunft der Demokratie* wurde ja schon in der Einleitung zu diesem, Buch zitiert. Es heißt dort: *Wenn es bei Demokratie um Vernunft und Freiheit, um Hunger und Not, um politische, rassistische, sexistische und religiöse Unterdrückung, um Frieden und um säkulares Glück jeder Art geht, - dann sieht es in der Tat schlimm aus. Und zwar so schlimm, dass die Wahrscheinlichkeit groß ist, das alles was man dagegen tut, die*

stabilen 1980er Jahren auf den ersten Blick vielleicht noch betont nüchtern und realistisch erschienen sein. Ich habe vorne auf Safranskys Charakterisierung des damaligen Zeitgeistes verwiesen. Wenn Luhmann dann aber als Leistung der Demokratie die Temporalisierung von Macht betont, bleibt deren dauerhafte Legitimierung letztlich immer noch an das Versprechen auf gerecht organisierte Sicherung und wo möglich stetige Verbesserung der Lebensbedingungen derjenigen gebunden, die der *sozialen Bürgerschaft* in den demokratischen Gesellschaften teilhaftig sind. Die tiefe *Krise dieser sozialen Bürgerschaft* (Balibar 2008) in Gesellschaften, die angesichts der *Metamorphosen der sozialen Frage* in die Gefahr geraten *ihr Morgen zu verlieren* (Castel 2000) - nicht zu sprechen von den ökologischen Krisenentwicklungen und Herausforderungen oder den postdemokratischen Erosionsprozessen und Legitimationsverlusten demokratischer Politik - wirft deshalb mittlerweile ganz praktisch die Frage auf, wie unter den Bedingungen der Temporalisierung und konstitutionell verfassten Teilung und Begrenzung von Macht/Gewalt eben doch die Zukunftsversprechen der Aufklärung und der frühen bürgerlichen Revolutionen progressiv fortschreitend, und zumindest besser, realisiert werden können.

Angesichts der gegenwärtigen, sich vielfach überlagernden und wechselseitig verstärkenden Krisen steht heute wieder einmal das demokratische Projekt der Moderne auf dem Spiel, das seit den großen Revolutionen am Ende des 18. Jahrhunderts (in den USA und in Frankreich) wieder in unserer Welt kam, also gerade einmal 240 Jahre jung ist. Dieses demokratische Projekt der Moderne – von Thomas Jefferson z.B. für eine agrarische und noch zutiefst patriarchal verstandene Gesellschaft konzipiert (Nicolaisen 1995), die im Übrigen auch ausgesprochen egalitär beschaffen war (Freeland 2013, 27) – ist von Beginn an immer auch sehr radikaldemokratisch gedacht worden. Und es gibt in ihm auch von Beginn an utopisch sozialistische Motive und Strömungen.⁴⁷ Es ist aber auch von Beginn an immer nur in Grenzen - z.B. nach Klasse, Rasse oder Geschlecht - realisiert worden, und der Kapitalismus, der im 19. Jahrhundert aufblühte, hatte immer auch ein gebrochenes Verhältnis zur Demokratie und kam über lange Zeiträume in vielen Regionen der Welt gut ohne sie aus.

Mit dem *Epochenbruch* um die Mitte der 1970er Jahre⁴⁸ ist das *mehr Demokratie wagen* Willy Brandts in Deutschland mehr und mehr umgekehrt worden, und an seine Stelle ist – forciert von der europäischen Handlungsebene aus – ein

Verhältnisse nur noch verschlimmert. Darüber zu reden möchte ich anderen überlassen (Luhmann 1987, 126). Die auch hier eingeflochtene Behauptung, dass alles Bemühen um gestaltende Eingriffe *die Verhältnisse nur noch verschlimmert*, begegnet einem hier freilich wie ein Glaubenssatz, nicht anders als die Behauptung von Autopoiesis der sozialen Systeme im Sinne einer stetigen, sich weiter stabilisierenden systemischen Ausdifferenzierung.

⁴⁷ Vgl. ausführlicher und mit weiteren Literaturverweisen Martens 2010, 86ff.

⁴⁸ Vgl. auch dazu die *Spandauer Thesen* sowie die dazu im Rahmen des FNPA geführte Debatte in Scholz u. a. 2006.

entdemokratisierendes Hayekanisches Projekt der Elitenherrschaft forciert worden (Enzensberger 2011). Ein marktradikaler neoliberaler Glaube an den Markt als *die* soziale Institution schlechthin bestimmt das Handeln der politischen Eliten. Frank Schirmacher (20013,15) fokussiert seine Analyse auf diesen einen Punkt, *dass die Gedankenmodelle der Ökonomie praktisch alle anderen Sozialwissenschaften erobert haben* und konstatiert als Ergebnis der Durchsetzung einer neoliberalen Marktideologie:

Bürger und Staat haben keine Souveränität mehr, sondern ‚spielen‘ sie nur. Darum werden Parlamente zu Staffagen und Öffentlichkeiten zu Echoräumen, die man Anspricht, um in Wahrheit Märkte zu beeinflussen. Staaten sind jetzt ökonomisch in ihrem Handlungsspielraum so eingesperrt, wie es die Welt des kalten Krieges militärisch war (Schirmacher 2013,167).

