

Helmut Martens

Unter dem Brennglas – im weiten Gedankenflug

Essays, Kurzprosa und Gedichte im Epochenbruch

Inhalt

Vorbemerkung	5
Flüchtige Zeit. Sieben Gedichte	8
Sturm-Wind-Zeit	8
Kirschblüten	9
Erinnerung an G.H.	10
Menetekel	11
Unpathetischer Einwurf	12
Götzendienst	13
Aufgehoben	14
Unter dem Brennglas – im weiten Gedankenflug	17
Verdings	17
Unter dem Brennglas	20
„Es ist etwas nicht im Lot“: Der Fall Robert Enke als Seismograph für den Zustand unserer Gesellschaft	30
„Aus Stecken und Plane“ - Über Poesie, Philosophie und Politik	38
Einleitung	38
Gedichte, Rätsel „immer bewegt in sich“ – Versuch über Poesie	41
„Dass ein jeder ist und sich nicht hat“ – Essay über philosophisches Denken	54
Raum der Freiheit, Raum des Streites – Nachdenken über Politik	74
Schlussbemerkung	97
Abstand der Zeit – Möglichkeit des Verstehens	102
Schwarzes Land	102
Trümmerfelder und Baustellen – Verlustberichte und Fundsachen	110
Christa Wolfs Cassandra-Projekt	113
Die „Stadt der Engel“ oder: Selbstprüfungen nach dem Ende der großen Erzählungen	121
Ermutigungen. Sieben Gedichte	126
Suche	126
Kleine Ewigkeiten – fast ohne Hoffnung	129
Winds of Change	131
Der Arbeitskraftunternehmer	132
Bei unserer Arbeit- nicht bei uns – sorglos	134
Zuversicht	136

Wieder am Anfang	137
Nachwort	138
Ausgewählte Literatur zu den Essays	141

Vorbemerkung

Hier in Mitteleuropa leben wir seit der Nacht des 20. Jahrhunderts, also dem Ende des, aus europäischer Perspektive, zweiten dreißigjährigen Krieges, zweifellos noch immer in ruhigen Zeiten. Es ist eine Weltgegend, in der man sich, gerade in Deutschland; als Beobachter sehr gut einrichten konnte. Man hat von hier aus freilich den Blick auf eine Welt, die sich seither alles andere als wohlgeordnet entwickelt hat, wie auch immer die täglichen Nachrichten sich bemühen mögen, den Eindruck zu vermitteln, unsere Politiker hätten die Sache schon im Griff. Aber ihre TINA-Politik auf neoliberalen Katastrophenkurs, der, jedenfalls bis zur jüngsten Erfahrung der Weltfinanzkrise, nur freie Märkte, Marktbürger und unternehmerische Freiheiten erkennen will, zeigt uns täglich das Gegenteil. Die von der Realwirtschaft abgekoppelten, deregulierten Finanzmärkte haben sich zu Spekulationsblasen aufgebläht. Die schließlich platzen müssen. Die Politik verhindert mit „Rettungsschirmen“ den Zusammenbruch von Finanz- und Realwirtschaft und sucht dann der dramatisch gewachsenen Staatsverschuldung durch eine rigorose Austeritätspolitik zu begegnen. Sie sieht sich eikigermaßen hilflos Regulations- und wachsenden Legitimationsproblemen gegenüber. Aber Spaltungsprozesse sind in den westlichen Gesellschaften schon lange im Gange. Und sie haben sich gerade in den letzten Jahren verstärkt. Sie sind Teil von jenem fortgesetzten „Bürgerkrieg, der die Völker und die Staaten teilt“ (Giorgio Agamben). Wir sind wieder einmal Zeugen der „losgelassenen, rücksichtslosen ‚Privatinitiative‘ des kapitalistischen Systems, das, wo immer es wirklich geherrscht hat, erst einmal ein Massenelend von furchtbaren Ausmaßen im Gefolge gehabt hat“ (Hannah Arendt). Nach dem vermeintlichen „Ende der Geschichte“ hat sich die NATO zu einem Bündnis verändert, das unsere Freiheit vom Hindukusch bis zum Horn von Afrika auf vorgeschobenem Posten verteidigt, ohne deshalb völkermordende Bürgerkriege in Afrika und Asien verhindern zu können. Ja selbst in Europa gelingt dort, wo die großen Verheerungen des 20. Jahrhunderts einmal ihren Anlass fanden, heute noch immer kaum eine neue ordnungsstiftende Politik. Wer den Ordnungsversprechen der täglichen Nachrichten nicht mehr traut und genauer hinschauen versucht, der wird hinter ihnen die wachsenden Spannungen erkennen, die die alte institutionelle Politik trotz wachsendem Aufwand immer weniger gut zu bändigen vermag. Unruhe wäre heute erste Bürgerpflicht.

Aber „die elenden Scribenten“ (Wolfgang Koeppen) sind nicht politisch handelnde. In den hier vorliegenden Texten verhalte ich mich als Essayist und Literat kontemplativ zu der mich umgebenden Wirklichkeit. Ich reflektiere über das „Elend der Welt“ (Pierre Bourdieu), wie es sich in den Konflikten, die ein nur als freier Markt von Wirtschaftsbürgern gedachtes Europa unweigerlich produzieren muss, als Elend der Politik darstellt. Exemplarisch, wie unter einem Brennglas, zeigen schon vor Ausbruch der Weltfinanzkrise einzelne Konflikte wachsende

Spannungen und Legitimationsprobleme. Ich denke davon ausgehend nach über Poesie als Ausdruck eines „unglücklichen Bewusstseins“ (Hans Mayer) und einer Form der Bewältigung von Wirklichkeit, in der „das Schöne das mögliche Ende der Schrecken“ sein mag (Heiner Müller), vielleicht aber auch nur „das Atemholen vor dessen Fortgang“ (Rainer Maria Rilke). Dabei geht es gleichermaßen um die öffentlichen wie privaten Räume unseres Lebens. Ich denke nach über die Philosophie und die Politik als Formen intellektueller und praktischer Bewältigung der Wirklichkeit, die sie immer waren, und die doch immer wieder nur dazu führten, dass wir in ehrlichen Analysen über die „Ausweglosigkeit, in die unsere Welt geraten ist“ lesen können (Hannah Arendt), oder, im Anschluss an eine scharfsichtige Analyse des gegenwärtigen Verschwindens der Politik in einer postdemokratischen Konsensgesellschaft davon, dass es „keine Wissenschaft von der Politik (gibt), die fähig wäre, ihre Zukunft zu bestimmen“ (Jacques Rancière). Beim Nachdenken über die bodenlose Abgründigkeit unseres Handelns versuche ich, während einer Nilfahrt die ersten Nachrichten über den begonnenen ‚Krieg gegen den Terror‘ reflektierend, mit Hans Georg Gadamer „den Abstand der Zeit als eine produktive Möglichkeit des Verstehens zu erkennen“, und ich setze diesen Versuch dann mit einigen Reflexionen zu Christa Wolfs Cassandra-Erzählung fort. Ich rahme all diese Reflexionen schließlich ein mit einigen wenigen Gedichten, in denen ich versucht habe, persönliche Befindlichkeiten in dieser allgemeinen Lage komprimiert, oder eben verdichtet, auszudrücken.

Im Blick auf die allgemeine Lage treffen wir auch heute auf bitter-nüchterne Analysen einer wohlbekannten negativen Dialektik: „Die Räume, die Freiheiten, die Rechte, welche die Individuen in ihren Konflikten mit den zentralen Mächten erlangen, bahnen jedes Mal zugleich eine stille, aber wachsende Einschreibung ihres Lebens in die staatliche Ordnung an und liefern so der souveränen Macht, von der sie sich eigentlich frei zu machen dachten, ein neues und noch furchterregenderes Fundament“, schreibt Giorgio Agamben im Homo Sacer, und das Lager – bzw. Auschwitz als die undenkbare und doch vollzogene Realisation dieses Prinzips – scheint dahinter als das heimliche und schreckliche Paradigma der Moderne auf. Aber es gibt in unserer Geschichte, in der wir uns auf die „Bodenlosigkeit des Wirklichen“ einlassen und die „aufwühlende“ Erkenntnis der „Unergründlichkeit“ des Menschen akzeptieren müssen (Helmuth Plessner) doch immer wieder neu den Eigensinn der lebendigen Arbeit. Und auch nach den Enttäuschungen der siebziger Jahre, die „widerstandslos sich selber verschluckt haben, im großen und ganzen“ (Hans Magnus Enzensberger) frage ich doch wieder nach dem verändernden lebendigen Feuer der Arbeit (Karl Marx) und vertraue auf „das Wunder der Politik“ (Hannah Arendt). Wir alle sehen uns als Einzelne immer wieder damit konfrontiert, dass wir unser eigenes Leben praktisch führen müssen. Noch in der angenehmsten kontemplativen Haltung zu der Welt um uns herum, also mit Privilegien, über

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

Flüchtige Zeit. Sieben Gedichte

Sturm-Wind-Zeit

Im Gras unter dem Zweig des Apfelbaums
zwischen Vogelzwitschern und Blütenfall
wehst Du zu mir milden Duft und den Hauch
des anbrechenden Tags, neuen Lebens.

Oder es ist der Geschmack vom Salz dieser Erde
und das Rauschen von Dir bewegter Wogen
das du mir herüber trägst - als kühlende Brise
über lispelndes Strandgras hinter den Dünen.

Führst mit dir Laute, in denen sich mischen
Versprechen und ferne Erinnerung, die ich
kenne, alte Träume, die du anklingen lässt, die ich
verspüre, dich atmend und unter gestreichelter Haut.

Kommst in heftigen Böen, die an mir zerren.
Fahnen knarren. Auf dem Deich lehne ich mich
gegen dich, Wellen auftürmend mit heller Gischt,
mir Wolkenfetzen entgegen treibend – weiß nicht wohin.

Oder peitschst Blätter, die Bäume niederdrückend,
manche vielleicht entwurzelnd, über den Weg.
Machst frösteln wie unter stechenden Nadelspitzen
im Eiswindregen, der gegen die Scheiben schlägt.

Bist Atem, Streicheln der Haut, und Peitschenhieb
unruhiger Bote wechselnden Lebens über die Zeit,
der ich, dich spürend, noch zugehöre,
treibst mich weiter, kennend kein Ziel, vor dir dahin.

Kirschblüten

Über den Kirschenblütenzweigen ins blasse Blau
dieses einen fern-nahen Frühlingstages
war sie hinein getupft – federleicht dort, hoch oben.

War nicht erdrückend, hat vielmehr empor gehoben
ein Gefühl, wie ein zarter Lufthauch, das ich ganz
zu teilen glaubte, mit dir, einen Augenblick lang.

War schon verweht, als ich aufsah von neuem,
dich noch im Arm und den Geschmack des Lebens,
deiner Haut, des Grases, von Erde am Mund.

Weiss nicht, was du sahst in dem Blau deiner Augen,
kenne nicht deine Erinnerung - an diesen Kuss.
nahm nur meine mit, die mir reichen muss.

Wie Kirschenblüten, vom Wind davongetragen.

Erinnerung an G. H

Immer warst du freundlich.
Und dein Lächeln,
auf Einvernahme, auf Verbindung
war es, fast zärtlich, aus.

Wenn irgendeiner von uns
Friedfertigkeit
allen vor Augen führte,
dann warst das du.

Und wer dich kannte,
der sah einen stillen Beobachter,
der sie sah:
die Abgründe der Menschenwelt,
und der sie so zeichnen mochte,
gelegentlich, unter vier Augen,
wenn man sie ihm entlocken konnte
als Aphorismen, mild belächelt.

Der sah den, dem vom Pathos
der Jugend, schwer bei ihm zu denken,
immer geblieben ist:
Freundlichkeit im scharfgesicht'gen Blick.

Mag sein, am Ende verschwamm
manches dir zu einem Bild
einer gleich-gültigen großen
Fragwürdigkeit unserer Welt,

in der wir anderen uns
weiterhin mühen werden,
jene Räume zu schaffen
für Freiheit und Freundlichkeit –

unter Friedfertigen.

Menetekel

Als sie einstürzten, die Zwillingstürme,
 Symbol grenzenloser Jagd nach dem Mehr
 an Größe, Wachstum, Leistung und Macht
 über Menschen und über Naturgewalten
 als viele starben, elendiglich, in jener Wolke
 aus Staub und rot schwelender Feuerglut,
 sind wir entsetzt erstarrt. Wie verletzlich war doch
 des Empires Fortschritt, der grenzenlos schien.

Und allzu bereitwillig und sehr rasch
 sogen die Menschen die Antworten auf,
 die dingfest machten, was hier so bedrohlich war,
 diesem Terror den Krieg zu erklären versprachen.
 Es ist wahr, dass auch ihn unser Fortschritt gebiert,
 den Terror all jener, die er ausschließen muss.
 Doch das Bild dieser Türme, in Asche versunkenen,
 führt, wirklich bedacht, zu einem anderen Schluss:

Diese Glas-Stahl-glänzenden Herrlichkeiten
 Metropolis, neuer Turmbau zu Babel, Machtsymbol,
 ein prekärer Fortschritt, eingefroren zu Architektur,
 sind Signum des Selbstlaufs verlorener Zeiten,
 Ausdruck entfesselter Ökonomie und Zeit,
 gemacht für Gegenwarten, die sehr schnell vergeh'n,
 ohne den Blick auf verzehrte Vergangenheiten
 und Zukünfte, die sie verbrauchen, um so zu ersteh'n.

Die, wenn wir uns nicht bald anders besinnen, alle
 verschwunden sein werden wie schon so viele
 Städte, wo heute die Pyramiden stehen,
 gebaut als Symbole menschlicher Ewigkeiten,
 diesseitige Endlichkeiten mit uns zu überschreiten,
 die mit uns auf diesem dunklen Planeten vergehn,
 sofern wir dem weiteren Vorwärtsschreiten
 nicht menschliches Maß zu geben versteh'n.

Unpathetischer Einwurf

Hey du!
Solche pathetischen Worte
passen doch nicht mehr
in unsere Zeit.

Wir, abgeklärt,
wissen doch längst
von der endlichen Vergeblichkeit
all unseres Tuns.

Science Fiction:
Unser Leben
ins Universum erweitert,
grenzenlos.

„Per Anhalter“ treffen wir
fremde Spezies,
so einfallslos gezeichnet
nach unserem eigenen Bild.

Oder fingierte Zeiten:
gestern versunkene Saurier
bald ferne Zukunft,
auch computeranimiert.

Ganz prosaisch:
ein wenig gedankenlos,
vor uns – menschenlos,
danach - von uns ohne Spur.

Oder anders?
Intelligent designed:
Unverstand, egozentrisch
im Angesicht unserer Erdnatur,

Aus der wir sind,
in der wir vergehen werden.
Was, schon wieder pathetisch?
Das wird auch noch vergeh'n.

Götzendienst

Als ich auf den Balkon trat des Hotels, gestern,
Fiel mein Blick auf diesen Fitnessempel
Auf die Rituale zur Herstellung von Gesundheit,
Zur Verlängerung kleiner diesseitiger Ewigkeiten.

Hinter den Glasfassaden ein kaltes Licht,
Menschen eingezwängt in Foltermaschinen,
auf Heimtrainern oder auf Laufbändern, anlaufend
Gegen die Wand vor ihnen, auf der Stelle tretend.

Ein jeder für sich, den Blick starr geradeaus
Und alle im Schweisse ihres Angesichts
Doch keines anderen angesichtig werdend
Und um sich nur Beton, Glas, kaltes Licht.

Sie waren zu weit, ihre Gesichter zu sehen,
Doch kein Lachen und keine Gemeinsamkeit
War dort, wo jeder für sich sich mühte
Um scheinbar strahlende Jugend - und um Funktionsfähigkeit

Ich denke sie alle werden hernach
Nach Hause gefahren sein in ihren PKWs,
Leistungsträger auf ihrer Jagd nach Gesundheit und Jugend
und auf dem Weg in immer gleiche Inhaltsleere.

Aufgehoben

Felsbrocken
vom Wasser umspült
geglättet
liegen geblieben
nach der Eiszeit
und noch immer da
wenn die nächste kommt
umtost von Gischt
an manchen Tagen
unter Nebelschleiern
ruhst du gelassen
an deinem Ort
weist nichts von mir
und gibst mir Gelassenheit
wirst noch lange dauern
ehe du vielleicht
abgeflacht
wie der Kiesel
da unten am Strand geworfen
von meiner Hand.
einmal auf Wellen tanzt

Unter dem Brennglas – im weiten Gedankenflug

Verdings

Soviel Landschaft um uns herum war noch in keinem Urlaub. Vor der Terrasse die Wiese, Rosensträucher und Obstbäume, rechts leicht abfallend die Weide für die Ponies und Esel, dann Obst- und Kastanienbäume und vor uns zwei weitere Gehöfte. Halb links vor uns, leicht ansteigend über einer weiteren Wiese die ersten Häuser und der Kirchturm von Verdings. Hinter uns das weiter ansteigende Tal, Latzfons auf halber Höhe, dann Tannenwald und darüber die Alm. Flache Bergkuppen so um die 2500 Meter hoch. Rechts neben uns das tief abfallende Tal, davor noch einige Kastanien- und Walnussbäume entlang der alten Straße, auf der einst Kaiser und Könige gen Italien gezogen sind. Auf der anderen Seite des Tals zu mein er Rechten der steil ansteigende, bewaldete Hang, wo oben, neben dem alten Stollen- einang eine Fahne weht. Silberbergbau begründete einmal den Wohlstand von Wilanders und Klausen. Und dann der weite Blick nach Südosten über das dem Blick verborgene Eisacktal hinweg mit Klausen und dem Kloster Säben, das darüber thront. Auf der anderen Seite des Eisack-Tals erst sanftere Bergkuppen und darüber das Massiv des Schlern, ein erster Eindruck der Dolomiten – irgendwo dahinter, dem Blick entzogen wie der Tourismus, der dort den Naturpark prägt, König Laurins Rosengarten. Oben von der Dorfstraße, oder noch besser von Feldthurns, der nächsten Ortschaft aus, wo sich die Bischhöfe von Brixen ihren Sommersitz errichten ließen, sähe man weiter links auch noch von weitem die Geissler-Gruppe: zerklüftete Zinnen, bis zu 3000 Meter hoch, ein Anblick der ganz der Vorstellung von den Dolomiten entspricht. Rechts vom Schlern-Massiv aber blickt man von unserer Terrasse aus über schon flacher scheinende Bergketten weit nach Süden über das Tal der Etsch hinweg auf Landstriche, wo einen schon mediterranere Eindrücke erwarten. Das Trentin und der Gardasee sind dann nicht mehr weit. Und dahinter, über die Poebene hinaus liegt Mantua. Auch diese Region hatte ihre Freiheitskämpfer gegen die Obrigkeit - konservative Revolutionäre für die Wiederherstellung der alten richtigen Ordnung, konservative Revolutionäre wie Schillers Wilhelm Tell, hier allerdings kämpfend für Gott, Kaiser und Vaterland. Ihr Widerstand gegen Napoleon erregte Aufmerksamkeit in Europa, war ein Impuls für den frühen Tourismus, der sich im 19. Jahrhundert entwickelte. Andreas Hofer als sein überraschender Impulsgeber. Im Touriseum von Schloss Trautmannsheim bei Meran lässt sich dass besichtigen.

Hier neben den Rosensträuchern neben Terrasse und Wiese spürt man nichts von den Urlauberströmen, jenen, die sich über die Region verteilen und jenen, die weiter fahren über die Brennerautobahn nach Italien hinein. Über den Berghängen türmen sich Kumuluswolken auf, von stetig wechselnder Gestalt. Sie geben der Phantasie weiteren Raum. Man kann sie hier, fern von den Zwängen des eigenen Arbeitsalltags, zeitvergessen und vor einem so weit gespannten Horizont, schweifen lassen wie kaum an einem anderen Ort. Man atmet hoch über dem Tal eine klare Luft und blickt über die alten Kulturlandschaften, in die mit den hohen Bergmassiven Natur hinein ragt in immer noch großer Ursprünglichkeit.

So liegt man entspannt auf der Terrasse, lässt die Gedanken schweifen, blickt vielleicht auch einmal auf eine der jungen Katzen, die dort einander jagen und das Mäusefangen üben, dann wieder nur faul im Schatten dösen oder aber einen mit großen Augen anschauen, als könnten sie so die nächste Portion Futter herbei blicken. Manchmal gelingt ihnen das sogar. Dann lässt man wieder den Blick in die Weite schweifen, schließt erneut die Augen, träumt. Stunde man nun weiter oben mit freiem Blick auf das Eisacktal und Klausen zwischen seinen tief eingeschnittenen steilen Hängen, z. B. mit dem Blick von Fonteklaus aus, oder noch besser ganz hoch oben auf dem Brixener Hausberg, der Plose, mehr als 2000 Meter über dem Tal, die einem den weiten Blick über die Dolomitenketten im Süden, das Rittner Horn im Südwesten und die Öztaler Alpen nordwestlich am Horizont eröffnet, und sähe man dann noch unter sich zwei Greifvögel ihre Kreise ziehen, man bekäme eine sinnliche Vorstellung von Georg Büchners Darstellung der Wanderung des Jakob Michael Lenz durch die Vogesen ins Steintal: Alles scheint zum greifen nah, wie auf den Reliefkarten, die hier in den Ortschaften stehen. Die Vorstellung des Lenz mit zwei, drei Schritten, oder wie im Flug des Greifvogels, einen beliebigen Ort am gegenüber liegenden Berghang erreichen zu können, erscheint plötzlich gar nicht mehr so völlig verdreht. Die Büchnersche literarische Darstellung der beginnenden Schizophrenie dieses Dichters des Sturm und Drang gibt einem plötzlich die Idee, dass hier einer gemeint haben mag, er müsste doch eigentlich in solcher Berglandschaft die Schwere des irdischen Daseins abstreifen können. Schließlich sind wir mit Lenz am Beginn des neueren philosophischen Idealismus, der Erkenntnis von der Lust, ein Ich zu sein. Die Übergänge sind fließend, in denen da im Denken wie im Handeln die Bodenhaftung verloren gehen kann. Erst das Auf-dem-Kopf-gehen-Wollen macht die Ver-rücktheit des Weltverhältnisses dieses Jakob Michael Lenz wirklich greifbar, verzweifelt an der Wirklichkeit des Ancien régime, die gerade zustrebt auf die Französische Revolution, ihrerseits von Hoffnungen und auch Illusionen getrieben, die sich in ihr Bahn brechen werden.

Aber Du bist nicht in den Vogesen und Du lebst nicht in den Zeiten einer frühen europäischen Aufklärung. Auf Diderot, Voltaire, Kant sind längst Hegel und Marx, das Jahrhundert

der gescheiterten Revolutionen und die Nacht des 20. Jahrhunderts, sind Nietzsche, Heidegger, Foucault, Agamben und viele andere gefolgt. Du wirst vielleicht heute Abend erneut an Deinem Essay über Philosophie sitzen und über die Widersprüche und Widerständigkeiten Deiner Zeit nachdenken. Du wirst so diese Tage größtmöglicher Distanz zu den Zwängen Deines Alltags nutzen, der aufgezehrt wird von Wissenschaft und Politik. Vielleicht macht ihr nachher noch eine kleine Wanderung, hinauf nach Latzfons oder hinüber nach Feldthurns, auf ein Eis oder einen Espresso, vorbei an alten und neuen Bauernhöfen, an Orten, denen man Wohlstand ansieht, die noch eingebettet sind in Geschichte und Tradition, aber in denen sie sich längst auch bricht. Die Älteren erzählen einem das hier im Blick auf ihre Kinder. Über die mittlere Generation ist einiges von der Emanzipation der Frau angekommen. Man arbeitet längst überwiegend in Industrie und Dienstleistung. Die Höfe sind Nebenerwerb, z. T. Interieur für die Ferien der Touristen auf dem Bauernhof. Die Jungen blicken auf die Verlockungen der entgrenzten kapitalistischen Welt. Deren Gefahren scheinen hier hingegen noch weit. Eben zu der nachmittäglichen Beerdigung eines Mitbewohners sind sehr Viele aus dem Dorf gegangen. Die Kirchenglocken haben lange geläutet. Tradition bindet und wird gepflegt. Aber das Internet ist längst überall. Eine wirklich zunehmend entgrenzte Welt prägt auch den Alltag in den Dörfern abseits und weit oberhalb der Brennerautobahn. Man ist nicht mehr so sicher, ob die ganz Jungen, getrimmt auf den raschen Konsum und hoffend auf Beschäftigung in der Stadt, die Höfe dereinst so weiter führen werden. Traditionelle Ordnungen werden allemal auf den Kopf gestellt.

Ihr werdet das kaum besprechen, wenn ihr gleich nach Latzfons geht. Eher über die Schönheit der Landschaft reden, darüber; was ihr für morgen noch zum Essen einkaufen solltet, welcher größere Ausflug sich bei welchem Wetter noch anbietet, vielleicht auch über die kleinen Katzen hier auf der Terrasse. Ihr werdet froh sein, noch einige Tage weitab von allen abstrakten Zwängen zu verbringen, die dann wieder den Alltag erschweren – und Du wirst an den Abenden immer wieder die zeit-räumlichen Freiheiten dieses Ortes zu nutzen versuchen und Deine Gedanken schweifen lassen in der Unbedingtheit mußevoller Augenblicke an diesem geräumigen Ort.

Unter dem Brennglas

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

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

Heute ziehst du alleine los, wenn es zu demonstrieren gilt. Seltsamer Zwiespalt gleich zu Beginn: Distanz des Professionellen, der beobachtet und Solidarität dessen, der sich zu-

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

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

Der Riemker Markt quillt vor Menschen über. Die erste Rednerin, Bevollmächtigte der IG Metall am Ort, begrüßt sie, dankt für ihre Solidarität. 2000 Opelaner seien gekommen. In Bochum stünden die Bänder still. Aber auch aus Rüsselsheim und dem Saarland seien Delegationen da, und ebenso aus Wolfsburg, von VW, von Ford in Köln und auch aus dem Nokia-Entwicklungszentrum in Ulm. Auch bei Thyssen-Krupp-Stahl ruhe jetzt z. T. die Arbeit. Ebenfalls 2000 Beschäftigte sollen sich von da nach Bochum aufgemacht haben. Unter den Demonstranten ist auch eine große Gruppe von Beschäftigten der BOGESTRA, der Bochum-Gelsenkirchener Straßenbahnbetriebe. Auch sieht man Transparente von Schulklassen und beachtlich viele junge Leute, anders als am 1. Mai. Selbstredend gibt es auch die Solidarität der Kirchen. Alle Kirchenglocken sollen heute läuten in der Stadt.

Die Begrüßungsrednerin kann sich so fast darauf beschränken, alle aufzuzählen, die an diesem Tag gekommen sind, Solidaritätsadressen mitzuteilen (u. a. auch aus dem finnischen Nokia-Werk) und prominente Demonstranten zu begrüßen: Zuallererst selbstredend aus der

Politik, dann aber auch noch weitere. Zugegen sind Rektor und Professoren von der Universität. Auch sie betroffen. Denn Nokia will die Entwicklungsarbeiten verlagern, in die Nähe einer anderen großen Universität. Man denkt dabei an Peking. Auch wer Kultur betreibt in dieser Stadt, ist da: die Fußballmannschaft des VFL zum Beispiel, Schauspieler aus dem Schauspielhaus.

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

Die Betriebsratsvorsitzende klingt sachlicher. Und gerade deshalb überzeugt sie sehr: Die Vorleistungen der Beschäftigten schildert sie. Mehr war nicht möglich an Flexibilität. Und diese ‚flexiblen Menschen‘ stehen heute trotzig, aufrecht auf dem Platz. Das offizielle Leitbild dieses Unternehmens legt sie dar: ‚offener Umgang, aufeinander zu‘, Führung, die Sorge trägt, dass man gerne arbeitet in der Fabrik – und dann die ‚Eiseskälte‘, die Mitteilung des Beschlusses ohne jede Chance, ihn auch nur zu erörtern, im Grunde eine Nicht-Information. Zum Schluss ihr Dank für diese überwältigende, große und so kaum erhoffte Solidarität und die eindringliche Bitte an die Politik, an die Politiker aller Parteien, weiterhin die Belegschaft zu unterstützen.

Die DemonstrantInnen harren aus, haben höflichen Beifall auch noch für den letzten Redner aus der Politik. Ein Staatssekretär aus dem Wirtschaftsministerium berichtet nun in modera-

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

Politik und Poesie sind das noch nicht, weder das eine, noch das andere. Politik als „die Unterbrechung der einfachen Wirkungen der Herrschaft der Reichen –, die die Armen als Entität zum Dasein bringt“, wie Jacques Rancière formuliert, könnte hier als Arbeitspolitik vielleicht neu beginnen, aber noch sind die DemonstrantInnen hier im Wesentlichen unterstützender Hintergrund für die nächsten Schritte institutionell vorgezeichneter Handlungsmuster ihrer Repräsentanten. Als Entität zum Dasein bringen könnten sich die einzelnen Vielen letztlich nur durch ‚Selbertun‘. Die hier gekommen sind, kommen am Ende zwar auch selbst zu Wort. Und einige von ihnen haben einfallsreich ihren Protest gezeigt: den Glockenschlag, Heuschrecken, Handies für den Müll. Aber es ist am Ende doch die offizielle Politik, die den Protest organisiert - und ihn in Bahnen lenkt. Es geht um Zukunft, Lebensperspektiven, existenzielle Fragen. Grundlagen für die Teilhabe der Vielen, den Anteil aller Anteilslosen an der Politik stehen hier in Frage. Und Legitimationsprobleme dieser Politik, die werden deshalb spürbar. Doch die, die hier gekommen sind, artikulieren noch kaum selbsttätig den Protest, der sie getrieben hat. Zum Schluss singt Gunter Gabriel von den schwer Arbeitenden, den Helden seiner Lieder, und Schauspieler des Schauspielhauses spielen Lieder Johnny Cashs. Das rundet ab und passt halbwegs, aber das ist nicht jene Poesie, die der Politik, von der Jacques Rancière spricht, tatsächlich immer wieder zu eigen ist: „Die politische Erfindung vollzieht sich in den Handlungen, die gleichzeitig argumentativ und dichterisch/schöpferische Kraftschläge sind, die die Welten, in denen diese Handlungen Handlungen der Gemeinschaft sind, öffnen und so oft notwendig wieder öffnen“, schreibt Rancière in seiner politischen Philosophie, seinem Traktat über ‚das Unvernehmen‘. Das, wovon er schreibt, hat hier noch nicht eingesetzt.

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

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

Anders als bei früheren Auseinandersetzungen im Organisationsbereich der IG Metall, die im Jahre 2006 zu Streiks um Sozialtarifverträge führten (AEG, O&K, BSH) scheint bei Nokia die Ankündigung der Schließung durch den Konzernvorstand wie ein „Blitz aus heiterem Himmel“ eingeschlagen zu sein. Einer der ersten Hintergrundberichte deutet darauf hin, dass noch im Spätherbst 2007 auf Betriebsversammlungen Aussagen gefallen sind, die die Beschäftigten in Sicherheit wiegten: da „wurden wir noch gelobt, wir seien die Besten, flexibel und der Standort sei sicher“, heißt es in einem Zeitungsbericht. Leiharbeitern wurden noch vor drei Monaten unbefristete Verträge angeboten. Dein jüngerer Sohn kennt Fälle aus seinem Freundeskreis. Auf der Tagesordnung der Aufsichtsrats-Sitzung, auf der die Schließungsabsicht verkündet wurde, deutete, so mehrere Gewerkschafter, noch nichts darauf hin. Im Gegenteil war auf der Tagesordnung von einer kleineren Neuinvestition die Rede. Andererseits: Dies ist der letzte Standort in der BRD, an dem Handies produziert werden. Die Verlagerung liegt also durchaus in der Logik des going east. Allerdings: Es geht um Beschäftigtenzahlen, die höher liegen (2.300 plus 800 Leiharbeiter plus ca. 1000 Beschäftigte bei Zulieferern) als bei den Konflikten in 2006. Anders als noch bei AEG, O&K oder BSHG im Jahre 2006 sollen dieses Mal nicht nur die ProduktionsarbeiterInnen sondern auch die Entwicklungsingenieure ihren Arbeitsplatz verlieren. Nokia ist in Bochum der zweitgrößte Arbeitgeber, jedenfalls im industriellen Bereich. Außerdem gab es in Bochum 2004 den „Opel-Konflikt“, d. h., es gibt konflikterfahrene Interessenvertretungen vor Ort, die auch sofort Be-

reitschaft zu Solidarität signalisieren. Dass auch bei Opel die Bänder stillstehen könnten, wird sofort nach Bekanntwerden des Schließungsbeschlusses in der örtlichen Presse mitgeteilt. Für das weitere Handeln der IG Metall sind die vorhandenen Konflikterfahrungen und die darauf fußende Solidaritätsbereitschaft wichtig. Das beachtliche Potential zu aktiver Solidarität ist auf der Kundgebung auf dem Riemker Markt unübersehbar.

Der Zeitraum bis zur geplanten Schließung ist von der Konzernleitung sehr kurz bemessen. Sie scheint ihre Schlüsse aus den Erfahrungen anderer Konzerne an deutschen Standorten gezogen zu haben nach dem Motto: Es wird nicht konfliktfrei abgehen, also müssen wir das überraschend und sehr zügig durchziehen. Die Mitteilung des Konzernvorstands, diese Entscheidung sei wohldurchdacht und in keiner Weise verhandelbar, spricht für diese Annahme. Erst nach den für sie überraschend heftigen öffentlichen Reaktionen, vor allem auch der offiziellen Politik, spricht das Management von eigenen Kommunikationsfehlern. Wer die Reden auf der Kundgebung in Bochum-Riemke hört, der merkt: dass diese Entscheidung aus Sicht der Gewerkschafter auch nicht ansatzweise ‚anständig‘ kommuniziert worden ist - und damit zumindest irgendwie doch potentiell zur Verhandlung stehen könnte – ist der Grund, der bei Betriebsrat, Gewerkschaft und kommunaler Politik Emotionen schürt. Es ist gut denkbar, dass – anders als bei AEG oder BSH – seitens der Konzernleitung alle Vorkehrungen getroffen sind, auch einen Streik ohne größeren ökonomischen Schaden zu überstehen. Auch ein gewisser Imageschaden scheint einkalkuliert zu sein. Dass Elektrolux nach der Schließung des AEG-Werkes in der Bundesrepublik ca. 30 % Marktanteil verloren hat, dürfte sich herumgesprochen haben. Auf der anderen Seite spricht aus der Interessenperspektive der Beschäftigten, des Betriebsrats, der IG Metall natürlich alles dafür, dass die Entwicklung eines öffentlichen (arbeits)politischen Drucks, der vielleicht doch noch Wirkungen zeigen könnte, fortgesetzte massive demonstrative Aktionen der Betroffenen Belegschaft zwingend zur Voraussetzung hat. Unter dem Eindruck der Kundgebung auf dem Riemker Markt ist man einen Augenblick lang sogar fast geneigt, von einer doch noch etwas größeren Offenheit der Situation auszugehen. Dass später ein gewerkschaftlich koordiniertes Handeln auf europäischer Ebene an der Haltung der finnischen Interessenvertreter scheitert, zeigt freilich die eng gezogenen Grenzen gewerkschaftlicher Gegenwehr. Der formale Schließungsbeschluss wird auf der Aufsichtsratssitzung am 28.02. erfolgen, und es wird Regelungen geben, die mehr oder weniger dem gewohnten Rahmen von Sozialplanvereinbarungen, Beschäftigungsgesellschaften, vielleicht einiger weiterer Schritte im Blick auf die Entwicklungsingenieure (Technologiepark) entsprechen.

Ähnlich wie bei O&K, wo von 80 Millionen Subventionen des Berliner Senats die Rede war, scheint die Politik wirklich empört, weil in den vorausgegangenen Jahren reichlich Subven-

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

Am Nokia-Konflikt werden so Probleme sichtbar, die daraus resultieren, dass die EU seit Ende der 1980er Jahre zwar als gemeinsamer Markt entwickelt wird, nicht aber als gemeinsamer Sozialraum. Das ist globalisierungsverstärkend. Das ist die Logik einer nach Kriterien ökonomischer Vernunft expertengesteuerten Durchsetzung unternehmerischer Freiheiten für alle auf offenen Märkten. Das ist eine Logik; in der es keinen neuen europäischen sozialpolitischen Raum geben soll. Das ist eine Logik in der Politik als Recht auf den Anteil der Anteillosen im Grunde nicht vorgesehen ist. Hier sollen nur noch Experten mit den Effekten entfesselter globaler Märkte umgehen. Wenn Politiker dann die „eiskalten Rechner“ in einem Konzernvorstand an den Pranger stellen und Moral als Kriterium einzelwirtschaftlichen Handelns einführen, ist viel aufgeregte Heuchelei im Spiel. Sie soll verdecken, dass die Regeln, nach denen dieses Handeln sich ganz folgerichtig vollzieht, gerade politisch gesetzt und gewollt sind. Wir haben heute ein Europa, dessen „Verträge die angehörigen der Mitgliedssta-

ten (...) nicht als Bürger (citoyens) sondern als Wirtschaftsfaktor im Markt („Marktbürger“) adressiert“, wie der Verfassungsrechtler Martin Nettesheim feststellt. Die Sozialstaatsgebote von Mitgliedsstaaten, wie der Bundesrepublik Deutschland werden so geradezu unterlaufen. Und der IG Metall-vorsitzende klagt deshalb auf der Kundgebung auf dem Riemker Markt völlig zu Recht das Sozialstaatsgebot der deutschen Verfassung ein. Aber er müsste noch hinzufügen, dass dies in der Logik einer unzulänglichen, dringend ergänzungs-, richtiger noch veränderungsbedürftigen europäischen Politik liegt. Die durch neoliberales Denken forcierte reine Marktökonomie, in der dann Dumpinglöhne aus Billiglohnländern mit nahezu fehlender Gewerkschaftsmacht und solidarischer Sozialpolitik den Marktpreis der Arbeit bestimmen, produziert ihre Widersprüche.

Der signifikanteste, allerdings schwer zu greifende, Punkt, der im aktuellen Konflikt ins Auge springt, scheint so etwas wie eine allgemeine „Klimaveränderung“ in der Bundesrepublik zu sein. Das hat im Winter 2008, also ein halbes Jahr vor Ausbruch der Weltfinanz- und Weltwirtschaftskrise, mit der besseren Konjunktur, den Erfahrungen mit vorausgegangenen Konflikten, der Diskussion um die Selbstbereicherung von Topmanagern zu tun. Das war an der bemerkenswerten öffentlichen Zustimmung zu den Tarifstreiks der Ärzte und zuletzt der Lokomotivführer ablesbar. Es ist Zufall, aber es passt, dass am 17.01. zeitgleich mit den ersten Presseberichten in einer Zeitung ganzseitig ein Referat des Bundesfinanzministers abgedruckt ist, in dem er die Wirtschaftseliten mahnt, das Thema soziale Gerechtigkeit ernster zu nehmen. Bemerkenswert ist weiterhin, dass am zweiten Tag des Konflikts in den Medien bereits breit diskutiert wird, dass man Produkte von Nokia auch boykottieren könne. Und in der Tat, nach einem Monat ist der Umsatz von Nokia-Handys im Land um 50 Prozent gesunken. Mit anderen Worten: es gibt eine Reihe von Signalen, die zeigen, dass der Konflikt um die Entscheidung der Konzernzentrale eines ausländischen Konzerns in der Bundesrepublik parteiübergreifend als ein gesellschaftliches Problem, und damit auch als ein gesellschaftspolitisch relevanter Konflikt, angesehen wird. Und mit der Zumwinkel-Affäre und weiteren massenhaften Steuerhinterziehungen kommen die Eliten als Zugehörige einer ‚eigenen Welt‘ weiter zunehmend ins Gerede. Daniel Goudevert wird in einigen Monaten in seinem Buch über ‚das Seerosenprinzip‘ über solche Parallelwelten und die systematisch, besser systemisch produzierte Verantwortungslosigkeit der Eliten schreiben. Niemand mag da angesichts solcher Zuspitzungen wie bei Nokia ganz sicher ausschließen, dass solch ein Konflikt sich am Ende doch noch zu einer großen gesellschaftspolitischen Auseinandersetzung auswächst. Zugleich merken immer mehr Menschen, was für ihre Welt gilt: Prekarität ist überall.

Ein bedeutsamer Punkt ist in diesem Zusammenhang, dass die Menschen solche Unternehmensentscheidungen in keiner Weise mehr nachvollziehen könnten. Das Schlimmste so

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

Viele Merkmale des aktuellen Konflikts deuten darauf hin, dass – anders als bei bisherigen Stilllegungskonflikten und gewerkschaftlichen Streiks um Sozialtarifverträge – wachsende gesellschaftspolitische Legitimationsprobleme auftreten. Auf sie reagieren derzeit Medien und Politik. Fast alle Talkshows in den Tagen nach der Kundgebung in Bochum haben Nokia zum Thema. Aber auf Seiten der Politik sind es nur symbolische Handlungen und hilflose Appelle an unternehmerische Moral, die wir beobachten können. Wirkliche Lösungsansätze sind nicht erkennbar. Den betroffenen Menschen bleibt so nur der laute arbeitspolitische Protest. Auf der Kundgebung in Bochum-Riemke konnte man spüren, dass sich die Menschen dabei kaum Illusionen machen. Und doch war der Demonstrationsbeginn vor dem Nokia-Werk um „fünf vor zwölf“, zu dem Stahlwerker von TKS eine Glocke läuteten, durchaus symbolträchtig. Derzeit ist kaum eine Politik erkennbar, die angesichts ihrer eigenen europäischen Rahmensetzungen wenigstens im nationalen Rahmen eine andere Förderpolitik (in Menschen und nicht in Sachen) vollzieht. Im Gegenteil: man versucht den ‚Karawanenkapitalismus‘, dem man selbst den Weg geebnet hat, im Wettlauf um Standorte mit Subventionen immerhin ein wenig zu beeinflussen. Und zugleich spart der Staat, auch das Land NRW, selbst Personal. 12 000 Arbeitsplätze waren es zuletzt im Öffentlichen Dienst. Von 1500 Arbeitsplätzen ist die der WestLB die Rede. Man hat sich verzockt auf dem US-Immobilienmarkt. Die herrschende Politik, wenn sie ehrlich ist, müsste zugeben, dass sie selbst einer ökonomischen Rationalität den Weg geebnet hat, die zu Konflikten führen muss. Dies wird

sich fortsetzen und absehbar deutlicher sichtbar werden, und dies kennzeichnet das Elend der Politik.

Die Analyse des konkreten Falles ist so abgeschlossen. Vielleicht gelingt es sogar, sie im tagespolitischen Geschäft irgendwo unterzubringen. Du bist zufrieden, dass du immerhin das üble Spiel durchschaust. Du bleibst beunruhigt, weil du weiterhin nicht siehst, wo denn die offizielle Politik mehr ist als die Verfeinerung und neuerliche Befestigung von Herrschaftstechniken von „Polizei“, wie Rancière sagen würde. In diesem Konflikt ist also auch schon zu beobachten, was später den politischen Umgang mit der „neuen Weltwirtschaftskrise“ prägen wird, die und den Paul Krugman dann überzeugend analysieren wird: Aus dem weiter herrschenden Geist eines „neoliberalen Einheitsdenkens“ heraus ist das eine ‚Lampedusa-Strategie‘ des ‚alles muss sich ändern, damit alles so bleibt wie es ist.‘ Und weil du unter dem Brennglas dieses Nokia-Konflikts, des letzten großen Standortkonflikts in einem auslaufenden Konjunkturzyklus, immer noch kaum siehst, wie sich die „wirkliche“ Politik als immer neuer Kampf der Anteillosen um das verbrieftete Recht des Anspruchs auf ihren Anteil im Namen von Freiheit und Gleichheit hiergegen entfalten könnte, ziehst Du Dich ernüchtert in deine Reflexionen zurück. Schon gar nicht ist zu erkennen, wie aus der Vermischung solcher neuen und der alten Politik, die immer wieder doch Teil von Herrschaftsverhältnissen wird, dauerhaft ein in ihrem Wechselspiel ermöglichter Zugewinn an Freiheit und Gleichheit für Alle entstehen könnte. Die Interessenvertreter der lebendigen Arbeit bleiben, tief besorgt, festgelegt auf ihre alten institutionellen Strategien. Und indem du dich so abarbeitest an dem Elend der Welt, das wieder einmal sichtbar wird in dem konkreten Fall, verbrauchst du einmal mehr viel von der Zeit, die auch so wichtig wäre, um die Oase zu bewässern, die Du auch brauchst, um es auszuhalten in dieser Welt. Und doch geht es nur so, denn die Oase ist ein schönes, aber schiefes Bild: Eher sind wir inmitten stürmischer Prozesse von Veränderung. Sich einzurichten, gar behaglich, wo auch immer, ist darin kaum möglich. Es gilt sich zu bewegen. Das Bild vom Boot auf See, für das wir Segel setzen müssen und den Kurs bestimmen, ist besser, wenn es gilt, die heutige Lage von uns einzelnen Vielen zu verstehen. Aber auch dieses Bild ist einseitig. Gelingen wird gestaltende Veränderung nur durch Zusammenhandeln.

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

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

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

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

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

II.

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

In dieser industriellen Gesellschaft sind, so führt er aus, zunächst einmal drei Hauptmotive dafür auszumachen, dass Menschen Sport treiben und der Sport schließlich zu einer alle Stände und Klassen übergreifenden Institution geworden ist: (1) eine Reaktion auf ein gestörtes Körpergefühl, (2) der Widerstand der Einzelnen gegen die Anonymität, in der sie in dieser Massengesellschaft verschwinden, und (3) ihr Widerstand gegen die Entfremdung aller durch die Intellektualisierung, wir würden heute vielleicht eher sagen die Verwissenschaftlichung, unseres Lebens, in dem nur im Sport nach einfachen und allen verständlichen Regeln Erfolg und Zutritt zu einer bestimmten Funktionselite geregelt sind. Die Funktion des Sports liege insofern zunächst einmal, so Plessner weiter, in der in Form einer offenen Klassengesellschaft verfassten industriellen Arbeitsgesellschaft darin, dass er „Ausgleichsreaktion unter dem Druck der spezialisierten Arbeitswelt zur Erfüllung elementarer, von ihr zugleich geweckter und gehemmter Wünsche“ ist. Ferner hat der Sport die Funktion, sogar dem Amateur die Chance auf ein Höchstmaß an Publicity zu eröffnen. „Wo sonst ist in gewissem Sinne die klassenlose Gesellschaft verwirklicht?“ In ihm „integriert sich die Masse, dem er (der Sport) die offene Klassengesellschaft als Möglichkeit vorhält und zugleich vorenthält“. Denn was die demokratische Gesellschaft durch die Niederlegung der Standes und Schichtengrenzen und Klassenschranken an Bahnen freilegt, versperrt sie auch wieder durch Steigerung des Wettbewerbs aller gegen alle. „Sie bremst, indem sie

frei macht.“ Schließlich, so argumentiert er weiter, öffnet der Sport den Raum für ein gesellschaftlich gezüchtetes und zugleich an seiner Entfaltung gehemmtes Bedürfnis nach Aggression. Und darüber wie der Sport diesen Raum wiederum gestaltet, nämlich nach Regeln von Fairness und Achtung des Gegners, man kann auch sagen: durch die Konstituierung von „Sportivität“ – die Plessner als Äquivalent nimmt für das, was in Feudalgesellschaften z.B. einmal Ritterlichkeit bedeutet hat – entfalte der Sport schließlich auch eine ethische Funktion für die Gesellschaft.

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

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

III.

Helmuth Plessner hat seinen Aufsatz dieses Titels im Jahre 1956 geschrieben – zu Zeiten, da sich die industrielle Gesellschaft in den fortgeschrittenen westlichen Ländern nach dem zweiten dreißigjährigen Krieg in Europa gerade neu entfaltet, sich auf seine „goldenen Jahrzehnte“ des Fordismus noch zu bewegte und der Sport in wesentlichen Teilen – zumindest offiziell – noch Amateursport gewesen

ist. Das hat sich tiefgreifend geändert. „Der Fußball – so schreiben die Herausgeber eines Schwerpunkthefts zum Thema „Sport als ideologische Macht und kulturelle Praxis“, der Zeitschrift „Das Argument“ -, der mit unverschämter Bescheidenheit ‚die schönste Nebensache der Welt‘ zu sein beansprucht, hat einen Weltverband hervorgebracht, der mehr Nationen unter seinem Dach vereinigt als die UNO. Wie ein Monarch residiert sein Präsident in Zürich.“ Wir finden hier Aufsätze, in denen der Sport heute, also fünfzig Jahre nach der grundlegenden Analyse von H. Plessner, als „globale Schlüsselindustrie“ und als ein soziales Feld neben dem politischen Feld untersucht wird, oder in denen, in einer Reflexion der materialreichen Studie über die Geschichte des Fußballs schlüssige Bezüge zu der Zivilisationstheorie von Norbert Elias hergestellt werden. Wir erfahren so z.B., weshalb Plessners „Sportivität“ sich gerade in der englischen Gesellschaft beispielhaft durchsetzte; oder wir stoßen auf einen Essay, in dem über das Fußballstadion als Ort reflektiert wird, der Bindungen erzeugt, und als Raum, der trotz zunehmender Überwachung auch Freiräume eröffnet.

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

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

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

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

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

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

- In der Sphäre des Sports als einer Schein- und Gegenwelt zur Wirklichkeit des Alltags der industriellen Arbeitswelt wird uns täglich das ideologische Selbstbild unserer exzessiven Leistungsgesellschaft vor Augen geführt: „Du musst alles geben, dann wirst Du schließlich das Glück zwingen.“
- Das Streben nach Erfolg, das in dieser Deutung zusammenfällt mit individuellem Glück, wird hier vorgelebt – und zugleich wird so die Ziel- und Bodenlosigkeit des Selbstlaufs unserer Gesellschaft der Aufmerksamkeit entzogen.
- Der Sport wird dazu in einem Maße zu einem medial inszenierten Teil unserer Gesellschaft, wie man sich das zu Zeiten Plessners wohl noch kaum vorstellen konnte. Und

die Massen, gerade auch diejenigen einzelnen Vielen, denen die wirkliche Welt keine Chancen zu Aufstieg und herausgehobener Anerkennung eröffnet, werden – und zwar mittlerweile wieder sehr viel schärfer als vor 50 Jahren – zugleich in diese Inszenierungen hineingezogen, die sehr wohl an das antike „Brot und Spiele“ erinnern.

- In den lokalen Zeitungen rangiert der Sportteil inzwischen in seiner Bedeutung – und jedenfalls in seinem Seitenumfang - womöglich noch vor dem Politik- und dem regionalen Nachrichtenteil. Insbesondere wird hier von Woche zu Woche das letzte Spiel der örtlich bedeutendsten Fußballmannschaft zunächst nachbereitet und dann das Ereignis des nächsten großen Spiels systematisch neu aufgebaut.
- Es sind also neue, exzessivere Formen, über die sich „die Masse integriert“, der der Sport „die offene Klassengesellschaft als Möglichkeit vorhält und zugleich vorenthält“. Es sind zu einem kaum zu unterschätzenden Teil die wöchentlichen Sportereignisse, die den Alltag und die großen internationalen Events, die längere Zeitrhythmen mit strukturieren.

Wenn es weiterhin stimmt, dass der Sport die von Plessner beschriebene ethische Funktion für die Gesellschaft hat, dann muss man wohl auch darüber nachdenken, was es bedeutet, wenn – gerade im Fußball – Fankulturen, wie sie in den letzten 20, 30 Jahren entstanden sind – geradezu den Charakter einer säkularisierten Religion annehmen konnten, so dass der Kampf ihrer Helden für manche Fans geradezu zum Anlass eigener bekenntnishafter Auseinandersetzungen annimmt, weshalb mittlerweile jedes Fußballwochenende zum Anlass polizeilicher Großeinsätze geworden ist. Eine Krise der ethischen Funktion des Sports wird u. a. hier sichtbar. Wenn dann noch Themen wie Wettbetrug die Schlagzeilen des Fußballsports beherrschen, oder wenn dem Publikum vor Augen geführt wird, dass ggf. „die Hand Gottes“ gegen alle Regeln von Fairness und Sportivität das Ergebnis bedeutender Fußballspiele verfälschen kann und wenn ein dann bisweilen schwer nachzuvollziehendes Regelwerk dies doch zulässt, dann kann es allerdings auch passieren, dass die ethische Funktion des Sports Schaden nimmt und die Leute nur noch sagen können, dass es hier auch nicht mehr viel anders zu-gehe als z. B. bei der inzwischen ruchbaren Selbstbereicherung so mancher Banker oder Manager.

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

Im Maße wie heute aus einem überdrehten, sich scheinbar selbst beschleunigenden gesellschaftlichen Prozess heraus, dessen treibender Kern die entfesselte Ökonomie der Gesellschaft ist, solche Pathologien entstehen und u. a. Depression zur Volkskrankheit geworden ist, die weithin verdrängt wird, wird nun aber eben der Sport von all denen benötigt, die ihr Alltag aufzureiben droht. Er ist als

Gegenwelt Scheinwelt. Er überspitzt noch den Konkurrenz getriebenen Wettstreit aller gegen alle, und er inszeniert ihn immer wieder als regelgerechtes Spiel, an dem wir alle teilhaben sollen – wenigstens als Zuschauer, als Kulisse, als Fans, die ihrerseits die professionellen Berichtersteller in den Medien benötigen, die wie der antike Chor die auf der Bühne agierenden Helden kommentierend begleiten. Meisterschaftsfeiern, wie sie bislang unvergleichlich, gerade in meiner Wahlheimat Dortmund zelebriert werden, sind natürlich Inszenierungen einer bemerkenswerten Unbeschwertheit. An diesem einen Tag erleben Hunderttausende in zugleich fiktiver wie realer Gemeinsamkeit mit ihren Heroen das Gefühl, die herausgehobenen Ersten zu sein – und fast scheint es so, als sei hier die Menschen, ganz im Sinne Friedrich Schillers, erst im Spiel ganz sie selbst. Aber sie spielen ja nicht. Sie treten nur für einen kurzen Moment aus der bloßen Zuschauerrolle des zahlenden Konsumenten heraus – und finden sich vermutlich am folgenden Tag eher verkatert in ihrem jeweiligen wirklichen Leben wieder.

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

Das Innehalten war im hier in Rede stehenden Fall sicherlich ungewöhnlich ausgeprägt. Ich kann mich z.B. an keine andere Absage eines Fußballländerspiels aufgrund eines persönlichen Trauerfalles

erinnern, ja es gab Spiele, die nach Unglücken mit Todesfolge unter den Zuschauern fortgesetzt wurden. Die spontane Trauerzug und die Trauerfeier in der AWD-Arena waren eindrucksvoll und haben manche tief berührt. Danach aber wird der Alltag weiter gehen, wie gewohnt – in der Gesellschaft und in unserem hochgradig kommerzialisierten Sport. Das Motto des Namensgebers des Hannoverschen Stadions: „Mehr Tore, mehr Siege, mehr Netto!“ gilt, und insofern haben auch die Sätze ihre Gültigkeit behalten, mit denen Helmuth Plessner 1956 seinen Essay beschlossen hat:

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

Was heute ansteht – und dafür ist die gewaltige öffentliche Resonanz der tragischen Selbsttötung Robert Enkes ein Symptom -, ist eine Infragestellung jener exzessiven Leistungsgesellschaft, für die der Sport Ideologie im Sinne notwendig falschen gesellschaftlichen Bewusstseins ist.