Mit der Spaltung und Prekarisierung in unserer Gesellschaft gehen im Übrigen auch demokratische Entrechtungen der Menschen in der Wirtschaft einher. Ein Viertel aller Beschäftigten arbeitet hierzulande im Niedriglohnbereich, meist ohne Tarifvertrag und ohne Betriebsräte unter den Bedingungen einer autoritären Anordnungskultur (vgl. Artus 2010). Auch der Abbau sozialer Sicherungssysteme ist im Zeichen der Privatisierung weiter vorangeschritten. In der Bundesrepublik wird dieser Trend im Zeichen der neuen großen Koalition derzeit wohl teilweise gestoppt; aber in den südeuropäischen EU-Staaten wird er uns immer noch als *die* Lösung der Schuldenkrise präsentiert. Man konfrontiere die angebliche ‚Lösung‘ der Griechenland-Krise, und die Beunruhigung der herrschenden Eliten über die, spät genug, beabsichtigte Befragung der griechischen Bevölkerung, z.B. mit dem folgenden Jefferson-Zitat, das Arendt in ihrer Schrift *Über die Revolution* anführt:

Wenn das Volk je aufhören sollte, sich um öffentliche Angelegenheiten zu kümmern, werden wir alle, Ihr und ich, und der Kongreß und die Parlamentsversammlungen, die Richter und die Statthalter, wie wir da gehen und stehen, zu reißenden Wölfen werden (Arendt 1974, 306).

Dass das Volk sich um seine öffentlichen Angelegenheiten kümmert, und dass in einer industriellen Dienstleistungsgesellschaft die Arbeit in einer privatrechtlich verfassten Wirtschaft endlich wirklich eine öffentliche Angelegenheit wird, setzt nun freilich voraus, dass den Menschen entsprechende Ressourcen für demokratische Beteiligung zur Verfügung stehen. Arbeitszeitverkürzungen – vor dem Hintergrund einer angemessenen Verteilung des in den vergangenen Jahrzehnten immens gewachsenen gesellschaftlichen Reichtums – hätten hier ihren realpolitischen wie utopischen Gehalt. Das erfordert aber im Zuge einer entsprechenden Mobilisierung das Aufbrechen des immer noch hegemonialen neoliberalen Denkens. Man müsste dann z.B. klar machen:

- Den Schulden der Staaten steht privat angeeigneter Reichtum in gleicher Höhe gegenüber.

- Der *sanfte Tod des Rentiers* infolge einer Sozialisierung der Investitionen angesichts eines wachsenden Überflusses an anlagefähigem Kapital, die Keynes für das letzte Viertel des vergangenen Jahrhunderts von aufgeklärten Bürgern und einer aufgeklärten Politik erwartet hatte, muss endlich herbeigeführt werden.
- Das verselbständigte System der Finanzwirtschaft - in dem *gegenwärtige Zukünfte* und *zukünftige Gegenwart* in einem in die Zukunft hinein endlosen virtuellen Raum verrechnet oder verwettet werden, so dass uns *das Gespenst des Kapitals* immer schon aus der Zukunft entgegenkommt (Vogl 2010), müsste also im Blick auf seine Funktionen für die Realwirtschaft sehr grundlegend umgestaltet werden.

Dann wäre es möglich, die repräsentative Demokratie durch vielfältige Formen direkter Beteiligung (von der Mitbestimmung am Arbeitsplatz, über eine Demokratisierung wirtschaftlicher Entscheidungen bis zu Beteiligungsformen a' la Stuttgart 21, aber früh genug eben, oder in Gestalt von Robert Jungks *Zukunftswerkstätten* (Müllert/Jungk 1982) oder Peter Dienels *Planungszellen* (Dienel 1997) wirkungsvoll zu erweitern. Und dabei ginge es nicht ‚einfach‘ um die Wiederherstellung demokratischer Prozesse im öffentlich-politischen Raum, sondern auch um eine Demokratisierung von Arbeit (Fricke/Wagner 2012) und Wirtschaft (Martens 2010 und 2018, Meine u.a. 2011, SP Schweiz 2016). Und dann wäre nachzudenken und zu experimentieren in Bezug auf gesellschaftliche Steuerungsprozesse, die neben der Institution des Marktes nicht nur private Planungsprozesse großer Konzerne kennen, und in denen auch steuernde Eingriffe demokratisch legitimierter und durch Beteiligung verlebendigter staatlicher Instanzen vorbehaltlos möglich wären.⁴⁹ Setzte man solche Prozesse partizipativer Demokratie ins Werk, hätten die Repräsentanten unserer parlamentarischen Demokratie eine ganz andere Bodenhaftung – und der heute alles beherrschende Lobbyismus hinge zunehmend in der Luft.