„Aus Stecken und Plane“ – drei Essays über Poesie, Philosophie und Politik

Einleitung

Im Büro eines Mitstreiters, mit dem mich inzwischen eine mehrjährige Arbeit an einem Dialogprojekt von Wissenschaftlern und Praktikern verbindet, das darauf abzielt Ansatzpunkte für eine „neue Politik der Arbeit“ gemeinsam mit anderen zu finden und derart (be)greifbar zu machen, dass Praxis wirklich daran anknüpfen könnte, sah ich folgendes Zitat von Antoine de Saint Exupéry: „Willst Du ein Schiff bauen/rufe nicht die Menschen zusammen/um Pläne zu machen/die Arbeit zu verteilen/Werkzeug zu holen/und Holz zu schlagen/sondern lehre sie die Sehnsucht/nach dem großen, endlosen Meer“. Es geht hier um eine große Aufgabe, die Aufgabe, das Meer zu erobern, zu überqueren, metaphorisch gesprochen geht es vielleicht auch einfach um die Aufgabe der Bewältigung unseres Lebens, und die Antwort lautet: es gilt, die Sehnsucht danach zu entfachen. Zwei Autoren deren intellektuelle Arbeit mir bei meiner Bewältigung dieser Aufgabe manche Orientierungshilfe gegeben hat, haben im Nachwort zu ihrem großen Buch über „Geschichte und Eigensinn“ einen anderen Schriftsteller zitiert, um zum Ausdruck zu bringen, dass wir uns, weil wir uns nie „mäklerisch oder zu den Widersprüchen (unseres) Lebens als bloßer Betrachter verhalten“ können, immer Aushilfen produzieren müssen, um voran zu kommen: „Ginge da ein Wind/Könnte ich ein Segel stellen/Wäre da kein Segel/Machte ich eines aus Stecken und Plane“, zitieren Oskar Negt und Alexander Kluge Berthold Brecht aus den Buckower Elegien.

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

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

Die drei folgenden Texte sind Essays im Rahmen einer Zusammenstellung literarischer Texte. Ich verzichte deshalb durchgängig auf Belegstellen für Zitate, füge den Essays aber eine kleine Liste ausgewählter Literatur bei, die dem vielleicht durch die Texte angeregten Leser Hinweise zur vertiefenden Lektüre geben könnten. Sie findet sich am Ende dieses Buches. Nach den Regeln wissenschaftlicher Arbeit habe ich selbst viele der Texte, auf die ich im Folgenden Bezug nehme, in einer wissenschaftlichen Veröffentlichung, „Industriesoziologie im Aufbruch? Empirische Arbeitsforschung im Epochenbruch“, erschienen im Verlag Westfälisches Dampfboot 2007, verarbeitet, und bin auf andere in einer weiteren Veröffentlichung „Anschlussfähigkeit oder politische Subjektivierung, erscheinen im gleichen Verlag 2013, später erneut zurückgekommen. Vor allem philosophische und politikwissenschaftliche Ref-

lexionen liefern darin den Hintergrund einer systematischen Auseinandersetzung mit der aktuellen Krise der Arbeits- und Industriosozologie, die für mich als empirischen Arbeitsforscher ein systematischer, wenn auch regelmäßig spezialdisziplinär zu enger, Fokus meiner wissenschaftlichen Arbeit ist.

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

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

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

alkritische Gedichte von Heinrich Heine. Im Zentrum aber fand sich die bildungsbürgerliche deutsche Klassik: „Der Taucher“ und „Die Kraniche des Ibikus“, der „Der Zauberlehrling“ oder „Der Erlkönig“ standen selbstredend auf dem Lehrplan und waren auswendig zu lernen. Ich lernte Gedichte leicht und konnte mit ihrem Vortrag ein wenig punkten. Die Erinnerungen sind also nicht unangenehm. Meinem jüngeren Sohn erging es da schlechter. Hans Magnus Enzensbergers kritische Betrachtung zur Außerkraftsetzung des „Rechts auf freie Lektüre“ am Beispiel der Behandlung von Lyrik im Deutschunterricht, trifft daher meine persönlichen Erfahrungen nicht, seine aber wohl durchaus. Enzensbergers im folgenden zitierte Sätze dürften darüber hinaus allgemein in hohem Maße zutreffen – und vor allem erklären, oder einen Teil der Erklärung nahe legen, weshalb Schülern in der Schule in aller Regel kein Zugang zu Lyrik eröffnet wird. Wie gesagt, ich habe den Zwang, von dem da die Rede ist, so nicht verspürt. Enzensberger schreibt:

„Nur für die Minderjährigen unter unsern Mitbürgern hat das Recht auf freie Lektüre keine Geltung. Sie, die ohnehin täglich in Betonbunkern gefangen gehalten werden, welche das Gemeinwesen eigens zu diesem Zweck errichtet hat, zwingt man fortgesetzt, Gedichte zu lesen, und was noch viel entsetzlicher ist, zu interpretieren, Gedichte an denen sie in den meisten Fällen keinerlei Interesse bekundet haben.“

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

Die ersten Begegnungen mit Gedichten, die ich mit Interesse las und die mir etwas sagte, lag etwas später. Ich stieß während meiner Bundeswehrzeit, so etwa während der Monate, in denen mein Antrag auf Anerkennung als Wehrdienstverweigerer lief, ich aber noch als vorheriger Offiziersanwärter meinen Dienst tun musste und so manche Nächte als UvD hinter mich zu bringen hatte, auf die Gedichte Erich Kästners. Es war eine bestimmte Form von Gebrauchslyrik, die zu meinen Befindlichkeiten passte und auf die Probleme, die mich aktuell beschäftigten. Kästners Gedichte boten mir eine Möglichkeit, mich erstmals ernsthaft mit dem Gedankengut der europäischen Aufklärung zu befassen. Der Impuls dazu kam jetzt aber, anders als während meiner Schulzeit, aus dem wirklichen Leben, aus Erfahrungen mit

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

Hier, in der Lyrik des Berthold Brecht, ist mir in einigen Gedichten oder auch nur Refrains, etwa dem „Himmel strahlender Azur“ oder „so ungeheuer oben“ allerdings etwas Neues begegnet. Ich glaube ich habe hier zum ersten Mal jene Erfahrung mit Gedichten gemacht, die später meine Liebe zu dieser Kunstform entfacht hat. Man kann diese Erfahrung vielleicht mit der vergleichen, die Heinrich Heine in Bezug auf die kleinen Lieder Johann Wolfgang Goethes für seine französischen Leser mit den folgenden Worten zu beschreiben versucht hat: „Die harmonischen Verse umschlingen Dein Herz wie eine zärtliche Geliebte; das Wort umarmt dich, während der Gedanke dich küßt.“ Vielleicht hat die Liebe zur Lyrik bei mir damals auch schon begonnen – eine Liebe, die auszukosten und zu leben mir dann über lange Jahre die Zeit fehlte, oder richtiger: Für die ich mir diese Zeit nie nahm, wohl auch, weil ich sie nicht sogleich wirklich erkannte. Es waren einzelne Gedichte, bei denen ich an etwas

gestreift war und an denen ich sich ewig Bewegendes und mich Bewegendes verspürte. In den vielleicht besten Stücken war es eng verwoben mit der Gebrauchslyrik, der demokratischen Sprache, der Zugänglichkeit, die diese Texte eigentlich für Jeden haben mussten, aber es war etwas tiefer liegendes, das diese Gedichte so besonders machte. Es war etwas in diesen Gedichten, was vielleicht zum Kern von Poesie hinführt, jedenfalls zu dem, was für mich diesen Kern ausmacht, etwas, was ich in den Gedichten von Kästner zuvor so wenig gefunden hatte, wie später in denen der „neuen Frankfurter Schule“ – und auch kaum in denen von Rühmkorf oder von Enzensberger, in denen die Dialektik der Aufklärung nachklingt, jene Desillusionierung, die wir heute auch dringend benötigen, ehe wir, vielleicht, aussichtsreicher einen neuen Anlauf unternehmen können, um unsere Lage zu verbessern.

Dem, was in dieser Lyrik eingefangen war und hoch „verdichtet“ zum Ausdruck kam, als Teil unseres profanen, oft schmutzigen Alltags in manchen Augenblicken als eine Ahnung von einem Gefühl „so ungeheuer oben“ (be)greifbar zu werden schien, gilt es auf die Spur zu kommen. Heinrich Heine verknüpft es in der Darstellung seiner Erfahrungen mit der Lyrik Goethes selbstredend nicht nur mit der Form, sondern auch mit dem Inhalt, mit dem Goetheschen Pantheismus, der sich gerade in dessen kleinen Liedern bekunde. Dieses Verständnis von Goethe als „Spinoza der Poesie“ soll in dem folgenden Essay über Philosophie immerhin ein wenig erläutert werden. Hier will ich zunächst auf philosophische Vertiefungen verzichten. Es geht mir ohne sie um Erfahrungen mit Poesie. Es geht mir darum, auf einer weniger analytischen Ebene wenigstens halbwegs eine Vorstellung davon zu gewinnen, was etwa Wislawa Szymborska mit dem „rettenden Geländer der Poesie“ in einem ihrer Gedichte meinen könnte. Es ist etwas, das uns schon in den ältesten uns aus den europäischen Hochkulturen überlieferten Versen begegnet, etwa bei Homer, etwas, das das, was uns menschlich macht, in einer Kunstform zum Ausdruck bringt, die mir näher ist als Malerei und Musik, und andere Formen von Dichtung für mein Empfinden steigert. Es ist jener Glanz, den man, wie es in einem Gedicht Goethes über Gedichte heißt, nur „im inneren der Kapelle“ erschauen kann. Es ist etwas, was man bisweilen in jener Gebrauchslyrik oder im politischen Lied findet – wie könnte man von der Lyrik Heinrich Heines oder Pablo Nerudas nicht verzaubert werden, sofern man überhaupt eine Ader für Lyrik hat. Diese Art der Lyrik, die auf breite Öffentlichkeit und Resonanz zielt, bleibt mir unverändert wichtig, aber es entstand mit der Zeit auch eine wachsende Nähe zu jenen großen Dichterinnen und Dichtern, denen die politische Abzweckung ihrer Arbeit eher ferner liegt und die man eher still für sich liest. Man kann eben, wenn man sich auf Lyrik einmal wirklich eingelassen hat, auch von Charles Baudlaire, von Rainer Maria Rilke, von Gottfried Benn, von Wislawa Szymborska oder von Eva Strittmatter gefesselt sein – und gerade auch von Gedichten, die vordergründig überhaupt nicht politisch sind.

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

Strahlung

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

Gedichte sind sicherlich nicht nur dieses immer in sich bewegte Rätsel. Es gibt jene Gebrauchslyrik von z. T. wirklich großer Qualität, von der ich oben schrieb. Gedichte, denen die in ihnen steckende Arbeit im fertigen Produkt handwerklicher Kunst nicht anzumerken ist, und die ihren Hörer auch deshalb mit sich fortreißen können, die aber doch darauf zielen, zusammen mit ihren Fragen relativ eindeutige Richtungen anzugeben, in denen die Antworten zu finden sind. Oder aber es handelt sich um Gedichte, die Beispiele jener scheinbar leichthin formulierten Wortspiele sind, Ausdruck eines spielerischen Vergnügens am Sichtbarmachen einer verborgenen Komik banaler Alltäglichkeiten und die auf eine spielerisch leichte Art auf die Herstellung einer befreienden Distanz dazu aus sind. Wilhelm Busch be-

herrschte das als hohe Kunst wie kaum ein zweiter, aber auch in Gedichten von Peter Maiwald von Robert Gernhardt oder Peter Rühmkorf kann man das finden. Doch das, was mich wirklich fesselt, was ich vor allem selbst in der Form eines Gedichts zu fassen versuche, das ist schon das Geheimnis jener Strahlung, von der Eva Strittmatter schreibt.

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

Vielleicht kann man also sagen, dass solche Gedichte, auf die Eva Strittmatters Gedicht über Gedichte passt, auf die eine oder andere Weise um Kernfragen unserer Existenz kreisen, auf dieser dunklen, uns bergenden Erde. Für eine bestimmte Teilmenge lyrischer Texte bringt dieses Gedicht punktgenau, eben „verdichtet“ diese Besonderheit solcher Art Lyrik zum Aus-

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

Ein kurzer Vorgriff auf einige philosophische Reflexionen ist hier vielleicht doch unumgänglich. Die oben zitierte, zutiefst sensible Wahrnehmung der Lyrik Goethes durch den, ausweislich seiner Einlassungen „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“, vom jüdischen Deismus doch zutiefst geprägten Heinrich Heine wäre dazu nochmals aufzunehmen: Es geht um das Gottweltall, die absolute Substanz des Baruch Spinoza, die sich Heine zufolge in der Form des unendlichen Denkens und der unendlichen Ausdehnung, ausdrückt, in der das Göttliche die „absolute Identität der Natur und des Denkens, der Materie und des Geistes (..) das Weltall selbst ist (...) in dem es auch keine Gegensätze und Teilungen (gibt und in der) die absolute Identität (...) auch die absolute Totalität (ist).“ Aber es geht vielleicht auch darum, dass so früh nach dem Denken der Philosophenfraktion der französischen Aufklärung (Denis Diderot) und dem von Immanuel Kant geführten Todesstoß gegen den Deismus dieser von Heine so genannte Pantheismus noch in einer Emphase möglich ist, in der „nicht für die Menschenrechte des Volkes, sondern für die Gottesrechte des Menschen“ gekämpft werden soll. Heute nach der „Dialektik der Aufklärung“ und den Fortschritten und Gefährdungen einer „universal gewordenen Wissenschaft“ bleibt uns dann vielleicht doch eher mit Eva Strittmatter zu sagen: „Ich kenne auch keinen versöhnlichen/Gedanken gegen den Zwiespalt des Lebens:/Keinen Eingott, keinen Allgott, keine Ideologie/Lang mühte ich mich

vergebens./Ein Gesetz zu finden, das etwas erklärt oder rechtfertigt wenigst in Teilen.“ Was dann aber immer noch bleibt, ist die lyrische Gestaltung dessen, wovon wir hier berührt werden: Des andächtigen Staunens und manchmal eben auch des Erschreckens über das Ungeheure einer im Letzten eben unverfügbaren Welt, die wir als Menschen haben, anders als alle anderen Lebewesen, von der wir Teil sind, die wir, wie uns selbst, in unserem Tun erkennend verändern, in der auch noch die Philosophie die „Bodenlosigkeit des Wirklichen“ anerkennen muss, wie Helmuth Plessner schreibt, in der wir als handelnde und erkennende Subjekte uns im Letzten unergründlich und unsere Bestimmung Selbstbestimmung ist, und in und mit der wir immer noch werden.

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

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

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

Auch das klassische lyrische Thema jung aufbrechender Lebenslust, die Liebe, habe ich – soweit überhaupt – erst relativ spät behandelt: Zum einen im erinnernden Blick zurück, zum zweiten in der oft aufreibenden Spannung zu den Mühen, Banalitäten, kleinen und großen Querelen des Alltags nach dem Ende der wilden Liebesgeschichten und zum dritten mit einem milden Blick nach vorne. Um alles herum war ein Hauch von Wehmut wohl schon immer auszumachen. Keine besonders gute Lyrik fürchte ich. Mangel an Authentizität von Empfindungen neu aufbrechender Liebe, denke ich. Berthold Brecht und Heinz Kahlau habe ich hier als Autoren großer Lyrik kennengelernt. Aber dies sind dann doch auch wieder Gedichte, die nur im Ausnahmefall für jenes Rätsel stehen, das Eva Strittmatter ‚Strahlung‘ genannt hat – am ehesten vielleicht in einigen Gedichten Berthold Brechts, die sie als unbegriffene Erinnerung festhalten, Erinnerung an immer schon flüchtige Augenblicke, in denen uns das, was wir als Liebe imaginieren, dann doch nicht gelungen ist. Bei Eva Strittmatter schließlich finde ich auch hier noch einmal einen ganz anderen Zugriff auf das Existentielle des Themas. In ihrem Gedichtsband „Der Winter nach der schlimmen Liebe“ gestaltet sie die enttäuschte und unerfüllte Sehnsucht nach Liebe aus der Perspektive der alternden Frau, die noch einmal begehrt, so leidenschaftlich wie eh, und doch nicht erlangt. Bei der Lektüre dieser Gedichte ist man sich nie ganz sicher, ob hier etwas aus einer früheren Beziehung Verlorenes neu gesucht wird, oder ob es nicht eher darum geht, etwas im Letzten noch Unbekanntes neu zu finden. Es ist zugleich die Liebeslyrik einer jungen Frau, wie man sie etwa in den „geheimen Gedichten“ in der „bosnischen Reise“ finden kann, es ist das lebendige Feuer immer noch jungen Lebens, das in dieser Lyrik so Ausdruck findet, dass wir hier bisweilen an ein Gedicht als an ein unsichtbares Wesen streifen können.

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

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

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

Gründe und Kronzeugen für eine skeptische Haltung hinsichtlich möglicher politischer Wirkungen von Literatur sind also leicht zu finden. Aber gerade diejenigen Schriftsteller, die dies sehr scharf reflektiert haben, waren und blieben dennoch auch auf eben diese politische Wirkung aus. So bleibt zum einen die Feststellung, dass wir auf dem Theater, im Roman und in der Lyrik gleichermaßen ganz selbstverständlich immer auch die Auseinandersetzung über Politik finden. Wir können drüber hinaus mit Gründen die These vertreten, dass immer mehr Themen politisch werden. Könnten wir doch z. B. heute kaum mehr mit Berthold Brecht sagen, dass ein Gedicht über Bäume fast schon ein Verbrechen sei, weil es über so viele andere Verbrechen schweigt. Es gibt aber auch noch ein zweites Argument, das zu tun hat mit der spezifischen, größeren Kontinuität literarischer, philosophischer, sicherlich auch wissenschaftlicher Diskurse: Aus ihr folgt fortschreitender Erkenntnisgewinn, auch dann wenn, Wislawa Szymborskas Betonung des Nicht-Wissens, des immer neuen Staunens gilt – für literarisches Arbeiten ebenso wie für philosophisches und wissenschaftliches, was sie unter Verweis auf ihre Landsfrau Maria Skłodowska-Curie ja unterstreicht. Und aus dieser größeren Kontinuität wiederum folgt eine verbesserte Chance auf langfristige Wirkungsketten. Sie folgt zugleich daraus, dass in den „hoch entwickelten westlichen Ländern“ – ein sozialwissenschaftlich gebräuchlicher Begriff, den philosophisch und literarisch zu reflektieren aller-

dings auch noch einmal eine Herausforderung wäre – zunehmend mehr Menschen wissenschaftlich arbeiten, zumindest „Wissensarbeiter“ geworden sind, literarische Texte lesen usw. Daraus folgt nun gewiss nicht ein Automatismus zu einer optimistischen Sicht der Dinge. Den könnte man vielmehr wohl nur naiv nennen. Die Nähe von Geist und Macht war zu Beginn der europäischen Aufklärung, also zu Zeiten Voltaires und Diderots, die u. a. über Melchior Grimm, den „Liebling der Fürstenhöfe“ Europas und dessen „Literarischen Korrespondenz“ intensiv von den Herrschenden zur Kenntnis genommen wurden, vermutlich größer als heute. Im ausdifferenzierten gesellschaftlichen Funktionsbereich der Politik sind deren Akteure als Manager der Macht heute zudem dermaßen in das politische Getriebe eingebunden - nicht anders als anderen Orts die Manager der Wirtschaft, die eher der Erotik des Geldes als der der Macht folgen – dass man den Raum zur reflektierenden Distanz, gar zur Muße, wohl vergeblich suchen wird. Dabei mag sein, dass der Bezug zur Kultur z. T gerade deshalb besonders akzentuiert wird. Sicherlich suchen manche Künstler auch die Nähe zur Politik, vor allem im Zuge von Wahlkampagnen. Aber man wird eben auch an die diversen Think Tanks erinnert. Und die produzieren im Zweifel wohlfeil immer ein jeweils gewünschtes, und dann sogleich als sicher ausgegebenes Wissen und sind damit oftmals meilenweit vom immer neuen kritischen Fragen und Wissen-Wollen entfernt, das z.B. die frühe französische Aufklärung kennzeichnet. Denkt man etwa an Denis Diderot, der als Philosoph, Enzyklopädist, Schriftsteller noch für einen in vielem ungeschiedenen Zusammenhang von Kunst und Wissenschaft stand, kann man sich Unterschiede klar machen. Hans-Magnus Enzensberger oder Umberto Eco sehen in ihm ja mit Gründen geradezu den ersten Repräsentanten der Figur des politischen Intellektuellen.

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

Insofern also überwiegt immer wieder die Skepsis. Und große Lyrik, oder auch große Prosa, geben ihr allemal Nahrung, aber sie sind zugleich auch nur deshalb große Dichtung, weil die die Möglichkeit der Veränderung „als Verpflichtung das Licht/und als Möglichkeit das Leben“, kenntlich machen und uns nicht ohne Hoffnung lassen. Sie lebendig zu halten fordert dann aber immer wieder die Anstrengung zum Dialog. Aber da gibt und gab es auch immer beides: Es gab die Möglichkeit des monatelangen Dialogs zwischen Denis Diderot und Katharina in ihrem Petersburger Palast, und es mag sein, dass er am Ende folgenlos blieb. Oder es gab das Wechselspiel zwischen Johann Wolfgang Goethe und dem Großherzog Georg August von Weimar. Aber es gibt auch den Weg des J. M. Reinhold Lenz, der aus dem gleichen Sturm und Drang der Strassburger Jahre durchs Gebirg der Vogesen ins Steintal nach Waldersbach führt und schließlich im Wahnsinn und frostklirrenden Tod einer Moskauer Winternacht endet. Und es gibt Büchners großartigen Prosatext über diesen radikalen Dichter des Sturm und Drang mit seiner Forderung an die Literatur, dass „in allem wirkliches Leben“ ist und der Auffassung, dass dies „das einzige Kriterium in Kunstsachen“ sei, oder es gibt Wolfgang Koeppens Erzählung „Jugend“, die solches Leben und Erleben aus der Zeit, die den zweiten dreißigjährigen Krieg in Europa ermöglichte und in ihm dann unterging noch einmal lebendig werden lässt; oder es gibt eben jene Lyrik als immer in sich bewegtes Rätsel, an dem wir manchmal streifen, in dem uns wirkliches Leben begegnet, zusammen mit dem immer neuen Staunen darüber, und gerade nicht einfach der, immer nur vermeintliche, gewohnte Lauf der Dinge. Dieses Staunen aber ist immer auch der mögliche Anfang aktiven Auseinandersetzens auf Grundlage eines Strebens nach Verstehen und Grenzen unserer Möglichkeiten zu verstehen – also weit jenseits der schlichten Maxime unserer „fortgeschrittenen“ kapitalistischen Moderne, in der Wissenwollen immer nur darauf hinausläuft, etwas besser, also effizienter und profitabler machen zu können und zu wollen, wie Hannah Arendt in ihrem Denktagebuch geschrieben hat. Poesie, das „rettende Geländer“ der Wislawa Sczimborska, ein Refugium kunst- und deshalb auch genussvoll ermöglichter meditierender Reflexion. Als solche kann sie aber auch Ausgangspunkt für neues Handeln in unserer Lebenspraxis sein.

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

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

In Bezug auf die Philosophie ist es um einiges schwieriger, einen brauchbaren Essay zu schreiben. Es mag ja gemeinsame Wurzeln mit der Poesie geben. Das Staunen über unsere Welt - die Welt die wir haben, und in der wir uns zugleich haben und auch wieder nicht haben, in der wir uns unserer selbst bewusst werden und doch zugleich merken, dass das anschauende und tätige Ich den Blick auf sich selbst immer wieder verstellt findet, mag man damit Ernst Bloch als einen gemeinsamen Anfang von Poesie und Philosophie nennen können. Aber das macht es mir doch nicht möglich, in der gleichen Unbefangenheit darüber zu schreiben. Ich bin hier schon viel zu dicht an meiner eigenen Professionalität als Gesellschaftswissenschaftler. Und zugleich bin ich von meiner Profession her eben doch kein Philosoph – und habe wie meine Profession nach 1968 die Philosophie allzu leicht als vermeintlich in der Marx'schen Theorie „aufgehoben“ unbeachtet gelassen. Allerdings könnte ich auch als Literat, als der ich mich gelegentlich versuche, nicht unbefangen an dieses Thema herangehen. Hier geht es um systematisches, kritisches Denken, oder in den Worten, in denen Heinrich Heine lyrisch auf die Philosophie seines Lehrers Friedrich Wilhelm Hegel zu sprechen kam und zu seiner Zeit so auch noch zu sprechen kommen konnte – als den Gipfelpunkt deutscher Philosophie seit Leibniz - um „der Bücher tiefsten Sinn“. Und Heinrich Heine steht dann in seiner Zeit sogleich als ein Autor sehr durchdachter Reflexionen über die

Entwicklung deutscher Religion und Philosophie von der Reformation bis hin zu Hegels Vollendung des deutschen Idealismus vor Augen. Er war dabei, so Hans Mayer über seine 1834 veröffentlichten Schrift „Zur Geschichte von Religion und Philosophie in Deutschland“, ganz im Gegensatz zu seiner, frühen, poetischen Subjektivität von dem Bestreben geleitet „objektiv, gültig und geschichtlich zu werden“. Und so sehr Heinrich Heine auf der einen Seite die Selbstbezüglichkeit des philosophischen Diskurses kritisiert und sich selbst als Popularisierer ihres Denkens präsentiert, wenn er schreibt: „Was helfen dem Volke die geschlossenen Kornkammern, wozu es keinen Schlüssel hat? (...) Ich habe nicht diese Scheu (die Resultate des eigenen Denkens dem Volke mitzuteilen), denn ich bin kein Gelehrter. Ich bin selber Volk“; er veröffentlicht seine Schrift 1834 als „das Fragment eines größeren Ganzen“, das er dem verehrten Publikum damit ankündigt. Er steht also für einen Anspruch, sehr systematisch über Philosophie, Literatur und Politik aus einer zugleich auch immer biographisch rekonstruierten und reflektierten Perspektive von Paris und Frankreich seit der französischen Revolution auf Deutschland zu blicken, um beide besser zu verstehen. Sein biographisches Werk ging verloren und sein großes Deutschland-Buch ist, wie Hans Mayer schreibt „wahrscheinlich *am Entsetzen über deutsche Perspektiven* gescheitert“, angesichts dessen für Heinrich Heine letztlich nur der Rückfall in eine neue Subjektivität geblieben sei. Ob diese Interpretation triftig ist, mag hier dahin stehen. Jedenfalls finden sich Formulierungen am Ende der eben erwähnten Schrift – und ähnlich auch in seinem großen politischen Gedicht „Deutschland ein Wintermärchen“, die ein solches Entsetzen erkennen lassen, etwa wenn der Autor in seiner Parallelisierung von französischer Politik und deutscher philosophischer Ideengeschichte davon spricht, dass mit ihr der Gedanke der Tat vorausgehe und absehbar eine Deutsche Revolution komme, die „die Welt mit Entsetzen und Bewunderung erfüllen“ werde. Aber in seiner Lyrik gestaltet der Hegelianer Heine diese Vorstellung des zur Tat kommenden Gedankens noch aus: „*Ich bin von praktischer Natur/Und immer schweigsam und ruhig/Doch wisse: was du ersonnen im Geist/Das führ' ich aus, das tu ich*“, lässt er die Erscheinung seines merkwürdigen Doppelgängers in „Deutschland ein Wintermärchen“ sagen.