Nachdrücklich zu betonen ist in diesem Zusammenhang die These, dass die reale Produktivkraftentfaltung für eine solche radikale Demokratie alle Voraussetzungen bietet.⁵⁰ Das gilt auf Seiten der lebendigen Arbeit wie auch in Gestalt der IuK-Technologien, die heute schon das Entstehen global vernetzter Produktionsräume ermöglichen, von denen die großen Konzerne ebenso leben wie z. B. Bewegungen

⁴⁹ Vgl. dazu die Debatte auf der Homepage des FNPA zum Thema Wirtschaftsdemokratie.

⁵⁰ Hier sei nochmals auf den *durch das Kapital geschaffene(n) realitätsmächtige(n) aber falsch(en) Gesamtarbeiter* verwiesen (Negt/Kluge 1981, 1225-1252), zugleich aber auch auf die aufschlussreichen historischen Analysen der beiden Autoren zu *Deutschland als Produktionsöffentlichkeit*, aus denen erhellt, dass und wie *die Gewalt des Zusammenhangs* unter vorkapitalistischen aber auch noch kapitalistischen Bedingungen immer wieder einem Aufbrechen von *Verkehrungen* entgegensteht.

wie Occupy-Wallstreet.⁵¹ Die Entfaltung von Demokratie – also einer Gestaltung von Wirtschaft und Gesellschaft, bei der umfassende demokratische Mitbestimmungs- und Mitgestaltungsrechte von Allen wirklich wahrgenommen werden können, würde dann als eine im Prinzip nie abzuschließende, von jeder Generation neu anzugehende „unendliche Aufgabe“ (Heil/Hetzel 2006) erkennbar, oder *Demokratie* könnte mit Markus Pausch, anknüpfend an Camus, *als Revolte* verstanden und konzipiert werden. Niemand könnte den Unfug von einem Ende der Geschichte verbreiten, ohne sich einem schallenden Gelächter auszusetzen, denn alle wären dazu herausgefordert und hätten die Chance sich nach ihren je individuellen Möglichkeiten an deren Gestaltung aktiv zu beteiligen.

6. Schlussbemerkung

Unvermeidlicher Weise bin ich im Rahmen der Argumentation, die ich in diesem Kapitel entfaltet habe, von philosophischen Ausgangsfragen ausgehend bei politischen Fragen angelangt – oder anders formuliert: ich bin von der Philosophischen Frage nach unserer Wissens und Handlungsfreiheit ausgehend bei Fragen nach politischen Herausforderungen und Handlungsmöglichkeiten angelangt. Damit habe ich zugleich vor Augen geführt, dass ein angemessenes kritisches Verständnis des heutigen Politikbetriebs ohne die Brückenfunktion radikalen philosophischen Denkens nicht auskommen kann.

Ich habe, anschließend an Urs Marti-Brander, betont, dass das Marxistische Denken zutiefst in den Traditionen der europäischen Aufklärung verwurzelt ist. Aber ich habe auch gezeigt, wie im Denken der Moderne aus der *absoluten Bewegung des Werdens* bei Marx die marxistischen Ideologien entstehen konnten. Die Entdeckung des Ichs in der idealistischen deutschen Philosophie ist in Hegels objektivem Idealismus in die Positivität eines umfassenden Entwicklungsmodells gebracht, das, auch ‚auf die Füße gestellt‘, fortgewirkt hat und das, gründlich durchdacht, *letztlich nicht bestehen kann* (Horkheimer 1977,157). Aus dem Fortschrittsoptimismus und der *Fortschrittsgläubigkeit* des 19. Jahrhunderts, die gerade auch die Arbeiterbewegung geprägt hat, ist so nach dem Scheitern der *großen Hoffnung des 20. Jahrhunderts* bei Arendt ein zutiefst pessimistischer Blick auf *den Sieg des animal laborans* und den *losgelassenen Verzehrungsprozess* des technisch-naturwissenschaftlichen Fortschritts gefolgt. Arendt vertraut allerdings angesichts dieser von ihr diagnostizierten Entwicklung ungebrochen auf die menschliche Begabung zur Politik und hält an der Möglichkeit des *Wunders der Politik* fest. Sie

⁵¹ Zu den jüngsten sozialen Bewegungen, in denen sich dynamischer Protest in Gestalt nicht linearer Systeme entwickelt, man über die Netze mächtig werden kann und sich Macht neu definiert vgl. Roth (2012). Zum Demokratisierungspotential ‚neuer Arbeit‘ vgl. Martens (2013a, 148-161 und 2014b) und zuletzt Georg/Peter (2016), zu einem neuen Nachdenken über entsprechende Formen der Demokratisierung der Wirtschaft, das nicht einfach an die alten Vorstellungen des ADGB zu Wirtschaftsdemokratie (Naphtali 1928) im *organisierten Kapitalismus* (Hilferding 1910) anknüpft, vgl. Martens 2010, Martens/Scholz 2010 und Martens 2016a, 192ff.

hält dem Denken der europäischen Aufklärung die Treue. Erst die Luhmannsche Systemtheorie verabschiedet sich hiervon und vom menschlichen Handeln zugunsten der Autopoiesis systemischer Prozesse, an die sich das Vertrauen, oder die ziemlich illusionslose Erwartung in einen weiteren evolutionären Fortschritt knüpft. Diese Theorie bringt zum Ausdruck, dass man sich, wie Safranski formuliert hat, vom Gemachten umzingelt fühlt und sich nach dem Gewordenen sehnt. Das Konzept biologischer Evolution, wie es sich uns im Lichte der Analysen von Humberto Maturana und Francisco J. Varela darstellt, wird hier auf einen analog gedachten Prozess sozialer Evolution übertragen. Und die theoretischen Modelle prinzipiell infinit gedachter systemischer Prozesse liefern die Grundlage der heute vorherrschenden pragmatischen Politik im Zeichen der *Tugend der Orientierungslosigkeit*. Dass uns aber diese vermeintliche Tugend, mit einem Pragmatismus, dessen Horizont kaum noch von einer Wahl bis zur nächsten reicht und dabei zugleich unerschütterlich an den stetigen Fortschritt systemischer Prozesse glaubt, heute auf absehbar katastrophische Entwicklungen zutreibt, ist kaum mehr zu übersehen.

Gegen eine Sichtweise, die inspiriert von der Marxschen Hoffnung auf eine *absolute Bewegung des Werdens* und der Aussicht auf das erwartete *Reich der Freiheit* die *conditio humana* tendenziell aus dem Blick zu verlieren scheint - und ebenso gegen eine Ontologisierung des Seins der im Werden *alles hohl, betrügerisch, flach und unserer Verachtung würdig* erscheint, und auch gegen ein Verständnis gesellschaftlicher Verhältnisse und Entwicklungen, das analog zur davor liegenden biologischen Evolution die Menschen als *erste Beweger* ihrer Geschichte verabschiedet hat - habe ich deshalb, hier wie in anderen Veröffentlichungen, für eine radikaldemokratische Perspektive plädiert. An Arendt ebenso wie an Marx anschließend, die beide der europäischen Aufklärung zutiefst verpflichtet sind, aber mit Marx die Widersprüchlichkeit krisenhafter ökonomischer und gesellschaftlicher Entwicklungen ernst nehmend ergibt sich so die Aufforderung, die radikaldemokratischen Motive und Möglichkeiten neu in den Blick zu nehmen. Sie sind seit dem Beginn des demokratischen Projekts der Moderne über das darauf folgende Jahrhundert der Revolutionen bis in unsere Gegenwart immer wieder virulent geworden. Es geht also um unser *Selbertun*, um das Zusammenhandeln der immer noch der *conditio humana* unterworfenen wirklichen Menschen unserer Moderne. Es geht um die Selbstermächtigung der Menschen, die immer in dezentralen, überschaubaren Handlungsfeldern beginnt und die dort immer wieder neu befestigt werden muss.

Der uns beherrschenden Fortschrittsideologie und dem herrschenden Politikbetrieb, der verzweifelt bemüht ist, den Folgen und Zwängen vorausgesetzter systemischer Prozesse mit seiner Politik des Weiter-so Rechnung zu tragen, liegen entsprechende Vorstellungen fern. Aber es bleibt die Hoffnung, den zunehmend verheerenden Folgen dieser Prozesse zu entgehen, handelnd an ihren Widersprüchen anzusetzen und so ihren als inakzeptabel erkannten Konsequenzen zu begegnen. Und was man in diesem, Zusammenhang immerhin sagen kann, ist, dass die wirklichen Menschen

mit ihren unter den Bedingungen des fortgeschrittenen Kapitalismus entfalteten subjektiven Vermögen – oder, mit Negt/Kluge an Marx anschließend formuliert, der *durch das Kapital geschaffene realitätsmächtige aber falsche Gesamtarbeiter* – noch nie über so viel zu gestaltend eingreifendem Handeln entfaltetes Potential, etwa in Gestalt von Michel Foucaults spezifischen Intellektuellen verfügte(n), wie zu unserer Zeit.

Oskar Negt und Alexander Kluge entwickeln in ihrer Untersuchung einen Arbeitsbegriff, der die Enge, die Arendt Marx vorgeworfen hat, zu vermeiden sucht, und sie sprechen unter der eben zitierten Überschrift vom *Scheitelpunkt der politischen Ökonomie des Kapitals*. Und sie argumentieren weiter, der *Gegenstandsbereich* des *unter der Decke des vom Kapital* – oder der *Gewalt des herrschenden Zusammenhangs*, wie sie an anderer Stelle unter anderem Blickwinkel formulieren – *fällt prinzipiell außerhalb des Betrachtungskreises der politischen Ökonomie des Kapitals* (a. a. O. 1228f), was Marx selbst nicht so explizit formuliert habe. Und wenn Richard Sennett (2014) in seinem letzten Buch *Zusammenarbeit* argumentiert, dass die Gegenwärtige gesellschaftspolitische Entwicklung unsere Fähigkeit zu Kooperation und Zusammenarbeit beeinträchtigt, so behandelt er mit der *Geschwächten Kooperation* sicherlich zutreffend die Folgen der neuen Formen des Kapitalismus bis hin zum Hervortreiben des *Unkooperativen Ichs* (a. a. o. 241ff) im, neuen *Spiel des Lebens* (Schirmmacher 2013). Aber das bedeutet eben nicht, dass nicht zugleich neue und weiter entwickelte Potentiale zu Zusammenarbeit entwickeln – oder im Sinne der analytischen Arendtschen Unterscheidung zu Kooperation und zu Zusammenhandeln. Es ist deshalb mit Arendt daran festzuhalten, dass wir die Chance haben, in unserer Pluralität zu handelnden Wesen zu werden – nicht deshalb, weil wir mir ihr, gleichsam gegen den *Sieg des animal laborans*, auf unsere Urteilskraft und unsere Erinnerungsfähigkeit setzen können, sondern weil Erwerbsarbeit zunehmend nicht nur die Form des Herstellens angenommen hat und in öffentlichen Räumen stattfindet, sondern auch deshalb, weil diese öffentlichen Räume Handlungsräume sind, die zum Handeln der Menge der Vielen herausfordern.