Es geht nun im Folgenden nicht um eine groß angelegte philosophische oder wissenschaftliche Arbeit. Und auch was ich als Wissenschaftler geschrieben habe, ist bescheidener angesetzt. Es geht vielmehr um einen Essay, darin allerdings schon um eine systematische Reflexion einiger philosophischer Grundfragen, die ich selbst in einigen meiner Gedichte ziemlich direkt angegangen bin. Man könnte vielleicht sagen, dass es um ein paar philosophisch halbwegs fundierte Reflexionen auf die „*conditio humana*“ geht, über die einige bedeutende DenkerInnen nach der „Nacht des 20. Jahrhunderts“ auf der Suche nach den Irrtümern und Irrwegen des abendländischen Denkens intensiv neu reflektiert haben, um Selbstvergewis-

serungen, die andere seit den 1980er Jahren in Reflexionen um die „Krise des Marxismus“ angestellt haben, um die Infragestellung von gewöhnlich so selbstverständlich genommenen Glaubensgewissheiten über einen vermeintlich infiniten Fortschritt von Wissenschaft und Technik, die sich in unserer abendländischen Kultur so doch nur als verselbständigte systemische Prozesse in wechselseitiger Verstärkung zusammen mit der Herausbildung neuer eigensinniger Systeme ökonomischen wie politischen Denkens und Handelns entfalten konnten. Alle drei - Wissenschaft und Technik, Ökonomie und Politik - haben so aus einer vorausgegangenen, in der Renaissance aufbrechenden, durch die christliche Kultur geprägten und von ihr gleichsam entbundenen Welt eine Gewalt entfesseln können, die eine neue menschengemachte Welt hervorbringen konnte. Die dadurch geschaffenen Möglichkeitsräume weiterer gesellschaftlicher Entwicklung sind ungeheuer. Wir nehmen sie gewöhnlich als offene Möglichkeiten unserer von uns Menschen gemachten Welt wahr. Prägend war in ihr immer wieder, und vielleicht sogar immer noch zunehmend, ein Fortschrittsoptimismus. Er findet sich, weithin ungebrochen, noch in dem erwähnten Text Heinrich Heines, dann in dem keine zwanzig Jahre später von Karl Marx und Friedrich Engels verfassten „Kommunistischen Manifest“, das man mit Fug und Recht auch als einen Text von hoher literarischer Qualität ansehen kann. Er war und blieb prägend für die wichtigen Strömungen der internationalen Arbeiterbewegung, nachhaltig geprägt von der bei Hegel ausgearbeiteten Form eines idealistischen dialektischen Denkens, die es ermöglichte, im Namen historischer Notwendigkeit mit ideologisch befestigter unerschütterlicher Selbstgewissheit vermeintlich wissenschaftliche marxistische Weltanschauung zu postulieren und erfasste als Vorstellung vom „Technischen Fortschritt“ spätestens nach der „Nacht des 20. Jahrhunderts“ auch die bis dahin eher kulturkritischen konservativen Geistesströmungen, während eher nur wenige philosophische Denker, allerdings wohl die eher bedeutsamen, nun die Krise des abendländischen Denkens, die „Dialektik der Aufklärung“ (Max Horkheimer und Theodor W. Adorno), die „Antiquiertheit des Menschen“ (Günther Anders) oder die Frage der produktiven Leistung von Macht bei der Herstellung von Subjektivität im Prozess der Moderne (Michel Foucault) ins Zentrum ihrer Überlegungen rückten. Ein Gegenwartsautor, der in einer Reihe von Büchern, vor allem entlang der philosophischen Gegenströmung von Arthur Schopenhauer über Friedrich Nietzsche bis hin zu Martin Heidegger eine Geschichte des philosophischen Denkens in Deutschland nachgezeichnet hat, Rüdiger Safransky, wäre hier aus der Einleitung zu seinem Buch über Arthur Schopenhauer zu zitieren:

„Was es einmal gab: Gott und die Welt denken, mit heißem Herzen. Das große Staunen darüber, dass Etwas ist und nicht Nichts. Das Buch (Schopenhauer und die wilden Jahre der deutschen Philosophie, H. M.) blickt zurück auf eine versunkene Welt. Als die Philosophie noch einmal, zum letzten Mal vielleicht, in prachtvoller Blüte stand. Die ‚wilden Jahre der Philosophie‘: Kant, Fichte, Schelling, die Philosophie der Romantik, Hegel, Feuerbach, der junge Marx. So erregend und erregt war eigentlich noch nie gedacht worden. Der Grund: die

Entdeckung des Ichs, ob dieses nun in der Rolle des Geistes, der Sittlichkeit, der Natur, des Leibes, des Proletariats vorgeführt wurde – es stimmte euphorisch, gab zu den ausschweifendsten Hoffnungen Anlass. Man holte sich die ‚an den Himmel verschleuderten Reichtümer zurück‘. Man bemerkte: Lauter selbstgemachte Dinge. Man kam in sein Eigentum, zu welchem fernen Ufern man auch aufbrach. Das entzückte eine Weile lang, dann aber enttäuschte es. Indem man in den alten Reichtümern der Metaphysik das Selbstgemachte entdeckt, verlieren sie ihren Zauber, ihre Verheißungen. Sie werden matt und trivial. Was das ist ‚Sein‘, weiß man nicht mehr, auch wenn es allerorten heißt: ‚Das Sein bestimmt das Bewusstsein‘. Was tun? Wenn man schon der Macher ist, dann muss man eben möglichst vieles machen. Man sucht Zukunft in hektischen Akkumulationen. Das Glück der Erkenntnis verschwindet. Es bleibt ihr bloßer Nutzen. ‚Wahrheiten‘ sind bloß noch dazu da, dass sie ‚verwirklicht‘ werden. Das entbindet die säkularisierte Religion des Fortschritts und des Wachstums. Es kommt die Zeit, in der man sich vom Gemachten umzingelt fühlt und sich nach dem Gewordenen sehnt, eine Zeit, in der dann die Aneignung des Eigenen zum Problem wird; dann ist von Entfremdung inmitten der selbstgemachten Welt die Rede, dann wächst das Gemachte den Machern über den Kopf. Die Einbildungskraft entdeckt eine neue Utopie: Die Beherrschbarkeit des Gemachten. Wo diese Utopie an Kraft verliert, greift eine neuartige Angst um sich: Die Angst vor der selbstgemachten Geschichte. Wir sind in der Gegenwart angekommen.“

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

Viele Anlässe zu immer neuem zweifelndem Nachfragen und –denken also, und manche Gründe, die weitere gesellschaftliche, soziale Entwicklung der Naturwesen Mensch mit einiger Skepsis zu betrachten. In den Natur- und Gesellschaftswissenschaften, und in letzteren vermehrt im Maße wie sie auch angewandte Wissenschaften werden (wollen), findet sich hingegen eher ungebrochen ein tatkräftiger Optimismus. Oder aber die so komplizierte Frage nach dem Wir, die in Eva Strittmatters Gedicht über Gedichte ja immerhin angelegt war – es reflektiert da, „immer bewegt in sich“ ja gewissermaßen die Unabgeschlossenheit von uns vor dem Hintergrund einer uns „streifend“ anrührenden Unverfügbarkeit von Welt und versucht diese grundlegend-abgründige Erfahrung zugleich in eine jedenfalls geschlossene künstlerische Form zu bringen – bleibt in den entsprechenden sozialwissenschaftlichen Reflexionen und Theoriegebäuden schlicht achselzuckend ausgespart. Im Feld der Sozialwissenschaften gilt das z. B. sehr deutlich für systemtheoretische Ansätze mit ihrer Akzentsetzung auf die selbstbezügliche Eigenlogik, die Autopoiesis systemisch verselbständigter Prozesse, denen gegenüber das Handeln der einzelnen Vielen schon gar nicht mehr integraler Bestandteil der entsprechenden hoch komplexen Theoriegebäude ist. Worum es allein geht, ist die Verstetigung dieser gegenüber dem Handeln von Menschen, seinen Motiven, Zwängen, Entscheidungen etc. verselbständigten sozialen Prozesse. Seltener, und nur vorübergehend, war in den letzten Jahrzehnten eine stärkere Akzentsetzung auf Risiken zu beobachten. Geradezu irritierend muten einen die systemtheoretischen Berufsoptimisten und Gesundheitsbetreuer eines zunehmend krisenbehaftet sich reproduzierenden Kapitalismus an. Nur schwer dringen dagegen in diesen Zeiten Analysen wie die von André Gorz durch, denen zufolge

der Traum des Kapitals und der Wissenschaften von einer „äußersten Grenzenlosigkeit“, von „einer Befreiung von aller Stofflichkeit, von der Natur (...) zum Alptraum (wird) für all das und all diejenigen, wovon sich das Kapital zu befreien sucht, den Planeten und seine Bewohner“.

Karriere machen schon eher die immer neuesten Fortschrittsmythen, etwa in Gestalt von Ray Kurzweils Traum von einer gegenüber allen Begrenzungen der *conditio humana*, ja letztlich dem Entropiegesetz der uns bekannten physikalischen Welt, verselbständigten technischen Intelligenz auf Basis der Nano-Technologie. Das Beispiel dieser Vision mit überwiegend „ausschließlich softwareresidenten Menschen“, die mit dem in der Technologie repräsentierten Wissen allseitig verknüpft sind, es jederzeit herunterladen können, aber auch in der Lage sein sollen, sich aus dieser stetigen Teilhabe an einem allgemeinen Wissen heraus in unterschiedlichen Verkörperungen gewissermaßen zu individualisieren, wobei ich auch du sein kann. Dieser Traum, in dem „der Begriff Lebenserwartung (...) im Zusammenhang mit intelligenten Wesen keine Bedeutung mehr (hat)“, mag besonders verstiegen erscheinen. Ganz abgesehen davon, dass der gegenwärtige Stand der Hirnforschung in keiner Weise absehen lässt, dass das, was in den etwa einhundert Milliarden Nervenzellen eines jeden

Menschen so geschieht, vernetzt und „gespeichert“ ist, dass daraus die je einzigartigen Begabungen, Erfahrungen und Biographien werden, aufgrund derer wir uns als je besondere, unverwechselbare Individuen begreifen, einmal gescannt werden könnten; In jedem Fall verkennt Kurzweil, dass wir als geschlossene biologische Systeme nie und nimmer „aus unserer Haut“ können und dass wir selbst dann wenn wir uns „softwareresidente“ Äquivalente, oder gar Duplikate schaffen (können) in unserer endlichen Form gefangen bleiben. – nicht anders als etwa gegenüber geklonten Duplikaten. Und nicht zufällig sind die Arbeiten dieses Autors konsequenter Weise von allen jenen Reflexionen entleert, die den Gehalt der bisherigen Geschichte philosophischen Denkens ausmachen.

Das unterscheidet sie jedenfalls von der Debatte, die Peter Sloterdijk mit seiner Elmauer Rede über „neue Regeln für den Menschenpark“ ausgelöst hat, in der er - von der ersten „Postsendung“ der Griechen und ihrer Verarbeitung durch die Römer für die Europäische Kultur als „dicke Briefe an einen unbekanntem Freund“ ausgehend - philosophisch weit zu einer kritischen Reflexion der europäischen Aufklärung ausholt. Er knüpft an Martin Heidegger an, der „das Sein zum alleinigen Autor aller Briefe und (...) sich als dessen Schriftführer ein(gesetzt)“ habe, sowie an Friedrich Nietzsche als den „Meister des gefährlichen Denkens“. Über Martin Heideggers „Epochenfrage“: „Was zähmt noch den Menschen, wenn der Humanismus als Schule der Menschenzähmung scheitert?“ gelangt er zu der These eines gegenwärtigen „Titanenkampfes zwischen den zähmenden und den bestialisierenden Impulsen“. Ihnen gegenüber müsse man Friedrich Nietzsches Denken des Übermenschen, das da „ein Weltalter über die Gegenwart hinaus“ denke, als Vorgaben begreifen, „von denen das heutige Denken den Blick nicht abwenden kann, es sei denn es wollte sich von neuem der Verharmlosung widmen.“ Damit wird das Prüfen von Anthropotechniken und dem denkbaren Anwendungspotenzial der Bio- und Gentechnologie zur zwingenden Herausforderung erklärt.

Angesichts einer Argumentation mit Wortspielereien vom „Lesen und Auslesen“, von „Lektionen und Selektionen“, in der zugleich ein tiefer Graben zwischen literaten und illiteraten Menschen „dessen Unüberbrückbarkeit nahezu die Härte einer Spezies-Differenz erreichte“ behauptet wird, die – so elitenorientiert – also in die Nähe von Platons politischer Philosophie führt – etwa wenn Sloterdijk feststellt, für Platon komme nur der Gott als ursprünglicher Züchter und Hüter in Frage, dann, nachdem die Götter sich zurückgezogen haben, der Weise und uns blieben nur noch die Schriften der Weisen, die archiviert werden, unzugestellte Briefsachen – überrascht dann der Schluss der Rede: Deren Argumentation war ja eher antidemokratisch-elitär. Politik und politische Institutionen tauchen in ihr überhaupt nicht auf. Aber Sloterdijk befürwortet zum Schluss als Demokrat enge Grenzen für die Anthropotechnik, die zuvor doch als die herausgehobene Option für neue Lösungen angesichts des Schei-

terns des „Humanismus als Schule der Menschenzähmung“ präsentiert worden ist. Hier kreiste ein Berg und gebar eine Maus, möchte man meinen. Aber die Gedanken und die von Sloterdijk damit verknüpften philosophischen Referenzen sind in der Welt – und anders als in Hannah Arendts schon kurz nach Entdeckung der Doppelhelix in der Einleitung zu „Vita activa“ eher beiläufigen Bemerkungen zur Züchtung von Übermenschen, „in denen menschliche Gestalt und Funktionen radikal ‚verbessert‘ werden“ als politischer „Frage ersten Ranges“ die „nicht gut der Entscheidung von Fachleuten, weder den Berufswissenschaftlern noch den Berufspolitikern, überlassen werden“ könne, ist sie hier im Kern zur Herausforderung für die Eliten erklärt worden. Aber darauf will ich erst bei meinem eigenen Nachdenken über Politik zurückkommen.

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

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

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

Im philosophischen Diskurs dieser Moderne wird nun die menschliche Lebenswelt – und dies ist natürlich ein späterer, erst von Edmund Husserl eingeführter Begriff - reflektiert als ein Produkt der menschlichen Vernunft. Dass diese Lebenswelt nicht von einem höheren, als Gott bezeichneten Wesen eingerichtet sei, kann in der neueren Philosophie erstmals von Immanuel Kant im Rahmen seiner Vernunftkritiken gedacht werden. Es bleibt dann die Möglichkeit des Lebens im Modus eines ‚also ob‘. Unter anderem gegen Leibniz' älteren Lösungsversuch des Theodizeeproblems zeigt Kant, dass sich ein Beweis deistischer Gottesvorstellungen nicht führen lässt. Es kann nur noch darum gehen, sich in der uns im Rahmen unserer Erkenntnismöglichkeiten gegebenen und von uns zu gestaltenden Welt im Modus

eines „als ob“ einzurichten, weshalb die praktische, anders als die theoretische, Vernunft dem dessen bedürftigen Menschen die Existenz Gottes verbürgen mag. Rüdiger Safranski hat in einem Abschnitt seines Buches über „das Böse und das Drama der Freiheit“ in einer eindrucksvollen Interpretation des Buches Hiob diesen Gedanken eines tief verankerten Bedürfnisses „gemeint zu sein“, der uns Menschen wohl durch alle kulturellen Entwicklungsstufen und Religionen begleitet, eindrucksvoll herausgearbeitet.

Gleichwohl: Erstmals wird in Kants „Kritik der theoretischen Vernunft“ der Mensch philosophisch konsequent gedacht als der Schöpfer seiner Lebenswelt. Ich verwende diesen Begriff nun zum wiederholten Mal und sollte ihn daher erläutern, zumal er in der neueren philosophischen Literatur durchaus unterschiedlich verwendet wird, nicht zu sprechen von soziologischen Verwendungen, die den Begriff gelegentlich bis hin zur Bezeichnung verschiedener sozialer Milieus benutzen. Ich verwende Leben und Lebenswelt auch nicht in irgendeiner Entgegensetzung zu Arbeit („Arbeit und Leben“), wie dies vor allem durch die Habermas'sche Fassung des Lebensweltbegriffs nahe gelegt wird - der dabei auch an den engen, auf instrumentelles Handeln und den Lastcharakter der Arbeit abhebenden, Arbeitsbegriff von Hannah Arendt und ihre Unterscheidung von Arbeiten, Herstellen und Handeln anknüpft. Diese Begriffliche Unterscheidung von instrumentellem und kommunikativem Handeln, bei Jürgen Habermas selbst, ist in der jüngeren sozialwissenschaftlichen Diskussion ähnlich folgenreich gewesen wie die von System- und Lebenswelt. In der Husserl'schen Subjektphilosophie hat der Begriff der Lebenswelt hingegen im Kern eine erkenntnistheoretische Dimension. Er bezeichnet die dem Menschen gegebene Welt, und diese Welt ist eine durch seine Praxis, und das heißt in einem weiten Sinne durch seine Arbeit, gegebene, ihm anverwandte oder auch entfremdete. Habermas verwendet Lebenswelt hingegen als komplementären Begriff zu dem der Systemwelt. Sie steht bei ihm als generelle Bedingung der Geltung sozialer Ordnung den gesellschaftlichen Systemen, der Systemwelt gegenüber, die für die institutionalisierte und verdinglichte Struktur der Sachzwänge steht. Der Imperialismus der Systeme gegenüber der Lebenswelt schließt sich dann als kritisch gemeinte Analyseperspektive an. Ich verwende den Begriff der Lebenswelt demgegenüber im Anschluss an Jürgen Sruhar, der ihn aus seiner Genese von Edmund Husserl über Martin Heidegger und Max Scheler und seine Soziologisierung durch Alfred Schütz rekonstruiert. Dabei geht es um die folgende Einsicht:

„In den „Erfahrungen der Doppelbödigkeit der lebensweltlichen Praxis, die einerseits aus der Partikularität des Alltags (aber auch in die Selektivität der Logiken jeweiliger Systemrationalitäten H. M.) rühren und andererseits diese Partikularität offenbar machen kann, ist auch die Erkenntnis angelegt, dass diese Wahl und die Realisierung einer Möglichkeit des Vollzugs dieser Praxis andere Möglichkeiten verschließt. Somit tritt die Begründungsnotwendigkeit dieser Praxis noch mehr in den Vordergrund.“

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

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

Diese entwicklungsgeschichtlich späte Reflexion auf das autonom gedachte Individuum der Aufklärung, frei für den Weg aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit, eröffnete auch den Blick auf die menschliche Lebenswelt als das Produkt einer selbst gemachten Geschichte – und dies begründete, seinerzeit, unterschiedliche Horizonte einer neuen, erst idealistischen, dann materialistischen, Geschichtsmetaphysik. Safransky verweist hier zu Recht auf den objektiven Idealismus Hegels, dem auch das philosophische Denken Heinrich Heines noch folgt. Und ebenso ermöglichte diese Reflexion auf die Menschen als Produzenten ihrer eigenen Geschichte die Geschichtskonzeption des marxistischen Denkens. Später – dies nennen wir die Dialektik der Aufklärung – gewann dann die Vorstellung Raum, dieser selbst gemachten geschichtlichen Welt mit ihren eigenen Dynamiken weitgehend hilflos ausgeliefert zu

sein. Ohne Gott und ohne der Aufklärung Zuversicht drohte nun, wie in der zitierten Passage aus Safranskys Schopenhauerbuch anklingend, die folgerichtige Notwendigkeit losgelassener, systemischer Prozesse.

Zunächst einmal aber greift die auf Immanuel Kant folgende Rezeption der Vernunftkritik, die den verschiedenen Bildern einer selbst gemachten Geschichte, oder eines selbst entfesselten Geschicks die Grundlage gibt, selbst erkenntnistheoretisch zu kurz. Sie, die Vernunftkritik, ist Teil eines langen, weit vor den Menschen liegenden evolutionären Prozesses der (Erd)Natur. In deren Kreaturen ist Vernunft – als Naturerkenntnis – lange vor dem Auftauchen der ersten Menschen immer schon praktisch am Werke: „Ein wesentlicher Unterschied zwischen Kants Methode und der, welche ich befolge, liegt darin, dass er (Kant) von der mittelbaren, der reflektierten Erfahrung ausgeht, ich dagegen von der unmittelbaren, an die Formen des abstrakten Denkens anschließen“, schreibt Schopenhauer in seinem Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung“. Und Safranski argumentiert daran anschließend: „In der Verknüpfung mit sinnlicher Anschauung erfährt bei Schopenhauer der Verstand eine Aufwertung, die zugleich – und darin liegt die Brisanz der These – eine gegen den philosophischen Zeitgeist gerichtete Relativierung der Vernunft nach sich zieht. Die Vernunft leistet Schopenhauer zufolge nicht mehr und nicht weniger, als die anschaulichen Vorstellungen in Begriffe (Vorstellungen von Vorstellungen) zusammenzufassen, aufzubewahren und mit diesen ‚Begriffen‘ wie mit Kürzeln Kombinationen anzustellen.“ Es ist also Schopenhauer, der so die Kantische Erkenntniskritik radikalisiert – und der neuen Vergöttlichung der Vernunft zugleich den Boden entzieht. Nikolaus Kopernikus, nach dem die Erde nicht mehr als Zentrum einer göttlich geschaffenen Welt gedacht werden konnte, war davor, Sigmund Freud, nach dem der Mensch nicht einmal mehr Herr im eigenen Hause ist, in dem Es und Über-Ich das Ich begrenzen und festlegen, wird folgen. Schopenhauer nimmt in seiner „Welt als Wille“ spätere Einsichten der Psychoanalyse philosophisch vorweg. Die menschenzentriert gedachte Welt – auch dann wenn der Mensch als die gemeinte Krone einer göttlichen Schöpfung gedacht wird – zerbröselte. Der Mensch ist nicht gemeint – und er ist nicht einmal der Herr im eigenen Haus. Bei Schopenhauer wird dies mit dem gescheiterten Versuch, sich im Berlin der 1820er Jahre gegen den zum preußischen Staatsphilosophen gewordenen Hegel zu behaupten zur Haltung der Weltentsagung statt der Forderung nach Weltveränderung führen. Wie Safranski in seinem Schopenhauer-Buch ausgeführt hat, hat dieser sich nur einmal in einem zu Zeiten der Arbeit an seiner Dissertation verfassten Studienheft an einer Art „geschichtsphilosophischer Überhöhung der Duplizität von empirischem und ‚besserem‘ Bewusstsein versucht: Verbesserte Naturbeherrschung und vernünftige Einrichtung der äußeren Lebensumstände als Mittel zum Zweck der Muße und der Selbsterkenntnis im Medium des ‚besseren Bewusstseins.“

Aber kehren wir zunächst zu den erkenntnistheoretischen Fragen zurück: Wir sitzen also vielleicht, wie Humberto Maturana und Francesco Varela gezeigt haben, auf den obersten Zweigen jenes „Baums der Erkenntnis“, mit dem wir uns bildhaft das zu einem Bewusstsein seiner selbst Kommen der Natur vorstellen können, von der wir – als Einzelne wie als Gattung - ein Teil, ein aufscheinendes Moment sind. Und wir mögen in diesem Sinne die ersten auf dieser Erde sein, die, anders als die Tiere, Welt haben, in dem Sinne, in dem dies in Plessners Philosophischer Anthropologie gezeigt worden ist oder in dem Husserl von unserer Lebenswelt spricht. Und mit unserer „exzentrischen Positionalität“ haben wir Plessner zufolge dann zugleich, anders als die Tiere, das Problem, Außen-, Innen- und Mitwelt immer schon als auf uns zentriert (habend), und uns als zugleich darin befangen (darin peripher, gehabt), durchleben zu müssen und gestalten zu können. Aber evolutionär ist schon lange vor uns die Entwicklung und praktische Tätigkeit jener Erkenntnisinstrumente im Gange, auf die auch wir uns stützen – und die uns – jedenfalls alltagspraktisch – zugleich begrenzen. Und diese evolutionär durch unsere Erdnatur begrenzten Erkenntnisinstrumente sind es, die Kants Nachdenken über das „Ding an sich“ begründet haben.

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

Nur aufgrund unseres Selbstbewusstseins haben wir also Welt. Mit ihr haben wir aber auch sogleich die Frage, wie wir sie haben, diese Welt, in welchen Grenzen sie unserer Erkenntnis und verändernden Praxis zugänglich ist und wie diese Grenzen sich in diesem gattungsgeschichtlichen, je individuell neu zu vollziehenden Prozess selbst verschieben. Zugleich damit stellt sich immer auch die Frage, wie wir uns haben, ihr, dieser Welt, gegenüber ver-selbst-ständig, in ihre Prozesse, vor allem in die Machenschaften unserer Machtbesetzten zweiten gesellschaftlichen Natur verwickelt, als Subjekte, zugrunde liegend und unterworfen

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

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

Menschenrechte des Volkes, sondern für die Gottesrechte der Menschen“ und in der sicheren Erwartung der Stiftung einer „Demokratie gleichherrlicher, gleichhelliger, gleichbeseligter Götter“.

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

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

In jedem Falle aber sind wir es, die so auf die eine oder andere Weise unserem endlichen Leben Sinn zu geben suchen. Und alle Versuche solcher Sinngebung, die wir kennen – von jeglicher religiöser Transzendenz über die Versuche einer verewigenden Überschreitung

unserer diesseitigen Immanenz bis hin zu den bescheideneren Bemühungen, sie nach menschlichem Maß besser zu gestalten oder uns in ihr als uns immer feindlicher Natur, um und in uns, in Freiheit zu behaupten und die Verhältnisse besser einzurichten – haben eines gemeinsam: Sie sind Sinngebungen, die das „durchaus Scheißige unserer diesseitigen Endlichkeit“ (Goethe), das uns immer wieder einmal zum Bewusstsein kommt, dennoch für uns lebbar machen sollen, Sinngebungen also für unsere endliche diesseitige Existenz.

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

Ob dieses Universum schließlich wieder in sich zusammenstürzt, um dann in einem neuen Urknall zu explodieren, oder ob es in einer gegenüber allem Lebendigen gleich-gültigen Ödnis der Entropie verschwindet, darüber mögen die Physiker streiten. Es ist ein Streit über Weltformeln, die unserer menschlichen Lebenswelt so fern sind, wie der Urknall, den sie zu verstehen versuchen. Aber es ist zugleich ein Streit, in dem die Naturwissenschaften noch immer ihr Erbe mit sich austragen: Es ist ihr Ringen um jene absolute Wahrheit, die vor ihrem Aufstieg einmal als verkündet galt in der Offenbarung der Religion. Diesen heimlichen

Anspruch auf die Verkündung objektiver Wahrheiten haben die Naturwissenschaften von der Religion geerbt und an sie knüpft sich die Wissenschaftsgläubigkeit unserer Zeit. Ich lobe mir hier die Kantische Gelassenheit gegenüber seinem ‚Ding an sich‘.

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

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

Und wir können, so sinnend und handelnd, beides bewerkstelligen, was es uns ermöglicht, dieses Leben für uns Sinn gebend zu führen in einem Modus des ‚als ob‘, der uns allein noch möglich ist nach den Einsichten der Vernunftkritik: Wir können immer noch ehrfürchtig staunen angesichts der uns übergreifenden Prozesse und im Blick auf die Schönheiten und Füllen der Erdnatur aus der wir sind und, als Gattungswesen, weiter werden können. Und wir können unsere Freiheit, praktisch handelnd „Welt“ erfahrend, genießend und verändernd nutzen, um die uns immer und konstitutiv nur in der Form der Mitmenschlichkeit (Plessner)

gegebene Welt im Zusammenhandeln der Vielen (Arendt) besser einzurichten, diesen Raum uns umgrenzender Möglichkeiten – für uns und für die Menschen, die auf uns folgen sollen, aber auch für unsere Mitgeschöpfe, die ihn erst ausmachen, seinen Reichtum an unausgeschöpften Möglichkeiten.