Solche Hoffnungen sind prekär und riskant, denn sie setzen in den Worten Foucaults auf die Destruktion dessen, was wir sind und die Kreation von etwas ganz anderem, also auf eine sehr grundlegende Innovation. Jürgen Habermas (2013, 130). Ist zuzustimmen, wenn er konstatiert, dass die Schwierigkeiten der gegenwärtigen Lage nicht zuletzt mit einem Versagen unserer Eliten zu tun haben, denn es mangelt *am Mut, an dem Ideenreichtum und an der Führungskraft der politischen Parteien (...), in zweiter Linie freilich auch an der Wahrnehmungs- und Reaktionsfähigkeit der politischen Leitmedien*. Hoffnungen liegen deshalb im Handeln von Einzelnen, die an ihrem gesellschaftlichen Ort die perverse Logik der als systemisch unausweichlich ausgegebenen Maximen des *phantasielosen Machtopportunismus der Parteien* (a. a. O. 119) im herrschenden Politikbetrieb durchschauen und sie, zum Beispiel als Physiker, die angesichts der Grundlagenkrise der Naturwissenschaften Manifeste verfassen wie seinerzeit das Einstein-Russel-Manifest, oder zu einem *neuen Denken*

auffordern, wie etwa heute im Potsdamer Manifest, als Experten der IuK-Technologien als Whistleblower systemisch angelegte Entwicklungen zu unkontrollierter souveräner Macht, die den einzelnen BürgerInnen gegenüber wuchert, öffentlicher Kritik zugänglich machen. Als Ärzte *ohne Grenzen* gegen das Elend dieser Welt zu handeln begonnen haben usw. Sie liegen weiter in den gewachsenen Erfordernissen und Ansprüchen an Beteiligung und Selbstbestimmung in Industrie- und Dienstleistungsbranchen, an die die Gewerkschaften anzuknüpfen suchen (Martens 2014b) und die die Menschen unter den veränderten Bedingungen ‚neuer Arbeit‘ auch wieder nur durch Zusammenhandeln zur Geltung werden bringen können, und sie liegen schließlich in den durch das Internet in neuer Weise ermöglichten Formen des Zusammenhandelns der 99%, wie es etwa bei Occupy Wallstreet sichtbar geworden ist⁵² sowie in den neuen sozialen Protestbewegungen, die ich in der Folge politisch unbewältigter Krisenentwicklungen insbesondere in den Jahren 2010-2012 weit über Europa hinaus aufgeflammt sind (Roth 2012, Martens 2016a, 68- 101).

⁵² Das gilt unbeschadet der Ambivalenzen dieser, wie im Grunde aller technologischen Innovationen, die im Falle des Internets gerade mit jedem neuen Facebookskandal deutlich sichtbar werden.