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

In jedem Fall aber sind wir heute im Ergebnis der „Dialektik der Aufklärung“ und der immensen Erkenntnisfortschritte der Naturwissenschaften im Verlauf der beiden letzten Jahrhunderte – also seit Hegel den Begriff der „Moderne“ für eine aus den Kreisläufen der älteren traditionsgebundenen menschlichen Gesellschaften ausbrechende ins Zukunftsoffene gerichtete Epoche geprägt hat – in diesen Widerspruch hineingestellt: Wir müssen den weiteren Gang der gesellschaftlichen Entwicklungen gestalten - nach Maßstäben, die unserer *conditio humana* entsprechen -, oder dieser aus menschlichem Handeln entsprungene losgelassene Prozess der Moderne, der unsere menschliche Lebenswelt innerhalb von nur zwei Jahrhunderten so tiefgreifend verändert hat, wird am Ende mit den Menschen auch ihre Lebenswelt verschlingen. Insofern ist also Günther Anders zuzustimmen, der angesichts der Erfahrung der gelungenen Kernspaltung als erster davon gesprochen hat, dass die ursprünglich theologisch nur gedachte Apokalypse nunmehr erst wirklich – also nicht nur gedacht – alles zukünftige menschliche Zusammenleben prägt. Heute würden wir die drohende ökologische Zerstörung unserer Erde, die Chancen, aber eben auch Risiken moderner Bio- und Gentechnologien usw. hier gleichermaßen mit in den Blick nehmen müssen – und vielleicht

neigen wir mit der größeren zeitlichen Distanz zur „Nacht des 20. Jahrhunderts“ und nach dem Ende des „kalten Krieges“, der darauf folgte, gerade etwas mehr dazu, die apokalyptische Bedrohung unserer Lebenswelt etwas geringer zu veranschlagen. Viel spricht aber dafür, dass dies eine gefährliche Selbsttäuschung ist, tendieren die gegenwärtigen übergreifenden Prozesse in Ökonomie, Technologie, Politik usw. in ihren Eigenlogiken, die sich wechselseitig noch verstärken mögen, doch eher dahin, Krisenpotentiale dramatisch zu erhöhen. Gestaltung ist und bleibt also gefordert – dass sich „der Menschheit keine Probleme stellen, die sie nicht auch lösen kann“, wäre da eine Gewissheit, die sich zwar aus der „Form des Dialektischen“ als bloßes „Übergehen in Anderes“ schließen lässt, wie sie Friedrich Wilhelm Hegel in seiner objektiven Dialektik ausgearbeitet hat, aber darin eben doch an das Konstrukt eines zu sich selbst kommenden Absoluten gebunden, dass der Philosoph, immer schon vorgreifend, zu erfassen versucht. Dass so „in der Gefahr auch das Rettende wächst“, wie Friedrich Hölderlin zu Zeiten des frühen deutschen Idealismus einmal geschrieben hat, dürfte jedenfalls Vielen im Lichte der Erfahrungen der letzten beiden Jahrhunderte als Euphemismus erscheinen. Jedenfalls müsste dieses Rettende auch erst einmal von den einzelnen Vielen in gesellschaftlichen Prozessen herausgearbeitet werden. Dies muss nicht gelingen, es aber von vornherein für aussichtslos zu erklären, wäre – in den Worten des deutschen Idealismus – auch nichts anderes, als „die fühllose Notwendigkeit“ losgelassener Prozesse als gegeben zu setzen, die so doch nur Produkt unseres ver-selbst-ständigten Reflektierens auf sie, menschengemacht und durch menschliches Handeln veränderbar sind.

Was lässt sich so am Ende dieses recht cursorischen Durchgangs durch das Denken einiger wichtigen Repräsentanten des philosophischen Denkens der Moderne festhalten? Dem emphatischen Fortschrittsoptimismus der Aufklärung, der in der deutschen Philosophiegeschichte aus der Kant'schen Vernunftkritik folgt, hat die Schopenhauersche Philosophie als erste die Grundlage entzogen. Das hat freilich den Fortschrittsoptimismus kaum berührt, der diejenigen praktisch politischen Bewegungen gekennzeichnet hat, an deren Beginn theoretisch überaus wirkungsmächtig der wichtigste Schüler Hegels, Karl Marx gestanden hat. Folgerichtiger Weise, denn das Schopenhauer'sche „Bessere Bewusstsein“, das mediative „Welt entsagen“ statt des praktischen „Welt gestalten“ verbleibt im Raum der Philosophie und ist gegen den Prozess der Moderne antidemokratisch und elitär. Die politische Philosophin Hannah Arendt blickt ein Jahrhundert später, nach der „Nacht des 20. Jahrhunderts“, ernüchtert vom Scheitern der Revolutionen in dem von ihr danach benannten Jahrhundert und vom Aufstieg totalitärer Herrschaftsformen zutiefst kritisch auf jeden blinden Fortschrittsoptimismus. Gegenüber dessen Emphase in der aus dem Zeitalter der Aufklärung heraus aufbrechenden frühen Moderne ist die Betonung der *conditio humana* zunächst einmal konservativ.

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

Die Bloch'sche Formulierung muss keineswegs interpretiert werden im Sinne der Schaffung des neuen Menschen im Sozialismus. Und sie ist bei einem Philosophen, der neben der Kategorie des treibenden Widerspruchs auch die des beharrenden Widerstands zu berücksichtigen forderte, wohl auch schon materialistisch geerdet – etwa gegenüber der Emphase des Hegelianers Heinrich Heine, der auf eine Revolution „nicht für die Menschenrechte des Volkes, sondern für die Gottesrechte des Menschen“ hoffte. Aber es schwingt in ihr doch immer noch ein problematischer Rest eines eschatologischen Denkens mit. Den Menschen in seiner exzentrischen Positionalität (Plessner) als aufwühlend unergründliches Wesen zwischen Engel und Tier, das seine Gründe immer noch vor sich hat, hat erst die Philosophische Anthropologie in aller Nüchternheit zu erfassen versucht: Den Menschen und seinen Bezug auf Welt, seine Lebenswelt, macht die Möglichkeit des Zurücktretens, Innewerdens, der Selbstreflexion aus – aber er ist dabei immer mitweltlich konstituiert: Er hat Außenwelt, der gegenüber er ein Zentrum bildet, und er ist zugleich deren Peripherie, also deren Teil. Er ist ein Ich und gleich ursprünglich ein Du. Er hat eine Innenwelt, und sie hat zugleich, als immer schon dialogisch konstituierte, ihn. Er hat eine Mitwelt, und er ist deren Teil. Der Heidegger'sche Satz, auf der Suche nach dem eigentlichen Selbst fast verzweifelt formuliert, „jeder ist der andere und keiner ist er selbst“, ist so gesehen unaufhebbarer Kern immer

(mit)menschlichen Existierens. Und in diesem Existieren, das sich prozesshaft vollzieht, in dem Individuierung und Aufgehen in Anderen, anderen Einzelnen und Kollektiven, stets neu geschieht, geht es folgerichtig beständig darum, Grenzziehungen zu vollziehen, zu respektieren, zu überschreiten, neu zu finden. Poesie wie Philosophie können sich dabei aus dem verworren Gegenwärtigen und der immer neuen politischen Entscheidung des Augenblicks heraushalten, dem unabgeschlossen Abgründigen in unseren Verhältnissen, woran Poesie, „immer bewegt in sich“, uns gelegentlich streifen lassen und das die Philosophie denkend durchdringen mag. Aber in diesen, unseren Verhältnissen leben wir als Einzelne in mitmenschlicher Existenz immer in Kooperation und in Konflikt. Und diese Auseinandersetzung mit den selbst produzierten Verhältnissen können wir, bescheidener geworden gegenüber den Zeiten des großen Aufbruchs der idealistischen Philosophie, vielleicht verstehen im Sinne kluger und naschhaltiger Ausschöpfung der uns heute evolutionär gegebenen Möglichkeiten, wobei die Frage nach deren Erweiterung im Zuge eben solcher Ausschöpfung spekulativ offen bleiben muss und entsprechend vorsichtig zu handhaben ist.

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

Raum der Freiheit – Raum des Streites - Nachdenken über Politik

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

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

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

Chantal Mouffe schließlich argumentiert in ihrer politisch von links motivierten Kritik an „post-politischen Konzepten“ einer Weiterentwicklung moderner Demokratien „jenseits von rechts und links“ (Anthony Giddens) oder als „deliberative Demokratien“ (Jürgen Habermas), zunächst mit Schmitt, dass die „immer gegebene Möglichkeit der Freund-Feind-Unterscheidung und der konflikthafte Charakter der Politik den notwendigen Ausgangspunkt bildet.“ Sie fordert dann aber dazu auf mit Schmitt gegen ihn zu denken, „um Ziele demokratischer Politik anzuvisieren.“ Die lägen „nicht in der Überwindung des Wir-Sie-Gegensatzes, sondern in der spezifischen Art und Weise seiner Etablierung. Demokratie erfordert eine Form der Wir-Sie-

Unterscheidung, die mit der Anerkennung des für die moderne Demokratie konstitutiven Pluralismus vereinbar ist.“

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

Der Kontrast zu dem „rigorosen Lächeln“ unserer Politiker, die aus Sicht von Rancière eher die Verwalter der herrschenden Ordnung wären, von dem Wiszislawa Sczymborska in einem ihrer Gedichte schreibt, zu der Optimismuspflcht, derer sich Berater und Futurologen befrei-

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

Folgen wir der bereits zitierten politischen Philosophin Hannah Arendt, dann geht es hier ausweislich ihrer nachgelassenen Texte um die Gestaltung des Wir, um Macht und die unterschiedlichen Formen von deren institutioneller Befestigung als Herrschaft und/oder um die Herstellung desjenigen gesellschaftlichen Raumes, in dem die Freiheit aller gewährleistet sein soll. Ihr scharfsinniger Vergleich der französischen und der amerikanischen Revolution ist, von heute aus gelesen, nicht nur eine erhellende Analyse der Genese des US-Amerikanischen Empire, dem wir uns heute nach dem Ende der Systemkonkurrenz gegenüber sehen und das Michael Hardt und Antonio Negri heute in einem dialektischen Spannungsverhältnis von Empire und Multitude zu analysieren unternommen haben. Dabei nimmt

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

Arendts Kritik 140 Jahre später ist kaum weniger scharf. Allerdings fehlt ihr bei aller Zurückweisung der „ungeheuerlichen Unwahrheit“ der Unterstellung, unter „Freiheit nicht mehr als freie Marktwirtschaft“ zu verstehen und unbeschadet des Hinweises, dass die „losgelassene rücksichtslose ‚Privatinitiative‘ des kapitalistischen Systems (...) erst einmal ein Massenelend von furchtbaren Ausmaßen im Gefolge gehabt hat“, in ihrer isolierten Behandlung von Politik und politisch verfasster republikanischer Freiheit doch der systematische Blick auf die Verknüpfung der gesellschaftlichen Teilsysteme von Politik, Ökonomie und Wissenschaft, die unsere Welt als ein Reich der Notwendigkeit eben doch prägen. Ihr öffentlicher Raum der Politik als Raum der Freiheit liegt jenseits der privat verfassten Sphäre der Ökonomie. Dort das Handeln hier Arbeiten und Herstellen. Ihre weiteren Analysen sind aber erhellend in Be-

zug auf die als immer wieder neu zu bewältigende Aufgabe begriffene Herausforderung, einen entsprechenden Raum des Politischen für alle Bürger eines Gemeinwesens, und nicht nur für Berufspolitiker als deren Repräsentanten, zu institutionalisieren. Und wer unter denjenigen, die den gescheiterten großen Revolutionen nachhängen, die, vor allem in der europäischen Geschichte, auf die französische Revolution folgten, käme ohne die Lektüre ihres Buches schon auf den Gedanken, dass der in allen diesen Revolutionen virulente Rätegedanke, dessen praktische Entsprechungen in ihnen doch nie über den *statu nascendi* hinaus gekommen sind, allein von dem US-Amerikanischen Revolutionär Thomas Jefferson vor dem Hintergrund seiner eigenen Erfahrungen in den neuenglischen townhall-meetings wirklich gedacht worden ist: „Von einem Rätegedanken kann man eigentlich nur bei Jefferson sprechen“, schreibt sie im (Rück)blick auf eine Geschichte gescheiterter Revolutionen und die Nacht des zwanzigsten Jahrhunderts und fragt dann nach den Gründen dieses Scheiterns, welche sie in den Wurzeln der abendländischen politischen Philosophie sucht. Sie problematisiert die von Hegel über Marx bedeutsam gewordene geschichtsphilosophische Betrachtung, arbeitet an einer Reformulierung des Begriffs des Politischen als eines Raums der Freiheit und begreift die Moderne als einen wesentlich durch die Fortschritte einer „universal“ gewordenen Wissenschaft und Technik getriebenen und vom menschlichen Handeln losgelassenen Prozess, der immense Potenziale eröffnet, dem aber aus seiner immanenten Logik heraus auch etwas Zerstörerisches eigen ist. Von hier aus formuliert sie in den 1950er Jahren, als sie zu Zeiten des Einstein-Russell-Manifests in ihren nachgelassenen politischen Schriften von der „Aussichtslosigkeit“ spricht, „in die unsere Welt geraten ist“, schon grundlegende Fragen, die später die Ökologiebewegung beschäftigen werden.

Unter den Beobachtern gegenwärtiger politischer Krisenentwicklungen ist es v. a. Zigmunt Bauman der, an das Politikverständnis von Arendt anknüpfend, eine Krise der Politik heraufziehen sieht. In seinen Gegenwartsanalysen führt das schließlich zur Konstatierung der negativen Dialektik einer „flüchtigen Moderne“, die Flexibilität (mit dem Arendt Schüler Richard Sennett im Sinne eines sich Verbiegens) statt Emanzipation befördert, Individualität zwar betont, aber ohne gestaltete Persönlichkeit hervorbringt, Raum und Zeit, in denen sie sich entfalten könnte, verschwinden lässt, Arbeit entgrenzt, fast entkörperlicht und als bloßen Job zum Gelderwerb, ohne Zielgestalt in sich, befördert und für diejenigen, die sich so noch im Zentrum des Erwerbssystems behaupten können, eine neue (alte) Gemeinschaftlichkeit als einfältigen Schutz gegen anwachsende soziale Wüsten darum herum anbietet. Bauman spricht von „iatrogenen Beschwerden schlimmster Art“, die durch solche Entwicklungen hervorgerufen werden, und man könnte auch an Alexander Mitscherlichs Überlegungen über „die Krankheiten der Gesellschaft“ erinnert werden, in denen er ausführt, dass „soziale Krankheiten“ dort entstehen, wo entweder die soziale Matrix einer Gesellschaft zu schwach

geworden sei, um die Sozialisation der einzelnen in verbindlicher Form zu fordern oder wo Ansprüche der Gesellschaft so terroristisch in das Individuum hinein vorgetragen würden, dass Pathologien die Folge seien. Aber bleiben wir noch bei Baumans Argumentation. Dort wo er im Rahmen seiner Reflexionen über die Krise der Politik auf den neoliberalen Diskurs abstellt, der um so stärker werde, „je weiter die Deregulierung voranschreitet und die politischen Institutionen entmachtet, die sich im Prinzip dem freien Fluss von Kapital und Finanzen entgegenstellen könnten“, verwendet er in Bezug auf diesen losgelassenen und vorgeblich nicht mehr anders zu steuernden Prozess der Moderne, dem gegenüber die Politik alternative Gestaltungschancen preisgegeben hat, ein Bild, das nicht nur im Blick auf eine entfesselte Eigenlogik der kapitalistischen Ökonomie auf eine schärfere Kapitalismuskritik verweist als sie bei Arendt zu finden ist, sondern, ähnlich wie bei ihr, auch auf die Bedeutung von Wissenschaft und Technik innerhalb dieses Prozesses. Was sich diesem Blick erschließt ist zugleich realistisch und beunruhigend. Das Ergebnis seiner Analyse eines (neuerlichen) Versagens der Politik bringt Bauman in einem eindrucksvollen Bild zum Ausdruck, wenn er schreibt: „Die heutige Unsicherheit ähnelt dem Gefühl, das Passagiere eines Flugzeugs überkommen mag, wenn sie entdecken, das Cockpit ist unbesetzt und die freundliche Stimme des Piloten lediglich eine alte Aufnahme vom Band.“ Gegen die uns heute in der wirklichen Politik allenthalben begegnende „rituelle Wiederholung der TINA-Phrasen“ (there is no alternative) und gegen eine nach seiner Auffassung immer wirklicher werdende negative Utopie der „flüchtigen Moderne“ besteht er deshalb hartnäckig darauf, dass die Soziologen „erklärend und verstehend durch die für die soziale Ordnung typischen Probleme hindurch sehen“. Er sieht sie als Experten dafür, „die Verbindung zwischen objektiver Notlage und subjektiver Erfahrung wieder in den Blick zu bringen“, auch wenn, in den Worten Pierre Bourdieus, „die Mechanismen die das Leben leidvoll und oft unerträglich machen, zum Bewusstsein zu bringen, noch keineswegs (bedeute), sie auszuschalten. Widersprüche sichtbar zu machen, bedeutet nicht, sie zu lösen“. Unbeschadet einer Krisendiagnose, in der der „allgemeine soziale Fatalismus“ angesichts massiver Arbeitslosigkeit belege, dass heute auch „jene Kräfte eingedampft werden, die versuchen, die Frage nach einer anderen Ordnung auf der Tagesordnung zu halten“, beharrt er geradezu mit Emphase darauf, es sei „die Aufgabe des Soziologen, dafür zu sorgen, dass Entscheidungen wahrhaft frei sind und es für alle Zeit in zunehmendem Maße bleiben.“

Folgen wir schließlich dem Philosophen Giorgio Agamben, dann ist dieser Zugriff, den Arendt im Blick auf das Scheitern der abendländischen politischen Philosophie in der Nacht des 20. Jahrhunderts versucht hat und an den Bauman anknüpft, noch zu harmlos. Agamben geht stattdessen auf die klassische Frage Schmitts nach dem Souverän und auf dessen Antwort zurück, dieses sei derjenige, der den Ausnahmezustand verhängen könne. In seinen beiden

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

Jacques Rancière lässt demgegenüber die Politik immer wieder dort beginnen, „wo man damit aufhört, die Gewinne und Verluste auszugleichen, wo man sich damit beschäftigt, die Anteile am Gemeinsamen zu verteilen“. Damit ist die politische Gemeinschaft „mehr als ein Vertrag zwischen Tauschpartnern“. Ihre Schlüsselbegriffe sind Freiheit und Gleichheit, Freiheit und Gleichheit unter Ungleichen, den Oligoi (die der Reichtum der kleinen Zahl kennzeichnet), den Aristoi (die Tugend und Hervorragendheit kennzeichnet) und dem Volk (Demos), dem allein die Freiheit gehört (nachdem in der Athenischen Polis die Sklaverei für Schulden abgeschafft worden war). Das aber heißt: „Das Volk eignet sich die gemeinsame Eigenschaft als eigene Eigenschaft an. Was es zur Gemeinschaft beisteuert ist eigentlich der Streit.“ Aus dieser Argumentation folgt: „Der Kampf zwischen Reichen und Armen ist nicht die gesellschaftliche Wirklichkeit, mit der die Politik rechnen müsste. Er ist identisch mit ihrer

Einrichtung. Es gibt Politik, wenn es einen Anteil der Anteillosen, einen Teil oder eine Partei der Armen gibt. Es gibt nicht einfach deshalb Politik, weil die Armen den Reichen gegenüber treten und sich ihnen widersetzen. Man muss eher sagen, dass es die Politik ist – das heißt die Unterbrechung der einfachen Wirkungen der Herrschaft der Reichen –, die die Armen als Entität zum Dasein bringt“.

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

Diese emphatische auf das politische Handeln zugespitzte Argumentation mag auf der einen Seite an die Eigensinnigkeit der Figur des „spezifischen Intellektuellen“ erinnern, die Michel Foucault in Auseinandersetzung mit den immer weiter verfeinerten Selbsttechnologien erfunden und selbst gelebt hat. Sie ist zugleich, ähnlich den Gegenwartsanalysen von Bauman oder Agamben, eine Antwort auf das Verschwinden heutiger Politik in unseren von ihm als „post-demokratisch“ bezeichneten Gesellschaften, und sie mündet in eine kaum weniger skeptische Sicht der Dinge: „Die Politik ist in ihrer Besonderheit selten. Sie ist immer lokal und zufällig ihr gegenwärtiges Verschwinden ist ganz wirklich, und es gibt keine Wissenschaft von der Politik, die fähig wäre, ihre Zukunft zu bestimmen (...) Die Weise; in der eine neue Politik den Kreis der glücklichen Konsensualität und der versagten Menschlichkeit durchbrechen könnte, ist heute kaum vorhersehbar, noch ist sie entscheidbar“, heißt es am Ende seines Buches. Und in dieser Skepsis der Analyse trifft er sich sicherlich auch mit Arendts Analysen nach der Nacht des Jahrhunderts. Ein gewichtiger Unterschied sollte allerdings nicht übersehen werden: wenn Rancière von politischer Subjektivierung spricht, handelt er im Kern, eng an Michel Foucaults Analysen anschließend, von einer Negation von Subjektivierung im Sinne von Positionszuweisung und Zurichtung innerhalb einer je gegebenen Herrschaftsordnung, vom Subjekt im Sinne des Unterworfenen. Bei Arendt hingegen sind mit dem Bezug auf das Denken als „dialogisch mit-sich-selbst-sein auf andere bezogen“ und als „‘unbedingter‘ Tätigkeit und Quelle der Freiheit“, so einige Formulierungen in ihrem

Denktagebuch, unverkennbar Bezüge zu einer Subjektphilosophie in der Tradition des deutschen Idealismus, beginnend bei Immanuel Kant und in ihrer eigenen Biographie bis zu Edmund Husserl und Martin Heidegger reichend, gegeben. Es geht um das Subjekt als Zugrundeliegendes. Und in beiden Hinsichten muss man heute wohl Subjektivität in den Blick nehmen. Und dann muss man diese Subjektivität zum einen gegen ihre Infragestellung durch herrschende Paradigmen von den schon erwähnten Biologismen neuerer Hirnforschung und Vorstellungen eines Siegeszuges künstlicher Intelligenz bis hin zu den hier nicht näher behandelten ökonomischen Abstraktionen des homo oeconomicus verteidigen. Zum anderen muss man aber auch danach fragen, wie denn diese Subjektivität heute innerhalb der gegebenen gesellschaftlichen, oder mit Rancière polizeilichen, Ordnung ausgeprägt wird. Zu Rancierés Konzept der politischen ‚Subjektivierung‘, genauer noch vor ihm, käme also der aktuelle Diskurs über die ‚Subjektivierung von Arbeit‘ ins Spiel. Die heutigen, fortgeschrittenen Gesellschaften weisen im Zeichen zunehmend verwissenschaftlichter Arbeitsprozesse, in denen Arbeiten zunehmend dem Arendt’schen Herstellen entspricht, eben durchaus andere Voraussetzungen politischer Subjektivierung auf, als die antike Polis oder die späte Feudalgesellschaft zu Zeiten der amerikanischen oder französischen Revolution – auf der Ebene der vergesellschafteten Individuen wie auch auf der der gesellschaftlich produzierten technischen Gegebenheiten und Möglichkeiten.

Hebt man noch einmal auf die Gemeinsamkeiten aller dieser Analysen ab, so gilt: sie sind zweifellos skeptischer als es die auch schon beunruhigten Überlegungen sind, die der theoretische Kopf der amerikanischen Revolution und Verfasser der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, Thomas Jefferson im Zuge seines Denkens des Rätegedankens angestellt hat. Für ihn kam es vor allem darauf an, dem Volk den Raum zu geben, in dem es die Freiheit auch wirklich ausüben kann. Es ging ihm in diesem Zusammenhang vor allem um die kleinen, überschaubaren Republiken in der großen und die Sicherstellung der Vielheit von Meinungen und Interessen. Das Volk wird in solchen Überlegungen, ähnlich wie noch 50 Jahre später bei Heinrich Heine, noch ganz ungebrochen als der Träger der Souveränität angesehen, von dem die revolutionären Denker erwarten, dass es seine Freiheit auch realisieren wird. Die Vielheit der einzelnen, individuellen Subjekte als – im doppelten Wortsinne – zugrunde Liegende und Unterworfene ist noch weit davon entfernt eine auch problematische Kategorie zu werden. Noch prägt „die Lust ein Ich zu sein“, den Blick. Die Menge der Vielen auch als Objekte einer unter jeweiligen neuen Herrschaftsverhältnissen ausgeprägten Biopolitik zu sehen, wird erst sehr viel später, etwa mit Hilfe der von Foucault bereitgestellten analytischen Instrumente möglich werden. Und die Frage nach der Herausbildung jener gesellschaftlichen Subjektivität, die einen Prozess der Befreiung stabil tragen und in ihm zugleich gestärkt werden könnte, stellt sich danach gründlich neu. In Rancierés Begriff des Politi-

schen ist sie nicht enthalten und für Agamben stehen wir gerade an der Schwelle eine solche Politik neu zu denken.

Jefferson denkt, folgt man der Analyse von Arendt, gewissermaßen kantianisch über eine bestmögliche republikanische Verfassung nach, wenn er der Gefahr begegnen möchte, „dass ein ‚auf Wahl beruhender Despotismus‘ sich als ein ebenso großes und vielleicht als ein größeres Übel erweisen werde als die Monarchie“ und in diesem Zusammenhang feststellt: „Wenn das Volk je aufhören sollte, sich um öffentliche Angelegenheiten zu kümmern, werden wir alle, Ihr und ich, und der Kongress und die Parlamentsversammlungen, die Richter und die Statthalter, wie wir da gehen und stehen, zu reißenden Wölfen werden.“ Doch diese an Thomas Hobbes erinnernde Formulierung ist ausdrucksstark, und sie regt im Kontext der Analysen Agambens zum weiteren Nachdenken an. Wenn er im „Homo sacer“ in dem Kapitel „Der Bann und der Wolf“ argumentiert: „Die Missdeutung des Hobbesschen Mythologems in Begriffen des Vertrags anstatt des Banns hat die Demokratie jedes Mal, wenn es sich dem Problem der souveränen Macht zu stellen galt, zur Ohnmacht verdammt und sie zugleich konstitutiv unfähig gemacht, eine nichtstaatliche Politik der Moderne wirklich zu denken“, thematisiert er exakt das gleiche Problem wie Jefferson. Der Souverän, der vor der bürgerlichen Revolution – aus weit zurückreichenden mythologischen Wurzeln heraus als Träger geheiligter göttlicher Macht dem Homo sacer (als Grenzfall im Ausnahmezustand, den er allein konstituieren kann) gegenübersteht, wäre in Jeffersons Bild, das auf seine Weise ebenfalls an den bei Agamben analysierten Mythos des Werwolfs erinnert, als reißender Wolf exakt die Entsprechung des Ausnahmezustands, „während dessen (notwendig begrenzter Dauer) das Gemeinwesen aufgelöst ist und die Menschen in eine Zone der Ununterscheidbarkeit mit den Tieren geraten“. Aber der Werwolf entspräche als Wolfsmensch nicht nur der ursprünglichen Figur dessen, der – ähnlich dem Homo sacer - aus der Gemeinschaft verbannt worden ist. Der Volksvertreter als der entmythologisierte neue Souverän, der nun auch zum Wolf werden, bzw. als solcher erkannt werden kann, wäre hier in gleicher Weise als Teil eines Ausnahmezustands zu verstehen, der aus der Erosion und Krise der Institutionen der Republik ersteht, indem er darauf reagierend, und sie weiter zuspitzend, den Ausnahmezustand herbeiführt.

Mit Frieder O. Wolf wäre allerdings gegen Agamben einzuwenden, dass jener eine „Umdeutung der politischen Philosophie Thomas Hobbes“ vornimmt, die dahin führt, „die modernen Formen (und Widersprüche) politischer Praxis- in ihrem prinzipiell fragilen Verhältnis von konstituierender und konstituierter Gewalt – auf archaische Herrschaftsverhältnisse zu reduzieren.“ Die „Differenz zwischen modernen, ‚sachlich vermittelten‘ Verhältnissen und den vormodernen Verhältnissen persönlicher Abhängigkeit“ wird so „in der Konsequenz unsich-

tbar und unbegreiflich gemacht“. Eine Perspektive auf Befreiung kann so gerade nicht eröffnet werden. Deren historisch neue Voraussetzungen im Zeichen einer unter ihrer kapitalistischen Formbestimmung weiter vorangetriebenen Entfaltung der lebendigen, nun „subjektivierten“ Arbeit kommt in den skizzierten Debatten in Politikwissenschaften und politischer Philosophie systematisch nie in den Blick. Arbeit spielt in zeitgenössischen Demokratiekonzepten so gut wie keine Rolle. Demokratie wird nicht als „politisches und soziales Projekt“ thematisiert.

Soweit ein kurzer Blick auf skeptische Analysen zeitgenössischer Beobachter und die Aktualität einiger Fragen, die sehr grundlegend schon zu Beginn des Zeitalters der bürgerlichen Revolutionen aufgeworfen wurden und im Lichte der zeitgenössischen Analysen an Aktualität nichts eingebüßt haben. Die skizzierten Analysen mögen manchem als irritierend und überzeichnet erscheinen. Es gibt ja auch diejenigen Beobachter, die wie Francis Fukuyama im Ausgang des 20. Jahrhunderts angesichts der quantitativen Zunahme formal demokratisch verfasster Gesellschaften vor allem zunehmende Anzeichen eines ungebrochenen, weltweiten Siegeszuges der westlichen Demokratien erblicken und die Augen vor den unbewältigten Erosionsprozessen in ihrem Inneren sowie dem Anwachsen von Zonen deregulierter politischer Unsicherheit an ihrer Peripherie verschließen. Aber diese Zonen wachsender Unsicherheit und politischer Deregulierung reichen von den neuerdings wieder von Piraterie bedrohten Seegebieten am Horn von Afrika oder in Südostasien über die durch Kriege verheerten und von Warlords beherrschten diversen afrikanischen und asiatischen Territorialgebiete bis zu den angesichts zunehmenden Terrors, und staatlichen Gegenterrors, immer schwerer beherrschbaren bürgerkriegsähnlichen Zustände im nahen Osten. In Bezug auf Israel als Staat der Juden und nicht als binationalen Staat, wie Martin Buber 1944 vorgeschlagen hatte, oder als Konföderation, wie Arendt damals empfahl, hat letztere im Übrigen schon sehr früh eine bestürzend scharfsinnige Analyse formuliert, als sie, ebenfalls 1944, konstatierte: „Ein Heim, das mein Nachbar nicht anerkennt und nicht respektiert, ist kein Heim. Ein jüdisches Nationalheim, das von dem Nachbarvolk nicht anerkannt und respektiert wird, ist kein Heim, sondern eine Illusion – bis es zu einem Schlachtfeld wird.“

Wachsende Unsicherheiten und Deregulierungen sind heute schließlich auch zu beobachten in Prozessen neu zunehmender sozialer Spaltung in den Ländern der Triade selbst wie auch zwischen ihnen und jenen, die von den vorgeblichen Verheißungen einer neoliberal gewollten Globalisierung längst abgekoppelt sind. Und schließlich werden sie immer unübersehbarer in den tiefgreifenden sozialen wie ökologischen Verwerfungen in den großen Schwellenländern, etwa in Brasilien mit seinen Favelas und seinem, in einigen Analysen schon als neues Paradigma für die hoch entwickelten westlichen Länder genommenen „brasilianisier-

ten“ Arbeitsmarkt, oder in dem zur Fabrik der neoliberal reregulierten Welt gewordenen China, die heute mit eben der gleichen Emphase und Brutalität frühkapitalistischer Modernisierung zum „großen Sprung“ ansetzen, wie zu Zeiten des Kommunistischen Manifestes die führenden westlichen Metropolen. In den alten Zentren der kapitalistischen Ökonomie werden im gleichen Zuge die Fundamente der uns immer noch sehr gefestigt erscheinenden Demokratien unsicherer. An der Oberfläche der zunehmend nur noch personalisierenden medialen Berichterstattung über die ablaufenden Politikroutinen wird das eher verdeckt. Der demokratische Prozess läuft weiter - von Wahl zu Wahl. Und die Spielräume der Politik sind eben begrenzt, wie uns die professionellen Beobachter in den Medien versichern. Aber man durchschaut den routinisierten Politikbetrieb an dieser Oberfläche doch leicht. Wenn man noch die Bilder der Inthronisation des George W. Bush nach seiner zweiten Wahl vor Augen hat, an denen der Geldadel der USA vor der, der klassischen Antike nachempfundenen Kulisse der Repräsentationsbauten des modernen Empire teilnehmen konnte, nicht ohne für die besten Tribünenplätze ordentlich bezahlt zu haben, dann mag man an den symbolischen Gehalt dieser Bauten erinnert werden: Es mag einen z.B. Thomas Jefferson in den Sinn kommen, der als Botschafter der jungen US-amerikanischen Republik zu Zeiten der französischen Revolution in Nîmes begeistert und andächtig für Stunden vor den Resten römischer Architektur in sich versunken war und später selbst Skizzen für Gebäude entwarf, die den Rahmen für die neue amerikanische Republik geben sollten. Oder man erinnert sich an einen Text, den Wolfgang Koeppen 1974 unter dem Titel „Angst“ veröffentlichte und in dem er „das Zuckerbäckerkapitol den Traum vom großen Rom (träumen lässt), das schon schrecklich genug war“ und, den damals seinem Ende entgegengehenden Vietnamkrieg vor Augen, weiter schreibt: „Vergessen wir nicht (...), vorausschauend in die Zukunft, neben dem Pentagon, wachsend, gedeihend, groß, größer werdend, am größten den Arlington-Heldenfriedhof zu erwähnen, wo Kennedy begraben liegt, zwei Kennedys von jener Kraft, die stets das Gute will und stets das Böse schafft“. Etwas beklommen mag einem so Barack Obama als der neue charismatische Kennedy in den Sinn kommen, der in seiner ersten Amtszeit, konfrontiert mit der „neuen Weltwirtschaftskrise“ (Paul Krugman). Jedenfalls nicht ein neuer Roosevelt geworden ist. Oder man mag angesichts dieser Umkehrung der mephistophelischen Selbstbeschreibung aus Goethes Faust, einmal mehr über die Dialektik der Aufklärung ins Grübeln kommen und sich fragen, wie kurz der Weg von der Idee der Republik unter aktiver demokratischer Beteiligung Aller zu einer auf Wahl beruhenden Despotie von Austauscheliten ist - für Frankreichs Präsidentschaftsdemokratie, in der die Dinge anders, aber vielleicht doch ganz ähnlich liegen, sprach Pierre Bourdieu bekanntlich vom „Staatsadel“ – und George W. Bush vor Augen, wie kurz der Weg von deren Repräsentanten ist, im Falle krisenhafter Zuspitzung zum Werwolf zu werden.

In den Sinn kommt einem aber auch noch ein weiterer Aspekt: Berufspolitiker, für die im Sinne der problematischen Arendt'schen begrifflichen Differenzierung von Arbeiten, Herstellen und Handeln der Raum des politischen Handelns letztlich reserviert bleibt, haben bisweilen aus späterer Distanz sehr kritisch auf jene institutionalisierten Routinen des politischen Getriebes geschaut, in denen sie zuvor selbst mit Gestaltungsansprüchen agiert haben. Dwight D. Eisenhower z.B. hat nach seiner Amtszeit als amerikanischer Präsident durchaus kritisch auf jenen militärisch-industriellen Komplex aufmerksam gemacht, der sich gerade während seiner Amtszeit unter den Bedingungen des kalten Krieges entfaltet hatte, und Al Gore hat vor – und vor allem dann nach - seiner Amtszeit als Vizepräsident die ökologischen Herausforderungen der Zeit, und neuerdings auch die Gefährdungen demokratischer Öffentlichkeit in einer Schärfe hervorgehoben, von der man in den Jahren seiner praktisch politischen Tätigkeit nur wenig hören konnte. Sicherlich verweisen seine fortgesetzt intensive Arbeit am Ökologiethema in der letzten Dekade und sein Oscar-prämierter Dokumentarfilm nicht zuletzt auf einen aktuell weiter gewachsenen Problemdruck, aber der Unterschied zu der vorausgegangenen Phase seiner Vizepräsidentschaft belegt auch die pragmatischen Zwänge, denen die institutionalisierte Politik der Berufspolitiker unterliegt und denen auch Al Gore Rechnung tragen musste. Mir geht es hier vor allem um diesen Problemdruck, auf den weiter oben schon im Zusammenhang der informellen G 8–Treffen verwiesen wurde. Das von institutionellen Zwängen geprägte Alltagsgeschäft unserer Berufspolitiker ist vor allem das stetige Ringen um Kompromisse. Als ein höchst mühsames Übersteigen von Interessen, seien sie ökonomischer, machtpolitischer oder sonstiger Art, ist ihr Handeln gewöhnlich weit davon entfernt, den Raum der Politik selbst, als institutionell verfassten Raum von Bürgerfreiheiten, auf Möglichkeiten seiner Festigung oder Erweiterung hin zu überprüfen. Ihre Bemühungen erschöpfen sich eher darin, auch noch dürftigste Kompromisse als wichtige Erfolge ihrer Anstrengungen herauszustellen, wobei das Wahlvolk die zunehmend ritualisierte Sprache, in der das geschieht, erkennbar immer weniger hören mag. In anwachsender Parteienverdrossenheit und sinkenden Wahlbeteiligungen kommt dies zum Ausdruck.

Der eher hilflose Vollzug von solcherart Handlungszwängen der Berufspolitiker, in dem Politik als ein Übersteigen von Interessen in einem weiter zu entfaltenden Raum der Freiheit und des Streites kaum mehr zu erkennen ist, erinnert so schließlich an eine sehr pointierte Analyse, die aus der Feder von Johann Wolfgang Goethe stammt, der als Geheimer Rat am Hofe des Großherzogs von Weimar sicherlich wusste, wovon er sprach, als er konstatierte: „Der Handelnde handelt immer gewissenlos, Gewissen hat nur der Beobachter“. Versteht man diesen Satz nicht moralisch, so bringt er treffend zum Ausdruck, dass das zur Entscheidung getriebene oder drängende Machtbewusstsein politisch Handelnder, wie Joachim Schumacher treffend interpretiert hat, schließlich „zu einem eigentlichen Affekt wird und als Faktor

nun seinerseits verursachend wirkt. Was daraus folgt ist dann überhaupt nicht mehr subjektive Gewissenssache, sondern dingliche Folgerichtigkeit – for better or worse.“

Es ist nun durchaus bemerkenswert, dass eine wachsende Zahl von Politikern unterschiedlicher Parteien inzwischen nicht nur auf die Risiken zunehmender sozialer Ungleichheit verweist, sondern auch mit Sorge beobachtet, dass auch Grundlagen unseres demokratischen Zusammenlebens angesichts zunehmender Spaltungs- und Ausgrenzungsprozesse sowie einer medial überformten Öffentlichkeit in zunehmendem Maße gefährdet sind, und das Maß, in dem neue soziale Bewegungen und NGOs gegenüber der vorherrschenden TINA-Politik unserer Tage mit dem Argument an die Öffentlichkeit treten, eine andere Welt sei möglich, ist ermutigend. Andererseits sind die Diskurse unserer institutionell verfassten sozialen Wirklichkeiten, nicht nur in der Politik, sondern auch in der Wissenschaft davon nach wie vor nur schwer zu beeindrucken. In den sozial- und politikwissenschaftlichen Diskursen der Gegenwart ist, um nur ein Beispiel heranzuziehen, John Rawls „Theorie der Gerechtigkeit“ ungebrochen anerkannter Bezugspunkt aller Debatten – und dies zugleich ziemlich folgenlos. Das Buch dieses bedeutenden amerikanischen Liberalen wurde noch vor Überschreiten des Gipfelpunkts der so genannten goldenen Jahrzehnte des Fordismus konzipiert und geschrieben, die durch Massenproduktion und -konsum immer größerer Gütermengen, durch Vollbeschäftigung als Basis arbeitgesellschaftlich begründeter demokratischer Teilhabe aller an den repräsentativen Demokratien des Westens und durch Fortschritte demokratischer Teilhabe, insbesondere im Verhältnis verschiedener Ethnien gekennzeichnet waren. Der Aufbruch der schwarzen Bürgerrechtsbewegung des Martin Luther King war noch in frischer Erinnerung. Das Buch atmet vor diesem Hintergrund den Geist des amerikanischen Traums. Aber es erhebt doch nur bescheiden den Anspruch, Fragen sozialer Gerechtigkeit allein für den Rahmen eines einzelnen Landes zu behandeln, hat manche Fragen, etwa die der Gendergerechtigkeit, die zu Zeiten seiner Abfassung gerade erst neu auf die Agenda gebracht werden sollte, noch kaum im Blick und spart die Spaltung von erster und damaliger dritter Welt erklärtermaßen aus, die seinerzeit für die 68er Bewegung ein nicht unwesentliches Motiv moralischer Empörung war und sich seither eher vertieft hat. Für den nationalstaatlichen Rahmen liefert Rawls allerdings ein theoretisches Modell, an dem gemessen die Praxis fortschreitender sozialer Spaltung und mittlerweile fast selbstverständlicher zunehmender Bereicherung derjenigen, die ohnehin Angehörige privilegierter Gruppen sind, legitimatorisch nur noch ein einziges, ideologisch überhöhtes Argument aufbieten kann – und sich gleichwohl stetig erweitert fortsetzt. Dies Argument ist der Hinweis auf Angebot und Nachfrage auf den entsprechenden Märkten für die Wirtschaftseliten, um die die großen Konzerne im vorgeblichen Interesse aller, die im jeweiligen nationalstaatlichen Rahmen doch an Standortvorteilen interessiert sein müssten, doch auch konkurrieren müssten.

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

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

dass die Politik längst abgedankt und das Kommando global operierenden Konzernen übergeben habe, die nun „mit unglaublichen Exzessen“ dem Profit huldigten. Dass fast 90 Prozent der Menschheit unterhalb der Armutsgrenze vegetierten, sei, so argumentiert er weiter, „globale soziale Apartheid der schlimmsten Form“.

Die prägt sich allerdings auch in hoch entwickelten Gesellschaften der Triade selbst von neuem aus. Bei allen Erosionsprozessen politischer Institutionen sind sie noch immer institutionell verfasste Arbeitsgesellschaften, und sie werden auf absehbare Zeit jedenfalls Arbeitsgesellschaften bleiben, allen anderen zeitdiagnostischen Etikettierungen zum Trotz. Dies gilt erst Recht, wenn man sich von einem engen, auf Erwerbsarbeit fixierten, Arbeitsbegriff freimacht und alle auf die Erbringung von Leistungen gerichteten Tätigkeiten einbezieht, - von der Familien- über die Eigen- bis zur Bürgerarbeit. Zwar wird sich der Stellenwert von Erwerbsarbeit in diesen immer noch reicher werdenden Gesellschaften relativieren – und dies entspräche ja nur dem Umstand, dass mit der weiter steigenden Arbeitsproduktivität auch die Chancen für die Einzelnen steigen, auch noch etwas anderes zu tun als Unternehmer ihrer eigenen Arbeitskraft ihr durch und durch von der entgrenzten Erwerbsarbeit geprägtes Leben zu führen, jenseits aller denkbaren Räume der Freiheit an die heteronome Sphäre der Erwerbsarbeit gekettet und irgendwann vielleicht doch merkend, wie hohl die darauf bezogenen, oben mit Arendt ja schon kritisierten, neoliberalen Freiheitsversprechen tatsächlich sind – aber der Zugang zum System der Erwerbsarbeit wird eine wichtige Forderung jeder gegen den neoliberalen Mainstream gerichteten Politik bleiben. Auf der anderen Seite ist ebenso klar, dass jede ernstliche Debatte über eine nachhaltige Weiterentwicklung der Zivilgesellschaft die Fokussierung auf Erwerbsarbeit durchbrechen muss. In einer Welt, in der die Eliten aus Wirtschaft und Politik selbst prognostizieren, dass es weltweit nur ein Fünftel der erwerbsfähigen Bevölkerung sein wird, das den Prozess des kapitalistischen ökonomischen Systems am Laufen hält, und in der in den hoch entwickelten Ländern der Triade vielleicht 20 % der erwerbsfähigen Bevölkerung zu den hoch qualifizierten Wissensarbeitern rechnen werden, die fest im Erwerbssystem verankert sind, ihnen andere 20 % gegenüberstehen, die dauerhaft davon ausgeschlossen sind, während die übrigen 60 % mit unterschiedlichem Erfolg darum kämpfen, sich darin zu behaupten, nicht heraus zu fallen, mit dem Status von Prekarität zurechtzukommen usw., in einer solchen Welt bedeutet die Fokussierung auf das Erwerbssystem eine Verengung des Blickwinkels, angesichts derer schon allein im Blick auf soziale Nachhaltigkeit nur noch negative Utopien gezeichnet werden können. Von der Dimension ökologischer Nachhaltigkeit oder der Sicherung und Schaffung sozialer Räume, die politische Freiheit für alle Mitglieder der menschlichen Gesellschaft verbürgen könnten, ist dabei noch überhaupt nicht die Rede. Zutreffend analysiert Jan Kruse die Retotalisierung des Arbeitsprinzips in neoliberalen Gesellschaften im Anschluss an das Simulationskonzept

von Baudrillard als einen zunehmend verselbständigten, autopoietischen Prozess des entfesselten Teilsystems Wirtschaft, der seinen reflektierten und gestalteten Rückbezug zur Gesellschaft und eben zum „Ganzen der Arbeit“, durch das sie sich erst reproduziert und von dem Adelheid Biesecker in ihren Analysen spricht, verloren hat. Es ist folgerichtig, wenn ernst zu nehmende wissenschaftliche Beobachter einer Politik, die angesichts dieser Entwicklung allein auf „Vorfahrt für Arbeit“ starrt, und dabei allein Erwerbsarbeit meint, Realitätsverlust bescheinigen.

Aber Umverteilung von Erwerbsarbeit auf Alle und Zugang zu ihr so für Jeden, das sind Vorstellungen, die sich in unserer, zunehmend durch einen Primat der Ökonomie geprägten Welt, nur geringen Zuspruchs erfreuen. Hält man die Schlüssigkeit der Argumente für gegeben - nicht zuletzt gemessen am Maßstab der nach innerwissenschaftlichen Kriterien von Einfachheit und Prognosefähigkeit überzeugendsten ökonomischen Theorie, wie der Keynesianer Karl Georg Zinn nicht müde wird darzulegen -, so wird man auf die Frage gestoßen, wie denn der öffentliche Raum des Austausches von Meinungen heute verfasst ist. Manche WissenschaftlerInnen, wie etwa Helga Nowotny u. a., die den innerwissenschaftlichen am Regulativ der Wahrheit orientierten Diskurs mit großer Skepsis betrachten, setzen ja gerade auf die Öffentliche Debatte auf der Agora. Nun ist aber sogleich darauf hinzuweisen, dass die Frage nach der (Wieder)Herstellung eines öffentlichen Raumes, gerade auch unter Rückgriff auf den Begriff der Agora, ein anspruchsvolles Programm ist. Es verweist auf eine politikwissenschaftliche Debatte, die an Arendt anknüpfen kann und in der aktuell v. a. Bauman einen wichtigen und erhellenden Beitrag geleistet hat. Dieses Programm muss nicht nur dem Umstand Rechnung tragen, dass einerseits eine fortschreitende Trennung der (ökonomischen) Macht von der Politik zu konstatieren ist, wobei „die Macht des Kapitals (...) immer ‚irrealer‘ (wird), gemessen an der Bedeutung, die Realität für Menschen besitzt, die nicht zur globalen Elite gehören und wenig Chancen haben sich ihr anzuschließen“. Vielmehr muss ein solches Programm auch eine Antwort darauf finden, dass die Agora als die Sphäre, in der sich nach dem Verständnis der alten Griechen in der Polis die Sphären des Privaten und des Öffentlichen treffen, heute auch dadurch destruiert wird, dass „das Öffentliche“ in ihr „seines eigenen separaten Inhalts beraubt“ wird und in unseren alltäglichen Talkshows nur noch aus einer „Anhäufung privater Schwierigkeiten, Sorgen und Probleme“ besteht, „zusammengeschustert“ ist aus „individuellen Sehnsüchten nach Beistand“, für die zugleich aber jede „Aussicht auf kollektive Mittel (fehlt), die beim Umgang mit individuellen Problemen und ihrer Lösung kollektiv einsetzbar wären“. „Um aus der Agora einen geeigneten Ort für autonome Individuen und eine autonome Gesellschaft zu machen, muss man gleichzeitig ihrer Privatisierung und Entpolitisierung Einhalt gebieten“, argumentiert deshalb Bauman: „Man muss die Übersetzung des Privaten ins Öffentliche wiederherstellen. Man muss den

unterbrochenen Diskurs über das Gemeinwohl - was individuelle Autonomie sowohl erreichbar als auch erstrebenswert sein lässt – wieder in Gang bringen (auf der Agora, nicht nur in den Philosophie-Seminaren).“ Hinzufügen möchte man im Blick auf unsere heutigen Markt- und zunehmend weniger institutionell verfassten, neoliberal reregulierten Arbeitsgesellschaften, in denen der Raum der Arbeit in den beiden vergangenen Jahrhunderten zunehmend entprivatisiert worden ist, dass diese Agora allerdings auch kaum der Marktplatz, auch nicht die medial hergestellte Öffentlichkeit oder die des Internet sein kann. Es müsste wohl auch um die Öffentlichkeit der Räume wirtschaftlicher Produktion gehen. In den geschichtlich bislang erreichten Institutionalisierungsformen haben wir es hier ja bestenfalls mit Formen des Geltendmachens eines Anteils der Anteillosen und der Errichtung eines Raumes des Streites zu tun, die – politisch formuliert – einer gewissen Einschränkung absolutistischer Herrschaft entsprechen. Das „Feld für jene neue Politik (...), die im wesentlichen noch zu erfinden bleibt“, von dem Agamben spricht, dürfte jedenfalls ohne neue Ansätze auch zu einer Demokratisierung der Wirtschaft kaum hinreichend zu beschreiben und zu ‚beackern‘ sein.

Und wenn von AutorInnen wie Helga Nowotny, Peter Scott und Michael Gibbons der epistemologische Kern der Wissenschaften grundsätzlich in Frage gestellt wird, stellt sich auch die weitere Frage, wodurch denn die spezifische Rolle der Wissenschaft gekennzeichnet sein soll, in der sie sich auf der Agora an der Erzeugung eines neuen robusten Wissens beteiligen soll. Die philosophische Debatte um Wahrheit und um eine gesellschaftliche Wahrheitspolitik wird damit erneut berührt. Ich möchte sie an dieser Stelle orientiert an einem Aufsatz von Wolfgang Seitter zur Behandlung der Wahrheitsfrage bei Foucault angehen. Seitter geht von zwei Sätzen Foucaults aus: „Philosophie ist eine Bewegung zur Behandlung der Wahrheitsfrage, mit deren Hilfe man sich nicht ohne Anstrengung und Zögern, nicht ohne Träume und Illusionen von dem freimacht, was für wahr gilt, und nach anderen Spielregeln sucht,“ und: „Mein Problem (war) ohne Unterlass und immer die Wahrheit, das Sagen der Wahrheit, das Wahrsagen (...) – und der Bezug zwischen dem Sagen der Wahrheit und den Formen der Reflexivität, Reflexivität von sich über sich“. Seine Argumentationslinie im Durchgang durchs Foucaults Werk ist dann die folgende: (1) Es gibt zunächst ein frühes Wahrheitspathos: „Foucault verlegt (...) in seiner Analyse der Geisteskrankheiten den Akzent vom Wahrheitsdefizit auf die Ebene von Kräftekonflikten – beansprucht aber mit dieser Verlegung für sich eine Wahrheit, die er der offiziellen Wahrheit der Psychatrien entgegensetzt, während er sich mit einer gewissen Wahrheit des Erlebens der Kranken verbündet“. Zu beobachten ist so: Ein Zurückdrängen der Wahrheit als Umkippen in eine wundersame Vermehrung der Wahrheit. (2) Damit verknüpft sich ein Verschwinden der Wahrheit (von einer ontologischen zu einer logischen Kategorie, zum Diskurs als „menschlichen Machenschaften mit der Wahrheit“): „Jede Gesellschaft hat ihr eigenes Wahrheitsregime, ihre allgemeine „Politik der

Wahrheit“, das heißt sie akzeptiert bestimmte Diskurse, die sie als wahre Diskurse funktionieren lässt; es gibt Mechanismen und Instanzen, die eine Unterscheidung von wahren und falschen Aussagen ermöglichen und den Modus festlegen, in dem die einen oder anderen sanktioniert werden; es gibt bevorzugte Techniken und Verfahren zur Wahrheitsfindung, es gibt einen Status für jene, die darüber zu befinden haben, was wahr ist und was nicht“. (3) Dann aber gibt es eine Wiederkehr der Wahrheit: „Ausgerechnet die Wahrheit, deren ontologische Schwäche klargelegt worden ist, und deren Fremdheit und Unsicherheit gegen alle Aneignungs- und Versicherungsanstrengungen sich wieder und wieder herausstellt: ausgerechnet diese Wahrheit wird zur Instanz erhoben, deren unwahrscheinliche Mächtigkeit nicht nur nicht geleugnet werden kann, sondern deren Autorität man sich selber unterordnen soll, weil die Wahrheit alle möglichen Aneignungen und Instrumentalisierungen zwar zulässt, aber auch überschreitet und sprengt und damit zu neuen Wahrheitspolitiken zwingt“. „Es geht nicht bloß darum, das Wahre zu wissen, sondern es auszusprechen. Die Seinsweise, zu der der Mensch sich verändern soll, liegt im ‚Wahres-Sagen‘: In dieser Tätigkeit und Tugend, so argumentiert Seitter abschließend, Foucault am Ende seines Lebens den Gipfel einer bestimmten antiken Wahrheitspolitik gesehen. Und er hat zumindest ein fernes Vorbild für eine heutige Wahrheitspolitik erblickt. Es ist Parrhesie.

Es würde sich lohnen an dieser Stelle erneut den Politikbegriff von Arendt aufzunehmen: Am Beispiel der griechischen Polis sieht sie den politischen Raum der Freiheit als den Raum, in dem das freie zur Sprache bringen der Meinungen Anderer als Bereicherung der eigenen Sicht auf die Welt erlebt und genutzt werden kann. Und ganz ähnlich der Argumentation von Seitters findet sich auch hier der Bezug auf die Sokratische Mäeutik in der durch kluges Fragen im Dialog vorangetriebenen Suche nach wahren Einsichten. Am Beispiel des römischen Empire diskutiert sie daran anschließend die Entdeckung der Außenpolitik (*pacta sunt servanda*) als die Erfahrung, dass es – entgegen der im griechischen Denken gänzlich ausgeschlossenen Vorstellung politischen Handelns im Raum zwischen den einzelnen Städten - möglich ist, einen wachsenden Raum herzustellen, in dem die Assimilation anderer Kulturen zur Bereicherung der eigenen möglich wird. Dies erscheint dann eigentlich als ein infinites Prozess. Vorausgehend/eingeschlossen ist allerdings immer auch die gewaltsame Unterwerfung dieser fremden Kulturen als erster Schritt - und Karthago als die erste Erfahrung davon, dass dies auf dieser doppelten Linie (Unterwerfung und Assimilation) nicht immer möglich ist. Es gelingt vielmehr immer nur gegenüber schwächeren politischen Entitäten um das Imperium herum (und auch gegenüber den Germanen später nicht, weil man hier gewissermaßen keine politische Entität als äußeres Gegenüber hat). Das Gemeinsame zwischen der griechischen nur innen- und der römischen auch außenpolitischen Vorstellung von Politik ist dabei: Es handelt sich immer um einen Prozess der stetigen Erweiterung von Perspektiven Anderer

(vieler subjektiver Wahrheiten sozusagen). Dieser Prozess erweitert und reichert eine gemeinsam teilbare Perspektive an. Man kann – zumal im Blick auf die aktuellen Erfahrungen mit dem modernen „Empire“ unserer Tage - Roms Aufstieg zur Hegemonialmacht sicherlich auch ganz nüchtern als ein Ergebnis von „Ausscheidungskämpfen“ und als Beispiel für einen „furor hegemonialis“ sehen, wie dies Norbert Elias, ganz auf der Linie seiner empirischen Untersuchung des abendländischen Prozesses der Zivilisation, in seinen „Beobachtungen zur Entwicklung der Menschheit am 40. Jahrestag nach dem Ende eines Krieges“ getan hat. Aber man sollte der gleichermaßen sehr nüchternen Politikwissenschaftlerin und Philosophin Arendt hier dennoch keine idealistische Überhöhung vorwerfen. In dem zitierten Manuskript aus ihren nachgelassenen Schriften geht es ihr darum, die mit dem Entstehen von Außenpolitik verknüpfte Idee, und damit praktisch werdende Möglichkeit, herauszustellen, dass andere, fremde Kulturen erst in diesem neuen Rahmen von Politik als Bereicherung eigener, kulturell geprägter und begrenzter Lebenswelt begriffen werden können. Dass diese Idee angesichts der bis heute „stehenden Institution“ des „gegenseitigen Mordens der Völker“, von der Norbert Elias spricht, deshalb noch lange nicht für die Wirklichkeit menschlichen Zusammenlebens bestimmend geworden ist, spricht ja eher dafür, wie Arendt, den Ursprüngen dieser Idee nachzuspüren und dann in der Tradition der Aufklärung - mit Kant etwa, der für Arendts Denken zweifellos sehr wichtig ist – über die Bedingungen des Wirklichwerdens eines „Ewigen Friedens“, nach innen wie nach außen, weiter nachzudenken.