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
- (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
 - (1974): Über die Revolution, München-Zürich
 - (1979/98): Vom Leben des Geistes, München-Zürich
 - (1989): Menschen in finsternen Zeiten, München-Zürich
 - (1993): Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass, Hg. Von U. Ludz, München/Zürich
 - (2003): Denktagebuch (Hg. Von U. Ludz u. I. Nordmann), 2 Bände, Zürich
- Artus, I. (2010): Gewerkschaftliche Interessenvertretung im Niedriglohnsektor und der Streik der französischen *Travailleurs sans papiers*, Vortrag auf der Tagung *vbetriebliche Mitbestimmung und gewerkschaftliche Modernisierungskampagnen – Praxis und Forschung in Deutschland*, 8./9. 7. 2010 in Mühlheim, veröffentlicht in: Haipeter, T.; Dörre, K. (2011): Gewerkschaftliche Modernisierung, Wiesbaden, S. 208-230
- Baecker, D. (2003): Die Zukunft der Soziologie, in: Soziologie. Forum der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Heft 1/2003, S. 66-70
- Balibar, E. (2008): Die philosophischen Grundlagen des Wohlfahrtsstaats. Von der Kritik der Bürgerrechte zur Kritik der sozialen Rechte, in: Lindner, U.; Nowak, J.; Paust-Lassen., P. (Hg.): Philosophieren unter anderen. Beiträge zum Palaver der Menschheit Frieder Otto Wolf zum 65. Geburtstag, Münster, S. 70-88
- Bauman, Z. (1999): Die Krise der Politik. Fluch und Chance einer neuen Öffentlichkeit, Hamburg
- Beck, U.; Bonß W. (1989): Verwissenschaftlichung ohne Aufklärung? Zum Strukturalismus von Wissenschaft und Praxis, in: Dies. (Hg.): Weder Sozialtechnologien noch Aufklärung. Analysen zur Verwendung sozialwissenschaftlichen Wissens, Frankfurt am Main, S. 7-45
- Becker, A. (2013): Nachwort - Diderot und das Experiment des Naturalismus, in: Denis Diderot. Philosophische Schriften, Hgg. Und mit einem Nachwort von Alexander Becker, Berlin, S. 205-269
- Camus, A. (2016): Der Mensch in der Revolte, Reinbeck bei Hamburg (31. Auflage)
- Castel, R. (2000): Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit, Konstanz
- Chomsky, N. (2017): Wer beherrscht die Welt? Die globalen Verwerfungen der amerikanischen Politik, Berlin
- Crouch, C. (2008): Postdemokratie, Frankfurt am Main
- (2011): Das befremdliche Überleben des Neoliberalismus, Frankfurt am Main
- Crouch, C.; Pizzorno (1978): The Resurgence of Class Conflict in Western Europe since 1968, 2 Bände, London/Basingstoke
- Das Magazin, (Hgg) vom Präsidenten des Wissenschaftszentrums NRW, 12. Jahrgang, Heft 1/2001: Mensch oder Roboter – wem gehört die Zukunft? Antworten auf Bill Joy
- Demirovic, A.; Kaindl, C.; Krovoza, A. (Hg.) (2010): Das Subjekt - zwischen Krise und Emanzipation, Münster
- Dienel, P. (1997) (4.Auflage): Die Planungszelle. Eine Alternative zur Establishment-Demokratie, Opladen
- Elias, N. (1969/80): Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 7. Auflage, Frankfurt am Main
- (1985): Humsana conditio. Beobachtungen zur Entwicklung der Menschheit am 40. Jahrestag einer Kriegsendes (8. Mai 1985), Frankfurt am Main

- Emmot, S. (2013): Zehn Milliarden, Berlin
- Esser, H. (2003): Wohin zum Teufel mit der Soziologie?, in: Soziologie. Forum der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Heft 2/2003, 20-32
- Esslinger, D. (2013): Die Demokratie der Besserverdienenden. Wer beteiligt sich an Wahlen, wer bleibt daheim? Die Bertelsmann-Stiftung legt eine Studie vor, deren Ergebnisse erschrecken, in: SZ 12.12. 2013
- Fischer, J.- (2008): Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts, Freiburg
- Freeland, C. (2013): Die Superreichen. Aufstieg und Herrschaft einer neuen globalen
- Gehlen, A. (1956): Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, Bonn
- Gorz, A. (2004): Wissen, Wert und Kapital. Zur Kritik der Wissensökonomie, Zürich
- Habermas, J. (1987): Die Schrecken der Autonomie. Carl Schmitt auf Englisch, in: ders. (1987): Eine Art Schadensabwicklung, Frankfurt am Main, S. 101-114
- (2011): Merkels von Demoskopie geleiteter Opportunismus, in: Süddeutsche Zeitung vom 07.04. 2011
 - (2013): Im Sog der Technokratie, Berlin
- Hirshman, A. O. (1980): Leidenschaften und Interessen. Die Begründung des Kapitalismus vor seinem Sieg, Frankfurt am Main
- Horkheimer, M. (1977/81): Die Aktualität Schopenhauers, in: Haffmanns, G. (1981), (Hg.): Über Arthur Schopenhauer, Zürich. S. 145-164
- Horkheimer, M. ; Adorno. T. W. (1947): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Amsterdam
- Jungk, R.; Müllert, N.R. (1981): Zukunftswerkstätten, Hamburg
- Keynes, J. M. (1971): The Collected Writings of John Maynard Keynes, Hgg. V. D. Moogridge für die Royal Economic Society, 30 vols, London-Basingstoke, 1971ff
- Klatt, R. (1991): Komplexität und Hyperkomplexität. Krisentheoretische Überlegungen im Anschluss an die Systemtheorie N. Luhmanns, Bochum, Magisterarbeit (Manuskript)
- Kollmorgen, R.; Reißig, R.; Weiß, J. (Hg.): Sozialer Wandel und Akteure in Ostdeutschland, Opladen
- Krugman, P. (2009): Die neue Weltwirtschaftskrise, Frankfurt/New York
- (2011): Vergesst die Krise, Frankfurt/New York
- Kuruma, s. (Hg.): Marx-Lexikon zur Politischen Ökonomie, 19873, 3 Bde., Berlin
- Kurzweil, R. (1999): Homo S@piens. Leben im 21. Jahrhundert – Was vom Menschen bleibt, München
- Leggewie, C.; Welzer, H. (2009): Das Ende der Welt, wie wir sie kannten, Frankfurt am Main
- Lepape, P. (1994): Denis Diderot. Eine Biographie, Frankfurt am Main
- Lesch, H.; Kamphausen, K. (2016): Die Menschheit schafft sich ab, Grünwald
- Luhmann, N. (1965) Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie, Berlin
- (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
 - (1989) Politische Steuerung. Ein Diskussionsbeitrag, in: Politische Vierteljahrsschrift 1/1989, S. 4-9
- Martens, H. (2001/14): Kurzweils Traum, www.drhelmutmartens.de
- (2005): Institution oder sozialer Bewegung – strategische Herausforderungen der Gewerkschaften, in: Forschungsjournal Neue soziale Bewegungen, 2/2005, S. 98-105
 - (2011): Neue Wirtschaftsdemokratie. Übergangsforderungen vor dem Hintergrund der Krise, in: DAS ARGUMENT, H. 291, 2/2011, S. 211-221
 - (2012): Neue Wirtschaftsdemokratie und das demokratische Projekt der Moderne. Fünf Thesen, in: Gegenblende. Das gewerkschaftliche Debattenmagazin, Ausgabe März/April 2012, <http://www.gegenblende.de>
 - (2013a): Anschlussfähigkeit oder politische Subjektivierung. Zur grundagentheoretischen Fundierung anwendungsorientierter Arbeitsforschung Eine auch persönliche Bilanz, Münster (im, Erscheinen)

- (2013b): Hannah Arendt und der politische Humanismus, Vortrag für das Kolloquium „Probleme und Aufgaben der Humanismusforschung“, FU-Berlin, 15.01. 2013, www.drhelmutmartens.de
 - (2014a): Politische Subjektivierung und neues zivilisatorisches Modell. Plessner, Elias, Arendt, Rancière und Foucault zusammen- und weiterdenken, Münster (im Erscheinen)
 - (2014b): Beteiligung und Demokratisierung angesichts „Neuer Arbeit“. Digitale Wissensarbeit und die Herausforderung zu ihrer Demokratisierung im Zeichen von Subjektivierung und Prekarisierung, in: Schröder, L.; Urban, H.-J. (Hg.): Gute Arbeit. Ausgabe 2014 Frankfurt am Main
 - (2014c): Denis Diderot und das vergessene Erbe der Aufklärung. Die radikale Aufklärung als Inspiration und Warnung angesichts der Träume der westlichen Zivilisation, www.drhelmutmartens.de
 - (2016): Refeudalisierung oder Überwindung des Kapitalismus? Am Ende der industriekapitalistischen Wachstumsdynamik - Hamburg
 - (2017): In beunruhigender und unheimlicher Zeit -oder: es gilt, uns unsere soziale Raumzeit zu vergegenwärtigen, www.drhelmutmartens.de
 - (2018a): In beunruhigender und unheimlicher Zeit. Gegen die „marktkonforme Demokratie“ den schwierigen Weg zur Demokratie als Lebensform wagen, Dortmund (Manuskript), Veröffentlichung in Vorbereitung
 - (2018b): Die Krise der Demokratie als Herausforderung linker Politik, oder: Der schwierige Weg zur Demokratie als Lebensform, www.drhelmutmartens.de
- Marti-Brander, U. (2018): Die Freiheit des Karl Marx. Ein Aufklärer im bürgerlichen Zeitalter, Reinbek bei Hamburg
- Maturana, H.R.; Varela, F.J. (1987): Der Baum der Erkenntnis, Berlin, München, Wien (3. Auflage)
- Marx, K., (1939/1941): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Moskau, Fotomechanischer Nachdruck o. J. Frankfurt/Wien
- Moldaschl, M. (2002): Foucaults Brille, in: Moldaschl, M.; Voß G. G. (Hg.): Subjektivierung von Arbeit, München und Mehring, S. 135-176
- Münch, R. (2011a): Kapitalismuskritik als Programm soziologischer Aufklärung? In: Soziologische Revue, Jg., 43, S.
- Naphtali, F. (1977/1928): Wirtschaftsdemokratie. Ihr Wesen, Weg und Ziel, Frankfurt
- Negri, T.; Hardt, M. (1997): Die Arbeit des Dionisos. Materialistische Staatskritik in der Postmoderne, Berlin-Amsterdam
- Negt, O. (2010): Subjektivität in der Erosionskrise, in: Demirovic u.a. (a. a. O.), S. 11-26
- Negt, O.; Kluge, A. (1981): Geschichte und Eigensinn, Frankfurt am Main
- (1982): Die Geschichte der lebendigen Arbeitskraft. Diskussion mit Oskar Negt und Alexander Kluge, in: Ästhetik und Kommunikation, Heft 48, Juni 1982, S. 79-109 - (1972): Öffentlichkeit und Erfahrung, Frankfurt am Main.
- Nowak, W. (2002): Bedingungen und Grenzen des Vertrauens in Politik, in: Fricke, W. (hg.): Jahrbuch Arbeit und Technik 2001/2002, Bonn, S. 215-220
- Plessner, H. (1928): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie, Berlin (1975)
- (1983/37): Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie, in: Gesammelte Schriften VIII, Frankfurt am Main
- Precht, R. D. (2007): Wer bin ich – und wenn ja wie viele? Eine philosophische Reise, München
- (2010): Die Kunst, kein Egoist zu sein. Warum wir gerne gut sein wollen, und was uns davon abhält, München
- Rancière, 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
- Rau, A. (2010): Psychopolitik, Macht und Subjekt in subjektivierten Arbeitsverhältnissen, in: Demirovic u.a. (a. a. O.) S.27-48
- Rehberg, K.-S. (1996a) (Hg.): Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes, Frankfurt am Main