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

Wenn wir als Ausgangspunkte festhalten können:

- (1) dass die seit dem Zeitalter der Revolutionen aufgeworfenen Frage nach der Verfassung der Gesellschaft der Vielen als einer institutionellen, stetig zu erweiternden Befestigung des Raums der Politik im Sinne eines Raums des Streits und der Freiheit für Alle theoretisch wie praktisch immer noch unzureichend gelöst ist,
- (2) dass dieser politisch verfasste Raum der Freiheit und des Streites im Übrigen solange grundsätzlich unvollkommen und prinzipiell gefährdet bleiben muss, solange die Sphäre der Wirtschaft von ihm ausgenommen ist, und die Menschen den Teil des Tages, den sie erwerbsmäßig den Tätigkeiten des Arbeitens und Herstellens nachgehen zur Sicherung ihres Lebensunterhalts nachgehen müssen eher als Mitglieder eines immer noch weitgehend absolutistisch verfassten Herrschaftsraums fungieren denn als gleichberechtigte Glieder eines demokratischen Gemeinwesens,
- (3) dass darüber hinaus zeitlich wie räumlich begrenzte Fortschritte, am ausgeprägtesten vielleicht nach dem Ende „der Nacht des Jahrhunderts“, nach der Mitte des 20. Jahrhunderts also, immer wieder von Prozessen neuer sozialer Spaltung und der Erosion schon

erreichter institutioneller Vorkehrungen der Teilhabe Aller an, oder aber auch ihrer Freiheit von Politik bedroht sind,

- (4) dass das Handeln von Berufspolitikern im Rahmen institutionalisierter politischer Räume – die nach innen als Räume mit mehr oder weniger weitgehenden politischen Freiheiten und sozialen Sicherheiten gelten mögen, nach Außen aber noch immer mit in weiten Bereichen nicht oder wenig demokratisierten Gesellschaften zu tun haben – zugleich immer noch ein Handeln im Rahmen von, institutionell gerade verdeckten, „Machtspielen“ ist, entsprechenden Zwängen und Regeln unterworfen und durch sie begrenzt,
- (5) dass die Fähigkeit zu politischem Handeln, als einem Handeln, das partiale (Gruppenspezifische, ökonomische, machtpolitische usw.) Interessen zu übersteigen vermag, deshalb gerade den BerufspolitikerInnen enge Grenzen setzt und daher fortgesetzt der Selbsttätigen Teilhabe der Vielen bedarf,
- (6) dass diese Einzelnen Vielen selbst erst und allein im Rahmen jenes politischen Raums des Streits und der Freiheit - der ohne ihr selbsttätiges Handeln im Rahmen vielfältiger, schon bekannter und immer wieder neu zu erfindender und zu erprobender, Formen aktiver Beteiligung an Politik nicht entstehen und weiterentwickelt werden kann – zu jenen aufgeklärten Citoyens werden können, derer eine demokratisch verfasste Gesellschaft bedarf
- (7) und dass sich die Voraussetzungen hierfür in den modernen, zunehmend als postindustriell bezeichneten, industriellen Arbeitsgesellschaften fortschreitend verändert haben, in ihnen die rechtlich privat verfasste Sphäre der Arbeit immer mehr zu einer gesellschaftlichen Veranstaltung geworden ist und die Praxis der vergesellschafteten Individuen immer weniger im Sinne der Arendt'schen Unterscheidung von Arbeiten, Herstellen und Handeln verstanden werden kann und vielmehr im Sinne eines weit gefassten Arbeitsbegriffs verstanden werden sollte,

dann ist die Frage aller Fragen in Bezug auf die Politik als einen immer wieder neu und immer wieder erweitert herzustellenden Raum der Freiheit und des Streites eine Frage, deren Beantwortung am Ende Bild und Gewicht der Berufspolitiker verändern und für den politischen Prozess der Gesellschaft relativieren muss. Dabei geht es heute in den bereits demokratisch verfassten Gesellschaften nicht um Prozesse der Befreiung nach dem Bild der Revolutionen des Jahrhunderts der Revolutionen, von dem Arendt in ihrer einschlägigen Analyse gehandelt hat. Eher müsste man davon sprechen, dass es um einen neuen Vermittlungszusammenhang zwischen schon institutionalisierter Politik, die wie hier argumentiert wird, zunehmend von Erosionsprozessen betroffen ist, und dem unmittelbaren politischen Handeln der Vielen geht. Man könnte auch, wie Frieder O. Wolf im Kontext einer Philosophie der Befreiung, von einem neuen Zusammenwirken von neuer „primärer“ und schon institutionalisierter „sekundärer“ Politik sprechen. Möglich ist eine damit intendierte Veränderung, und Relati-

vierung, des Handelns der Berufspolitiker allein durch das Selbertun der einzelnen Vielen. Damit aber stellt sich die Frage danach, ob und in welcher Weise die Prozesse individueller Bildung in den verschiedenen gesellschaftlichen Sozialisationsräumen von Familie, Kindergarten und Schule über die berufliche Bildung und Weiterbildung sowie Arbeit in kooperativen Zusammenhängen und in Form zunehmend verwissenschaftlichter oder jedenfalls durch Wissenschaft geprägter Tätigkeiten nicht doch immer wieder verbesserte Voraussetzungen dafür schaffen, dass ein entsprechendes Selbertun der einzelnen Vielen in einer solchen Gerichtetheit heute besser möglich ist – besser jedenfalls als in jenen gescheiterten Versuchen der Vergangenheit, die der literarische, philosophische und wissenschaftliche Blick zurück uns immer noch am ehesten als das Scheitern von Illusionen zeichnet, von denen er uns aber immer nur dann ein Bild zu entwerfen vermag, an das wir selbst reflektierend und handelnd anknüpfen können, wenn er die Hoffnungen und Träume, die in diesen Versuchen doch auch wirklichkeitsprägend geworden sind, immer wieder von neuem verlebendigt. Der Traum der Welt von sich selbst, der ja nur einer von Menschen von und in ihrer Lebenswelt sein kann, kann so dereinst vielleicht doch in einem Raum der Politik Gestalt gewinnen, in dem allen eine Agora zugänglich ist, die sich am Ende doch wieder die Philosophie aus der Akademie zurückholt und auch die bildenden Künste in ihrem engen Rückbezug auf die Polis ein Stück weit in sich selbst wieder herein nimmt. Nelson Mandelas Rede vor dem Deutschen Bundestag, die die Weimarer Klassik als Herausforderung gegenwärtiger Politik neu in Erinnerung rief, wäre in diesem Sinne ein Vorschein von Möglichkeiten, von denen die Alltagspolitik vieler Berufspolitiker gerade heute Lichtjahre entfernt scheint.

Schlussbemerkung

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

Ich habe begonnen mit dem Nachdenken über höchst subjektive, künstlerisch gestaltete Erfahrungen und Empfindungen von unserer Welt, die die Poesie intensiver und schärfer, als wir sie leben können, zum Ausdruck zu bringen vermag. Es geht um Gestaltungen in einem Raum, in dem Subjektivität, Phantasie und die Auseinandersetzung der Einzelnen mit der Produktion und den Produkten poetischer Arbeit einen großen Stellenwert haben. Ich habe mich im zweiten Schritt mit Versuchen eines systematisch besseren Verstehens, dieses In-der-Welt-Seins im Wege philosophischen Denkens, auseinandergesetzt. Es geht um große „Denkgebäude“, um Voraussetzungen und Grenzen von Erkenntnis, um Wahrheiten. Dabei zeigt sich, dass wir zwar immer mit gesellschaftlich als wahr geltenden Gegebenheiten konfrontiert sind und dass ein philosophisches Denken diese Wahrheitspolitiken kritisch aufbre-

chen kann, dass uns aber auch das philosophische Denken keine sicheren, und schon gar nicht letzte Wahrheiten zu erschließen vermag. Aber immerhin ermöglicht uns dieses philosophische Denken größere Klarheit über dieses Wir und Ich, von dem dabei immer die Rede ist. Den Menschen in seiner exzentrischen Positionalität als aufwühlend unergründliches Wesen zwischen Engel und Tier, das seine Gründe immer noch vor sich hat, führt uns die Philosophische Anthropologie in aller Nüchternheit vor Augen. Es ist dasselbe Gesichtsfeld, „das in das unergründliche Wohin geöffnet ist, aus dem Philosophie und Politik im wagenden Vorgriff (...) den Sinn unseres Lebens gestalten“, wie Plessner sagt. Im dritten Essay führt der Bogen folgerichtig zu der Frage nach den Möglichkeiten der Gestaltung unseres menschlichen Zusammenlebens im Raum der Politik. Hier bewegen wir auf dem Boden von Sozialwissenschaft, die sich, wie alle Wissenschaften, begnügen muss „mit jenen vorläufigen und begrenzten Wahrheiten, die sie gegen die alltäglichen Anschauungen und gegen die intellektuellen Lehrgebäude durchzusetzen vermag“ und die doch allein „die einzigen rationalen Mittel bereitstellen, um die der Freiheit, d.h. dem politischen Handeln verbliebenen Spielräume, auszuschöpfen“, wie Bourdieu schreibt. Aber im gleichen Augenblick, in dem wir diese rationalen Mittel zu ergreifen suchen und dabei gewärtig werden, dass es in unserer gesellschaftsverändernden Praxis doch auch immer um die Nutzung von unterschiedlichen Wirklichkeitszugängen, zum Beispiel im Medium aller drei hier behandelten Zugänge auf und Rekonstruktionen von gesellschaftlicher Wirklichkeit geht, in dem wir bei Nutzung der rationalen Mittel der Wissenschaft zum Zwecke der Gewinnung von Orientierung, letztlich für politisches Handeln, uns auch allgemeinerer Voraussetzungen bedienen, über die wir uns im Wege philosophischer Reflexion Rechenschaft ablegen können, und darüber hinaus höchst subjektive Empfindungen und Motive im Spiel sind, die sich u. a. in künstlerischen Formen ausdrücken, können wir nicht umhin, deren im Vergleich zu unserem alltäglich gelebten Leben im Medium der Poesie mögliches intensiveres und schärferes Empfinden auch in unser gelebtes Leben hereinzuholen.

Die Dinge sind sehr verwickelt: Wirkliche Prozesse von Befreiung im Raum der Politik scheinen z. B. geradezu dadurch gekennzeichnet, dass sie auch Elemente von Poesie in das gelebte Leben hereinholen. Rancière verweist darauf ganz explizit im Hinblick auf Beispiele des politischen Zusammenhandelns vieler, das er im Übrigen als Politik der im weitesten Sinne polizeilich verfassten herrschenden Ordnung gegenüberstellt. Die großen, viele Stunden dauernden Reden eines Fidel Castro auf dem Platz der Revolution in Havanna in den ersten Jahren nach der Cubanischen Revolution könnten einem hier in den Sinn kommen. Diese Reden sind bisweilen durch solche Momente gekennzeichnet, wie Ernesto Cardenal sehr treffend herausgearbeitet hat – und sie sind zugleich ganz nah an jenem Punkt, an dem diese Form der Massenbewegung umschlagen kann in populistische Verführung und in jene

Dialektik von Masse und Macht, von der Elias Canetti geschrieben hat. Jedenfalls geht es zum Zeitpunkt dieser Reden auch schon um die Durchsetzung einer neuen Herrschaftsordnung mit zunehmend diktatorischen Zügen, die sich in wichtigen Teilen in einem hinter diesen großen öffentlichen Reden verborgenen gesellschaftlichen Raum vollzieht.

Zugleich ist die Politik als Raum der Freiheit und des Streites dadurch gekennzeichnet, dass dieser Raum für diejenigen, die an ihm teilhaben sollen, derart institutionell festgelegt ist, dass sie in ihm in einem politischen Prozess, der partiale Einzelinteressen zu übersteigen gestattet, gemeinsam als Gültig oder wahr Erkanntes herausarbeiten. Freiheit der Bürger des politischen Gemeinwesens und Wahrheit im Sinne von so etwas wie einer gesellschaftlichen Wahrheitspolitik sind insofern immer zwingend aufeinander verwiesen und das mæuti-sche Verfahren des Sokrates ist der Weg, diesen inneren Zusammenhang zu realisieren. Es ist Kennzeichen auch jener unabgeschlossenen, in sich immer bewegten „Sprache der Poesie, in der jedes Wort gewogen wird“ und in der uns in einer ihrer Formen, das Kunstschöne begegnet, das jenes Schöne sein mag, das Schöne, von dem Rainer Maria Rilke in den Dui-neser Elegien sagt, es sei „nichts als des Schrecklichen Anfang, den wir gerade noch ertragen“, und das für Heiner Müller in seinem Gedicht „Bilder“ „das mögliche Ende der Schrecken“ ist. Es ist Merkmal der von der Polis abgehobenen, im Raum der Akademie angesiedelten Philosophie, dass sie zunächst als etwas hochgradig Öffentliches und Politisches gedacht wird. Dieses Nachdenken im Raum der Philosophie, dieses meditieren und sich Besinnen auf besondere wie allgemeine Fragen unseres Lebens mit den Mitteln der Poesie sind aber beide auch rückbezogen auf das Handeln des zoon politikon. Und das je eigene Entscheiden und Handeln im Raum der Politik wird schließlich erweisen müssen, wie es sich mit dem Schönen verhält – als möglicher Anfang einer Neuen durch unsere menschliche „Einbildungskraft“ gestaltete Welt oder als immer gleicher schrecklicher Beginn der Prozesse „fühlloser Notwendigkeit“. Gestaltende politische Prozesse lassen sich dabei immer nur denken als Prozesse des Zusammenhandelns der einzelnen Vielen. Zuletzt erfordern sie aber immer auch individuelles Nachdenken, sich Besinnen, Entscheiden und Handeln.

Was sich also als ein Prozess der Befreiung denken lässt, bedingt das Zusammenspiel der verschiedenen Wirklichkeitszugänge. Kunst, hier Poesie, als Raum der Ausgestaltung höchst subjektiver Empfindungen und Erfahrungen in historisch konkreten Gesellschaften und im Hinblick auf allgemeine Gegebenheiten menschlicher Existenz und ebenso im Gegenstandsbereich der Philosophie zu begründende Überzeugungen spielen darin eine wichtige und unverzichtbare Rolle. Und insofern Prozesse der Befreiung immer auch als Prozesse des Zusammenhandelns vieler Einzelner gedacht werden müssen, können wir es hier auch mit höchst heiklen Entwicklungen zu tun bekommen. Der Prozess der Befreiung, nicht nur

als Kampf „nicht für die Menschenrechte des Volkes, sondern für die Gottesrechte der Menschen“ und in der sicheren Erwartung der Stiftung einer „Demokratie gleichherrlicher, gleichhelliger, gleichbeseligter Götter“ ist bekanntlich allzu oft umgeschlagen in Entwicklungen, in denen die „Revolution ihre Kinder frisst“.

Die Herstellung eines Raumes der Freiheit bedingt dessen Befestigung im Wege der Institutionalisierung. Dies ist in den fortgeschrittenen westlichen Ländern in mehr oder weniger weitgehendem Maße gelungen, und zugleich sind die Resultate solcher Institutionalisierungsprozesse immer auch bedroht. Zum einen, weil sie in der Tat von jeder neuen Generation immer wieder neu angeeignet und in diesem Zuge vielleicht auch immer wieder modifiziert, spezifisch erweitert werden müssen, wie schon Thomas Jefferson ganz selbstverständlich konstatiert und wie sie Franklin Delano Roosevelt 1944 als „Second Bill of Rights“ beschworen hat, zum anderen, weil in einer Welt, die nicht das allenfalls zu erträumende „Reich der Freiheit“, sondern immer noch eine von den Notwendigkeiten einer Arbeitsgesellschaft durchzogenen Wirklichkeit bleibt - mit all dem Reichtum und den Füllen, die uns, im Kunstgenuss gesteigert, zugänglich werden, aber eben auch mit den Härten und Grenzen, denen wir als Naturwesen unterworfen bleiben – auch immer wieder die Auseinandersetzung und der Kampf um diesen politisch verfassten Raum erforderlich ist, wie auch der Kampf darum, dass alle an ihm gleichberechtigt teilhaben können. Gegenwärtig ist es die fortschreitende Ökonomisierung aller gesellschaftlichen Verhältnisse in einer ganz spezifischen neoliberal ausgestalteten Form der Herstellung eines kapitalistischen Weltmarktes, die mit dem höchst schillernden Begriff der Globalisierung belegt wird, die den historisch erreichten Stand einer politischen Verfassung menschlichen Zusammenlebens, orientiert am idealtypischen Bild der griechischen Polis erodieren lässt und seine Ausweitung über die Länder der Triade hinaus immer schwieriger stabil möglich macht.

Und schließlich sind in diesem politischen Raum Freiheit und Wahrheit wechselhaft aufeinander verwiesen. Die Freiheit des Austausches und Streites unterschiedlicher Meinungen hat hier ebenso ihren Ort, wie der Streit um philosophische Einsichten und wissenschaftlicher Erkenntnisse hierauf rückbezogen bleiben muss. Dabei mag uns das philosophische Denken darüber belehren, dass es hier nicht um absolute Wahrheiten geht, die einstmals die Religionen zu verkünden und für weltliche Ordnungen verbindlich zur Geltung zu bringen beansprucht haben, ein Anspruch, der in spezifischer Weise von den modernen Naturwissenschaften als ihr, nicht zureichend reflektiertes, Erbe mit geführt worden ist und so auch in den zunächst nach ihrem Wissenschaftsverständnis entwickelten Gesellschaftswissenschaften mit geführt wurde, etwa zu den Zeiten als der Sozialismus seinem Anspruch nach von der „Utopie zur Wissenschaft“ werden sollte. Aber Philosophie und Wissenschaft liefern uns

beide keine letzten Wahrheiten, sondern vielmehr die Reflexion allgemeiner Voraussetzungen der Verständigung über das, was als Wahr gelten soll (Philosophie) und gesicherte Regeln und akkumuliertes Wissen sowie entfaltete theoretische Modelle darüber, was zu einem je spezifischen Zeitpunkt im Kontext je spezifisch begrenzter Gegenstandsbereiche als wahr gelten kann (Wissenschaft).

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

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

Hans Georg Gadamer

Abstand der Zeit – Möglichkeit des Verstehens

Schwarzes Land

Fast unmerklich strömen die Fluten des großen Flusses gegen das ferne Meer. Im Blick auf die Feluke, die gemächlich stromaufwärts kreuzt, nimmt man fast keine Bewegung des Wassers wahr. Die großen Kreuzschiffe sind am Ufer festgemacht. Die trockene Hitze des späten Nachmittags lastet schwer auf dem Sonnendeck. Dicht neben mir spielen drei Reisende Skat, sind beschäftigt mit sich und einigen bunten Bildern später europäischer Adliger. Die Alte mit diesem abweisenden, starren, keine Regungen zeigenden Gesicht, verschlossen, kaum mehr offen für wirklich Neues, ist in ihren Roman versunken oder in eine ferne Erinnerung. Ich wische den Kurzen Gedanken an die letzten Monate seiner Mutter bei Seite, den dieses Gesicht hervorruft. Er will die Erinnerung an den Tod, da wo er nach Jahrzehnten sein Leben wirklich ganz nah berührt hat, nicht an sich heranlassen. Aber tatsächlich, fast eben so teilnahmslos liegt die da in ihrem Liegestuhl. Vielleicht träumt sie einen kleinen Traum von einer anderen Wärme, liebender Nähe gegen ihre Einsamkeit, hat keinen Blick für das grüne Zuckerrohr und die Dattelpalmen am gegenüberliegenden Ufer, die sandgraue Felswand mit ihren leeren, schwarzen Höhlengängen, die sich dahinter erhebt, die Abendsonne, die sich langsam gegen den flach hingestreckten Bergrücken senkt, die große erhabene Stille dieser Flusslandschaft, zugleich Leben spendend, fett und nährend, sieht nicht das Falkenpärchen, das auf der sanften Abendbrise gleitet, die Farbenspiele, die Geborgenheit malen unter dem hoch überwölbenden Himmel, und doch zu beiden Seiten bedrängt und bedroht vom Chaos der Wüsten, von Seths Reich, von den Mächten der Finsternis.

Nur noch eine kurze Zeitspanne und Nut, die große Mutter und Quelle aller Nahrung endet auch diesen Tag. Sie wird die Sonnenscheibe verschlingen wie auf den Bildern in den Gräbern im Tal der Könige, diese Scheibe, die wie an allen Abenden nun langsam errötet, sich ein wenig zu dehnen scheint und nun in den Blick genommen werden kann, ohne abschat-

tende Hand und ohne ein verdunkelndes Glas. Aton, die Sonnenscheibe des alten Ägypten, immer wieder in Stein geschlagen in den Tempeln von Karnak und Luxor, Edfu, Philae oder Abu Simbel, über dem Haupt von Isis, eingespannt zwischen den Hörnern der himmlischen Kuh, einem Symbol von Fruchtbarkeit, Aton verbreitet noch Wärme und Glanz gegen Ende eines Tages, mit Leben prall gefüllt. Und wenn die Sonnenscheibe verschwunden ist, die Nacht über, auf der Unterseite der Welt, bis Nut sie neu gebären wird am kommenden Morgen, dann muss der Kampf geführt werden zwischen Gut und Böse, um die göttliche Schöpfung aus dem Chaos heraus. Immer neu, in einer jeden Nacht wird er so ausgefochten von den Göttern, auf Leben und Tod. Henje lässt den Gedanken abreißen. Für einen kurzen Moment nur hat er sich ihm aufgedrängt. Die alten Ägypter wussten darum, wie bedroht die Schöpfung ihrer guten Götter war, ihr schwarzes Land, ein schmales Band des großen Stroms, der den schwarzen Nilschlamm an die Ufer schwemmte, fruchtbare Erde, geheiligt vielleicht durch den Körper des toten Gottes Osiris, aufgeteilt auf die vierzehn Provinzen ihres Landes, bestellt von den Fellachen und wohl verwaltet von den hohen Priestern und von Pharao. „Kein Volk ist frömmer, gesünder und glücklicher als das ägyptische“, schreibt Herodot über die alten Ägypter und ihr Land, das sich dahin zieht zwischen den unabsehbaren Wüsten im Osten, wo Aton aufstieg am Morgen und wo sie ihre Hütten, Wohnstädte und Paläste am Ufer des Flusses bauten aus gebranntem Lehm, und der gleichen Ödnis im Westen, wo Nut ihn jeden Abend verschlang und wo sie ihre Nekropolen errichteten und Bestattungstempel, in den Fels geschlagen, aus Sandstein gehauen oder auch aus dem härteren Granit, überdauernde Symbole gegen den Tod, Feiern der Auferstehung, eines göttlichen Funkens in den Menschen, in Pharao leuchtend, verkörpert von Horus, der Isis und des Osiris Sohn, der Seth bezwingt, von dem Falken, der seine Beute schlägt und aufsteigt gegen die Sonne, die große Spenderin allen Lebens an den Ufern des Nils.

Henje lehnt sich an die Reling, sein Blick folgt der Sonnenscheibe, rasch halb schon verschwunden hinter dem flachen Bergrücken, dem nun schärfer zu erkennenden Grat. Schnell wird sie dahinter verschluckt in diesen Breiten. Erste Lichter werden gleich aufflammen an Deck des Schiffes und am östlichen Ufer, wo sich auch heute die Stadt noch erstreckt, die einmal die Metropole war des mittleren Reiches, in der das alte Ägypten noch gegenwärtig ist, wie an keinem anderen Ort. Er hat ihre Bilder in sich aufgesogen, das bunte Treiben im Basar, die Menschen gelassen ihren Tag lebend, oft ein fröhliches Lächeln auf dem Gesicht, die Schalen mit Gewürzen, deren Duft selbst er noch spüren konnte, dessen Nase nur noch wenig empfänglich ist für die Düfte dieser Welt, die Stände mit Obst und Gemüse, den Metzgerladen mit dem halben gehäuteten Schaf in der offenen Eingangstür, von Fliegen umschwärmt; das Lärmen der Kinder, meist farbenfroh gekleidet, den Touristen in ihren Kutschen zuwinkend, um ein wenig Bakschisch, am besten einen Kugelschreiber bittend, sich

als Fotomotiv anbietend dafür; die Häuser, auch heute mit Wänden aus Ziegeln von gebranntem Lehm versehen, aber eingesetzt in Gerüste aus Stahlbeton, deren stahldrahtfingrige Spitzen sich in den Himmel recken. Die Enkel, die heute noch barfüßig und in bunten Kleidern auf der Straße spielen, mögen da einmal ein weiteres Stockwerk bauen, wenn sie Wohnraum benötigen und wenn das Geld ausreicht, der Strom, der Touristen nicht versiegt und die Bank von Kairo, die in einem der neuen Paläste residiert an der Uferpromenade, zwischen neuen Hotels und König Faruks altem Winterpalast, bereitwillig Kredite gibt. Andernfalls bleibt es so stehen, das Haus, unfertig wie fast alle, die man sehen kann hier in dieser Stadt und den anderen kleineren Städten am großen Strom; nichts verwittert hier leicht in dieser heißen, trockenen Luft.