- Roesler, J. (2010): Der schwierige Weg in eine solidarische Wirtschaft. Historische Erfahrungen aus Weltwirtschaftskrise und New Deal, Supplement der Zeitschrift Sozialismus 9/2010
- Roth, R. (2012): Vom Scheitern und Gelingen sozialer Bewegungen, in: Forschungsjournal Soziale Bewegungen, Heft 1/2012, S. 21-31
- Safranski, R. (1987): Schopenhauer und die wilden Jahre der deutschen Philosophie, Eine Biographie, München-Wien
- (1999) Das Böse oder das Drama der Freiheit, Frankfurt am Main
- Schirmacher, F.- (2013): Ego – Spiel des Lebens, München
- Schmidt, A. (1969) (Hg.): Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, Frankfurt am Main
- (1971/65): Zum Verhältnis von Geschichte und Natur im dialektischen Materialismus, in: ders: Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx, überarbeitete, ergänzte und mit einem Postscriptum versehene Neuauflage, Frankfurt 1971
 - (1977): Schopenhauer und der Materialismus, in: ders. Schopenhauer, Horkheimer, Glücksproblem. Drei Studien über Materialismus, München, Wien, S. 21 – 79
 - (1969): Zur Idee der kritischen Theorie. Elemente der Philosophie Max Horkheimers, Frankfurt/Main, Berlin, Wien
- Scholz, D.; Glawe, H.; Martens, H.; Paust-Lassen, P.; Peter, G.; Reitzig, J.; Wolf, F. O., (Hg.): Turnaround. Strategien für eine neue Politik der Arbeit. Herausforderungen an Gewerkschaften und Wissenschaft, Münster,
- Schumacher, J. (1987): Die Angst vor dem, Chaos. Die falsche Apokalypse des Bürgertums, Frankfurt am Main
- SP Schweiz: Positionspapier SP Schweiz. Eine Zukunft für alle statt für wenige – Eine demokratische, ökologische und solidarische Wirtschaft zum Durchbruch Bringen. Verabschiedet vom Parteitag vom 3./4. Dezember 2016
- Srubar, I. (1996): Zyklus und Wende. Zur Verortung der Transformation postsozialistischer Länder im Prozess europäischer Modernisierung, in Hodenius, B.; Schmidt, G. (Hg.) S, 23-38
- Tönnies, S. (2011): Laissez Faire, Laissez Aller. Niklas Luhmanns Systemtheorie und der Kollaps des Finanzsystems, in: INDES. Zeitschrift für Politik und Gesellschaft, Heft 0, Herbst 2011, S. 64-68
- Vester, M. (1981): Der „Dampfmarxismus des Friedrich Engels“ in: Prokla, Heft 43, Nr.
- Vogl, J. (2010): Das Gespenst des Kapitals, Zürich
- Weizsäcker, E. U. v.; Hargroves, K.; Smith, M. (2010): Faktor Fünf. Die Formel für nachhaltiges Wachstum, München
- Werkmeister, O. K. (1981): Versuche über Paul Klee, Frankfurt am Main
- Widerspruch. Beiträge zu sozialistischer Politik (2010), Heft 58: Steuergerechtigkeit – umverteilen!
- Widmer, U. (2002): Das Geld, die Arbeit, die Angst und das Glück, Zürich
- Wolf, C. (2000a): Cassandra. Erzählung, in Wolf, C. Werke 7, München, S. 225-386
- Wolf, C. (2000b): Frankfurter Poetik-Vorlesungen, in Wolf, C. Werke 7, München, S. 7-223
- Wolf, C. (2010): Stadt der Engel. Oder: The Overcoat of Dr. Freud
- Wolf, F. O. (1983): Schwierigkeiten mit der materialistischen Dialektik, in: ders., Umwege. Politische Theorie in der Krise des Marxismus, Hannover, S. 100-126
- Wolf, F. O. (2012): Rückkehr in die Zukunft – Krisen und Alternativen. Beiträge zur radikalen Philosophie, Münster
- (2013): Die politische Entwicklung in Europa: Brüche zwischen den EU-Ländern; Trends der Renationalisierung und Entdemokratisierung. Vortrag auf der Jahrestagung des FNPA „Ökonomische und politische Krise in Europa – Chancen für ein demokratisches und soziales Europa, Berlin 01.02. 2013, www.FNPA.de
- Zinn, K. G. (2007): Politische Kultur und beschäftigungspolitische Alternativen. Plädoyer für einen qualitativen Keynesianismus, in: Peter, G. (Hg.): Grenzkonflikte der Arbeit. Die Herausbildung einer neuen europäischen Arbeitspolitik, Hamburg, S. 48-76
- (2015): Vom Kapitalismus ohne Wachstum zur Marktwirtschaft ohne Kapitalismus, Hamburg