Kai ruft von weitem. Über die rechte Wendeltreppe erreicht sie das Sonnendeck. Der Fotoapparat hängt noch um ihren Hals. Ihr Gesicht ist entspannt. Die Erlebnisse und Besichtigungen dieser Urlaubswoche, die vielen einprägsamen Bilder, Foto für Foto und Film für Film festgehalten, haben sich vor die bedrohliche heutige Welt geschoben, jenseits des Horizonts, im nahen Gazastreifen oder im Jordantal, wo Hubschrauber und Panzereinsätze antworten auf die Selbstmordattentate junger Muslime, staatlicher Terror, dem aber niemand diesen Namen geben mag, gegen den Terror der Machtlosen in den Flüchtlingslagern der Palästinenser, den Terror junger Gefolgsmänner der Hamas, oder vor die Bilder aus dem fernerem Hindukusch, wo seit fünf Tagen Bombenteppiche fallen auf die Stellungen der Taliban, Vergeltung geübt wird gegen einen „Schurkenstaat“, Kriegseinsätze weit außerhalb unserer heutigen zivilisierten Welt, deren Führer von Ausrottung spricht des Terrors, der sie bedroht; Krieg führt gegen den schwer greifbaren Terror in fremdem Land, symbolisch bedeutsamer als die Polizeiaktionen gegen die Schläfer in den westlichen Metropolen selbst. Handlungsfähigkeit und –entschlossenheit gilt es zu demonstrieren, das soll die Ängste verdrängen, die seit dem 11. September hereingebrochen sind über die Menschen. Die Fernsehbilder, die Henje und Kai in ihren Kabinen gesehen haben, die sie alle auf vielen Kanälen empfangen können, bieten nur wenige immer gleiche Bilder von Bomben- und Raketeneinschlägen und die immer neuen Versicherungen der westlichen Politiker, ihre Antiterrorallianz werde halten, die gewählten militärischen Mittel würden Wirkungen zeigen. Über den pflegenden Umgang mit den Ressourcen unserer Welt, eine klügere, besonnene Politik, die auf die Ursachen des Terrors zielt, sprechen die Herrschenden kaum. Im Blick aus dem fernen Westen, wo Weltmachtpolitik geschieht, eng verpflichtet den Interessen der alten Industrien, geht es um kurze Sicherheit für Endverbraucher. Die Menschen könnten beruhigt sein, alles Menschenmögliche werde für ihre Sicherheit getan in dieser Welt, in der Sicherheit wie Risiken allein noch gegründet sind auf das Handeln der Menschen selbst – und in der nur Wenige die Sorge beschleicht, dass er neue Ungeheuer gebieren könnte, der Schlaf der Vernunft.

Das rote Aufleuchten der Explosionen auf den Fernsehschirmen; es suggeriert Wirkungen wie bei jedem harmlosen Videospiel, klinisch sauber, weit entfernt, Kollateralschäden? Nicht mehr als ein schwieriges Fremdwort.

Auch das verblässende Licht des Abendrots malt rötliche Farbtupfer. Auf Kais Wangen leuchten sie lebendig. Sie lächelt, als Henje ihr zuruft, für Fotos dieses Sonnenuntergangs auf dem Nil sei es nun schon zu spät. Sie hat die Fotos vom unteren Deck aus gemacht, gegen das Segel der Feluke. So gut müsse er sie doch kennen, um zu wissen, dass ihr ein solches Missgeschick nicht unterlaufe, nie. Mit etwas resigniertem Lächeln stimmt Henje ihr zu. Natürlich, viel zu systematisch und planvoll ist sie in ihrem Handeln, immer, auch noch an so einem Urlaubstag. Sich treiben zu lassen, dahin zu gleiten etwa, wie eben die beiden Falken auf der leichten Abendbrise, das ist kaum vorstellbar bei ihr. Sie tritt kurz zu ihm herüber, sie lehnen sich aneinander, eine kurze Berührung der Hände, flüchtige Nähe, ein kurzes Lächeln auf beider Gesichter. Er hat hier versonnen gestanden, wie meistens am liebsten allein, denkt sie, und auch ihre Gedanken schweifen zurück in den gerade versinkenden Tag. In der Alabasterwerkstatt vor dem Tal der Könige hat sie sich geärgert, als Henje sich zuletzt doch von einem jungen Mann etwas Bakschisch entlocken ließ, und noch ärgerlicher war es, dass sie die kurze Straße unmöglich allein hinuntergehen konnte für einige Fotos. Alle drei Meter ein Händler oder ein Kind, keine Ruhe für gelungene Bilder angesichts von so viel Zudringlichkeit in der Hoffnung auf ein gelungenes Geschäft. Ihr blieb nur der rasche Rückzug zum Bus. Und von dort sah sie, wie Henje ein Trinkgeld gab, praktisch für nichts, war erbost, sah ihren schönen Morgen so empfindlich gestört. Jetzt noch wischt diese Erinnerung ihr das Lächeln vom Gesicht. Sie wendet sich zur Seite und sieht Malves, das ältere Ehepaar mit dem sie regelmäßig am Esstisch sitzen bei den Mahlzeiten. Sie haben einen Platz gefunden etwas weiter rechts auf dem Sonnendeck.

Fritz Malve trinkt seinen Tee und erzählt: „Apropos Teetrinken...“, da kennt er auch einen Witz. Es sind Witze der angenehmeren Art, die die anderen Reisenden durchaus erheitern können. Kai tritt hinzu und setzt sich an ihren Tisch. Sie sprechen über den vergangenen und den kommenden, ihren letzten Tag hier am Nil. Sie werfen einen Blick auf den Swimmingpool am anderen Ende des Sonnendecks, wo ihr Enkel und Kais Sohn sich gerade abtrocknen nach einem erfrischenden Bad. Am heutigen Tag haben die beiden das volle Besichtigungsprogramm mit durchgezogen, vielleicht etwas viele Tempel, Säulen und Obelisken, aber alles in allem auch aus ihrer Sicht eher cool, gelegentlich auch etwas Spaß mit den fliegenden Händlern, mit denen sie sich einen Jux machen wollten. Dass für die dieser Handel der harte Alltag ist ihres Broterwerbs, geht ihnen nicht recht ein. Sie machen Ferien, neugierig, auf Abenteuer aus, unbefangen, kontaktfreudig, schon am zweiten Tag bei einer

ägyptischen Familie zu Haus: „Endkorrekt diese Ägypter“, wird Max später zu Henje sagen. Tee haben ihre Gastgeber angeboten und Sonnenblumenkerne, mit Haschisch hätten sie auch gedient, angeboten haben sie sogar eine Frau, in Ägypten auf dem Land heiraten die Mädchen mit 13 oder 14 Jahren, aber vielleicht waren das auch nur leere Worte. Den Jungen haben der Tee und die Sonnenblumenkerne genügt. Der Fernseher lief und ihre neuen arabischen Freunde haben geschimpft über die Bomben der Amis auf Afghanistan. Die ägyptischen Zeitungen sind voll von Berichten über diesen Krieg, und in diesen Berichten sind die Araber und die Muslime die Opfer, wie immer seit mehr als einem Jahrhundert, ist Bin Laden der Held, der einem technisch überlegenen und arroganten Feind die Stirn bietet, dessen Schuld an den Terroranschlägen noch keineswegs bewiesen ist. Selbstmitleid und Empörung nach mehr als einem Jahrhundert des Gefühls, zurückgesetzt zu sein von einer selbstgerechten westlichen Kultur, durchzieht hier die veröffentlichte Meinung. Und natürlich haben die Gastgeber der beiden am Ende etwas Bakschisch erwartet, auch wenn Tim und Max zu verstehen gaben, kein Geld bei sich zu haben. Also haben sie sie zum Schiff zurück begleitet und Max hat bei Henje ein paar Dollarscheine locker gemacht, einmal mehr sehr zum Ärger von Kai, auch wenn sie dieses Mal zugestimmt hat.

Zwischen Kai und den Malves entwickelt sich ein Gespräch. Henje blickt zu ihnen hinüber, hält sich abseits. Er ist im Augenblick lieber für sich, auch wenn er dieses ältere Ehepaar als Reisebekanntschaft durchaus mag. Vielleicht etwas zu viele Witzchen, die er erzählt, und vielleicht etwas zu viele Kulturreisen in alle Erdteile dieser Welt, über die beide berichten, vor allem aber er, meist sehr lebendig und bisweilen etwas oberflächlich zugleich. Aber irgendwie ist das schon legitime Ablenkung im Herbst eines Lehrerlebens, das ganz der Sorge für lernbehinderte Kinder galt, geistig oder körperlich, das wohl auch ein geglücktes Leben war. Konservative Zeitgenossen sicherlich, zu Hause im Ruhrpott fest eingebunden in ein christlich soziales Milieu, das es hier auch immer noch gibt, mit vielfältigen Bezügen und Kontakten, von denen beide berichten und die vor allem er zu nutzen wusste bei Aufbau und Leitung seiner Lernbehindertenschule, mit beiden Beinen im Leben, wie man so schön sagt, sozial verantwortungsvoll und mit noch sicheren Gewissheiten in dieser schwierigen, immer unübersichtlicher werdenden Welt, schimpfend darüber, dass die heutige Ausbildung der Pastoren womöglich nur noch gelehrte Haiden produziere. Als Achmed, ihr Reiseleiter, der stolz ist auf die alte Kultur seines Landes und sicherlich ein gläubiger Muslime, von Echnaton erzählt hat vor einigen Tagen, von dem Häretiker unter den Pharaonen, der in der Lebenspendenden Sonne, in Aton allein, die Götter verehren wollte, Monotheist in der sonst mit Tiersymbolen angefüllten Vorstellungswelt, der altägyptischen Welt der Neter, der vielen Götter, oder vielleicht doch nur der vielen Aspekte von Re, dem kosmisch-schöpferischen Urimpuls, dem immer nur einen göttlichen Prinzip, da hat er aufgehört. Aber er hat nicht

darüber nachgedacht, ob sich nicht manche, vielleicht sogar viele wichtige Motive seiner christlichen Religion schon finden in den Mythen der alten Ägypter, Isis und Horus, ihr Sohn, der für die Wiedergeburt, die Auferstehung steht, auch abgebildet als Mutter mit dem Kind auf dem Schoß, oder der Mythos ihrer Empfängnis, der in verschiedenen Bildern erzählt worden ist. Ägypten, Quelle aller Weisheit für die alten Griechen selbst, ist für ihn ausgespart, dort wo es um die Wurzeln geht der abendländischen Kultur, ganz in deren eigener Tradition. Der Gott des alten Testaments, der Auszug aus Ägypten, der Gott seines auserwählten Volks, mächtig gegen die Götzenbilder Ägyptens, gegen das goldene Kalb, oder die griechische Polis und Philosophie, z. T. versunken in den Trümmern der großen Bibliothek von Alexandria, wiedergekehrt in das Abendland in den Tagen der Renaissance, nicht zuletzt über den Umweg arabischer, orientalischer Gelehrsamkeit, sichtbar in einem kurzen Augenblick einer multikulturellen Welt, von der in Andalusien noch Granada zeugt, von der Alhambra überragt, und wieder aufgeblüht in der europäischen Aufklärung, das Handeln des Menschen, mit Kant auf die Vernunft gestellt und zum Glauben in die Haltung des ‚als ob‘, alles dies will nichts wissen von dieser noch älteren Kultur, gebraucht allein die ehrwürdigen Ruinen ihrer Tempel und Nekropolen als touristische Attraktion.

Achmed, der mit dem anderen ägyptischen Reiseleiter zusammensitzt und einen Fruchtsaft trinkt, wird wenig wissen von der europäischen Aufklärung und ihren Wurzeln. Er hat das positive Wissen der Ägyptologen gelernt. Über die vielen ungelösten Rätsel, die offenen Fragen und die, die noch ungestellt sind und hinter den scheinbaren Gewissheiten liegen, muss er nichts wissen. Wann und weshalb Pharaos als handelnder Gottkönig mit zwei rechten Händen dargestellt wird, wann als empfangender Mittler der Götter gegenüber den Menschen mit zwei linken, ob der Sphinx zu Zeiten von Chephren erbaut wurde, 2500 Jahre vor unserer Zeitrechnung, oder aber viel älter ist, Zeuge einer älteren Kultur, die unter den Regengüssen nach der letzten kleinen Eiszeit versank, 12000 Jahre vor unserer Zeit, wie alt die Pyramiden tatsächlich sind und ob ihr Zweck allein oder überhaupt der von Königsgräbern war, ob und wie die Ägypter schon während der Bronzezeit in Granit zu meißeln vermochten, ob ihre Kultur also nicht jünger sein muss, als allgemein dargestellt, alles dies sind Fragen, die ihm kaum jemand stellen wird. Achmed hat Ägyptologie und die deutsche Sprache studiert, er hat seine Erfahrungen als Reiseführer gemacht, er schöpft aus einem großen Wissensfundus, der ihm helfen soll, heute erfolgreich zu sein. Die Reisenden, von denen er sein Trinkgeld erhält, suchen Entspannung, Abwechslung und wohl dosiert, ein wenig Kultur, sie wollen eindeutige Antworten auf ihre Fragen und für ihr gutes Geld; nicht zuletzt die Sicherheit unumstößlicher Tatsachen darf man doch wohl erwarten dafür. Und Achmed weiß, wann er genug erzählt hat über die Neter des alten Ägypten, die Geschichte der Königsgräber, der Verehrungs- und Bestattungstempel und vielleicht auch einmal über eine im Alltag der Men-

schen seit damals fortlebende Tradition bis in unsere Zeit, er weiß, wann ein kleiner Spaß die Stimmung hebt und wann Zeit bleiben muss für das Fotografieren und die „Videoten“. Und er muss zu recht kommen mit seinen Alltagsorgen. Der Krieg im Hindukusch, den der Weltpolizist aus dem fernen Westen begonnen hat und gelegentlich mit martialischen Worten belegt, und von dem auch er sich verletzt fühlt als Angehöriger der arabischen Welt und nicht zu erkennen vermag, wie über ihn im nahen Jordantal ein Friedensprozess neu belebt werden könnte, den der Fundamentalismus beider nun wieder immer heftiger verfeindeten Seiten erstickt hat und das Fehlen jeglicher Bereitschaft zum Kompromiss, vor allem auf der Seite der Mächtigen, dieser Krieg ist nicht nur schlecht für die großen Aktienbörsen unserer heutigen Welt. Auch die Touristen werden ausbleiben in dieser Saison, die gerade erst begonnen hat, und Kairo, wo seine Frau und seine vier Kinder leben, ist teuer. Vor vier Jahren, nach dem Attentat vor dem Tempel der Hatschepsut, war eine ganze Saison verloren, die Touristen blieben fort, die wichtigste Einkommensquelle für viele Menschen hier am oberen Flusslauf des ägyptischen Nil war versiegt. Und dennoch hatte er damals Glück gehabt, denn er war wenige Minuten zu spät gekommen zum Sterben. Als die Garben der Maschinenpistolen die Menschen auf der Rampe vor dem unteren Portal nieder mähten, kaufte er die Eintrittskarten für seine Reisegruppe, vielleicht einhundert Meter entfernt. Unversehrt eilten sie auf ihr Schiff zurück. Geblieben aber ist die Erinnerung an diesen Tag. Noch heute versammelt er seine Gruppen links unterhalb der großen Rampe, dem wohl ausgewählten Ort des Attentats, von dem damals niemand zu fliehen vermochte, ein gutes Stück entfernt, und er geht dann nicht hinauf.

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

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

Trümmerfelder und Baustellen, Verlustbilanzen und Fundsachen

Die Busfahrt zum Flughafen von Hugarada. Nach einer zweiten Woche Badeurlaub im perfekten Hotelghetto mit traumhaft schönem Badestrand verlassen sie die auf Dauer errichtete Großbaustelle zwischen den Bergketten der Arabischen Wüste und dem Roten Meer. Fertige und unfertige Gebäude, dicht und ohne erkennbares System in einen Wüstenstrich gestellt, in dem es nicht lohnt, Bauschutt fortzuräumen. Nutzlos bleiben die dann frei werdenden Wüstenflächen ohnehin. Aber Polizeiposten und Kasernen liegen am Wege, verbürgen eine fragile Ordnung, die die Touristen nicht durchschauen, die ihnen gleichgültig ist, deren bewaffnete Wächter sie schon am zweiten Tag ihres Urlaubs kaum mehr wahrgenommen haben; zu allgegenwärtig sind sie, zu selbstverständlich und zu unwirklich vielleicht auch. Die Sonne steht schon sehr tief, die Umrisse dieser skurrilen Städtelandschaft treten so noch deutlicher hervor. Der Flughafen wirkt so provisorisch wie diese ganze künstliche Touristenstadt. Die Halle, in der sie einchecken, ähnelt eher einem Zelt als einem festen Gebäude. Aber dieses neue Zelt in der arabischen Wüste ist keines wie die aus den Märchen von Tausend und einer Nacht. Diese Welt besteht aus Plastik, es riecht nach Instantkaffee, Reste von Ketchup oder Senf trocknen auf den Tischen an, an denen man wartet, bis der eigene Flug aufgerufen wird. Die letzten ägyptischen Pfund oder Dollars werden ausgegeben. Kai und Henje trinken einen Kaffee. Sie schimpft, weil er um ein Haar schon wieder ihren geordneten Alltag durcheinander gebracht hätte. Fast wäre er sein Sakko, das er im Gepäcknetz des Busses hatte liegen lassen, los gewesen. Vielleicht war sie auch besorgt. Nachts auf dem Frankfurter Flughafen wäre ihm dann recht kalt geworden; aber er hat den Bus noch entdeckt auf dem weitläufigen Parkplatz, das Sakko hängt ihm nun lose um die Schultern. Ihr Gepäck ist auf dem Weg zum Flieger, alles ist wieder wohl geordnet. Sie warten, sprechen über den kommenden Tag, den letzten, ehe der Alltag sie wieder haben wird, oder sie hängen ihren Gedanken nach. Nur Max wird die Zeit nicht lang. Er ist noch einmal mit seinen Urlaubsbekanntschäften in der Zelthalle unterwegs, ist wie immer neugierig, kommt mit anderen Touristen oder auch mit Einheimischen, die von ihnen leben, ins Gespräch, genießt die letzten Urlaubsstunden, denkt in diesem weitläufigen, modernen Wüstenzelt nicht an alte Märchen, die entzaubert werden durch den schäbigen Alltag derer, die hier immer leben und die hier arbeiten.

Endlich wird ihr Flug aufgerufen. Sie belegen ihre Plätze und verstauen ihr Bordgepäck. Der Flieger steigt in einen dunklen Nachthimmel. Er wird sie zurückbringen zu Baustellen, die geordneter erscheinen, neben denen sie sich nicht ausruhen können, sondern auf denen es gilt, sich nützlich zu machen, zu den Trümmerlandschaften, die man eher im Verborgenen suchen muss, hinter glatten Gesichtern oder sorgsam aufgebauten glänzenden Fassaden,

dorthin, wo die vielleicht nützlichen Fundsachen liegebliebener Arbeit schwer zu entdecken sind, aus denen sich möglicherweise eine lebenswertere Welt bauen ließe, dorthin, wo er weiter arbeiten wird, weil er nur so beobachtend und handelnd weiter leben kann.

Henje grübelt, blickt hinaus in die sternklare Nacht. Links unterhalb der Tragfläche glänzt das Lichtermeer Alexandrias. Von hier oben, wo sie alle ihrem Arbeitsalltag entgegengetragen werden, unterscheidet sich der Anblick kaum von dem einer großen europäischen Stadt. Das Wissen der Antike lagerte einst in ihrer großen Bibliothek, verbrannt, als Caesars Legionäre kamen, vielleicht ein Bild für das immer wieder so schwierige Verhältnis von Wissen und Macht. Eine neue Bibliothek wird derzeit dort unten gebaut, Erinnerung und Symbol alter Gelehrsamkeit. Doch das Wissen unserer Welt heute wird nicht mehr an einem Punkt versammelt werden, schon gar nicht gelagert, und es wird allein befragt auf seine Nützlichkeit. Es ist auf Viele verteilt, wächst weiter mit ungeheurer Dynamik, kommt als Expertenwissen über die Menschen, gefordert, gefördert, gefiltert in den Zentren der Macht. In der rasenden westlichen Moderne, die diese Flut hervorgebracht hat von Wissen und zugleich eine Springflut von neuen Fragen, sprechen die neuesten Eliten von der Wissensgesellschaft, von den Chancen, die sie eröffnet, träumen weiter ihre Technikutopien, lassen die vorindustrielle, noch agrarisch geprägte Welt endgültig hinter sich, die gerade unter dem Flieger hinter dem Horizont in einer schwarzen Nacht verschwindet. Afrika, vergessener Kontinent, der nicht auftaucht in den Verlustbilanzen. Und sie vergessen damit zugleich die eigentlichen Fundamente des Elends, auf denen sich ihre Moderne erhebt, ihre Welt, wuchernd aus der Dynamik sich wechselnd stützender moderner Naturwissenschaften, kapitalistischer Ökonomie und militärisch gestützter staatlicher Macht. Manche Mitglieder der neuen Eliten mögen schwer tragen unter der Last der mit ihrem Wissen wachsenden Möglichkeiten und der mit dem noch rascher zunehmenden Nicht-Wissen anwachsenden Risiken, doch der prägende Typus in den neuen Zentren der Macht ist der entschlossene Entscheider, selbstsicher, Macht besitzend, sie ausübend nicht selten besessen von ihr: In den Think Tanks werden ihm die Szenarien entworfen. Die immer verbleibenden unkalkulierbaren Restrisiken schrumpfen darin zusammen. Nun gilt es zu handeln. Die Würfel fallen, wie zu allen Zeiten, immer hier und jetzt. Der Handelnde handelte schon immer gewissenlos. Mit dinglicher Folgerichtigkeit wurde und wird entschieden, setzt sich die Dynamik fort, rast der selbst verfertigte Jagannathwagen weiter zu Tale, in einigen Talkshows wird noch ein wenig das Für und Wider erwogen, für Legitimation zu sorgen gesucht, danach folgt die Werbung. Auch hier muss das Geschäft laufen. Mag sein, dass die Zahl der Aussteiger bei den Angehörigen der Eliten wächst, dass nachdenklich mahnende Zwischenrufe von ihnen gegen Ende einer Macher- und Entscheiderkarriere zunehmen. Es ändert nicht viel. Das Innehalten der Vielen, die

letztlich das Getriebe am laufen halten, Monate der Besinnung an vielen Orten, kollektive Verständigungsprozesse, das täte Not.

Die Stewardess unterbricht den Fluss seiner Gedanken. Gerne nimmt er den angebotenen Tee. Max döst vor sich hin, Kai macht ihn lächelnd darauf aufmerksam. Die Motoren der Maschine röhren gleichmäßig und gedämpft. Henje hört einige Wortfetzen von den Sitzreihen vor oder hinter sich. Sie vermischen sich mit dem Motorengeräusch, Hintergrundrauschen in und von einem technischen System, dem sie sich alle anvertraut haben. Es hat immerhin einen Piloten. Angesichts des Selbstlaufs der losgelassenen Moderne hingegen, demgegenüber die herrschende Politik sich selbst zunehmend entmachtet, kommt man sich vor, wie in einem Flugzeug, dessen Cockpit leider verlassen worden ist. Nur sind die Passagiere da merkwürdiger Weise noch kaum beunruhigt. Das Flugzeug hingegen, in dem er hier wirklich sitzt, gleitet ruhig über das Mittelmeer, bald über den Balkan. Henje greift zu einem Buch, dass er in der letzten Woche ein, zwei Mal in der Hand hatte, dann aber noch nicht lesen wollte. Dem Titel nach geht es um eine andere Archäologie, eine der Arbeit. Aber ihm geht es ja nicht um deren Archäologie. Ihm geht es um die lebendige Arbeit. Und ihm geht es nicht allein darum sie zu beobachten. Er will dazu beitragen, sie zu gestalten. Er wird seine Beobachterrolle, von der er weiß, dass er immer wieder in sie zurückkehren wird, gelegentlich als Handelnder verlassen. Zwar liebt er es immer noch nicht, sich auf den Markt zu begeben und zu reden. Auch ist er kein Mann des geselligen Mittelpunkts, eher doch ein Zuschauer, ein stiller Wahrnehmer, ein Beobachter, einer, der die Menge nicht scheut, aber doch eher die Einsamkeit genießt in der Menge. Aber er weiß, dass es nicht nur um seine Genüsse geht. Er stimmt sich neu ein auf seinen beruflichen Alltag, den er weiter verändern will. Er will jetzt nicht weiter grübeln. Fast freut er sich auf den alten, immer neuen Alltag, hat sich einiges vorgenommen, wird seinen Garten bestellen, mit den Dingen des Lebens pfleg-samer umgehen und mit ein wenig Glück, in tätiger Skepsis, unablässig bemüht, sich selbst zu überwinden und durch geregelte Erfahrung zu einer Art bedingter Zuverlässigkeit zu gelangen, vielleicht mit Anderen zusammen als Wissenschaftler weiter weben an seinem Teppich, an der Entfaltung neuen orientierenden Wissens, das, ohne dass alte Erfahrungen dabei einfach bei Seite gedrängt werden, theoretisch fortschreitend besser fundiert wird, auch wenn sich fortwährend neue Fragen stellen werden. Vielleicht wird er über diese Arbeit, und gelegentlich doch politisches Handeln mit wieder Anderen zusammen, am Ende doch etwas nützlich gewesen sein, einigen anstößig gewesen sein zum eigenen Weiterdenken, zumindest ein wenig Sand gestreut haben in dieses große Getriebe, jedenfalls Nachdenklichkeit erzeugen können gegenüber den großen Abstraktionen, vor denen wir uns fürchten sollten, weil sie so leicht falsche Leitbilder setzen, flirrende Fata Morganen über dem heißen Wüstensand in Seths Reich.

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

Johann Wolfgang Goethe

Christa Wolfs Cassandra-Projekt

Ich habe die Cassandra-Erzählung, der Christa Wolf das obige Goethe-Zitat vorangestellt hat, fast zufällig vor einigen Jahren mit in den Urlaub genommen. Ich wollte Zeit anders nutzen, und ich hatte Cassandra als Metapher schon seit langem im Sinn. Aus einer persönlichen Krise um die Mitte der 1990er Jahre hat sie mich heraus begleitet. Aus den Ängsten vor persönlichem Scheitern und den Zweifeln von den Ergebnissen meiner wissenschaftlichen Arbeit an ihrem lange fortdauernden Gegenstand, an den Gewerkschaften als dem „obskuren Objekt meiner Begierde“. Mein Blick auf diese erodierenden Institutionen, hervorgegangen aus einer alten, längst vergangenen, Sozialen Bewegung, aber immer noch Hoffnungen auf sich ziehend. Meine Kritik an den vielen Gewerkschaftsforschern, die immer nur gerade das schrieben, was das institutionelle Denken der Apparate so eben noch akzeptieren konnte, nie aber die tatsächlich erkannten, harten Wahrheiten. Mit dem Bild der Cassandra, die sieht, was kommt, der aber keiner glaubt, ließ sich um die Mitte der 1990er Jahre mein ein Selbstbild der Resonanzlosigkeit meiner eigenen Bemühungen als Mitbestimmungsforscher zeichnen. Das Konzept des „stabilen institutionellen Wandels“, das ich damals zusammen mit einigen KollegInnen an der Sozialforschungsstelle Dortmund ausgearbeitet habe und in empirischen Forschungsprojekten zu konkretisieren suchte,¹ drohte damals gerade an der Starrheit der erodierenden institutionellen Strukturen zu scheitern.

Zu der Erzählung gehören fünf poetischen Vorlesungen, die verschiedene Zugänge zum Verständnis dieses, wie ich finde, großartigen Versuchs liefern, die Figur der Cassandra „zu einer zeitgenössischen Gestalt“ zu machen (Klappentext). Ich habe die fünf Vorlesungen, gehalten in Frankfurt am Main im Sommersemester 1981, und die Erzählung, in die sich das Buch untergliedert, mit wachsender Faszination gelesen. In den poetischen Vorlesungen nähert sich die Autorin ihrem Stoff in verschiedenen Formen (Reisebericht, Tagebuch, Brief und Erzählung) in je unterschiedlicher Perspektivierung.

Die erste und zweite Vorlesung in Gestalt von Reiseberichten zu einer Griechenlandreise vom März 1980 sammeln Wirklichkeitsmaterial, Eindrücke von den Landschaften, den darin lebenden Menschen, im Alltag spürbaren Eindrücken von der Persistenz Jahrtausende alter Geschichte. Indem Wolf „die Aufgabe des Erzählens mit „Gedächtnis, Anteilnahme, Ver-

ständnis“ identifiziert, (hebt sie) die humanisierende und sinnstiftende Wirkung der Erinnerung hervor“. Der geographische Raum (Athen, Kreta, der Peloponnes) ist Anlass der Vergegenwärtigung. Textpassagen aus Ilias und Orestie verknüpfen sich mit den Bildern der Ruinen, die Orte des historischen Geschehens waren (Mykenae mit seinem Löwentor), oder mit dem Alltag der Menschen heute, oder ganz einfach mit Gesichtern, die auch die der historischen Gestalten sein könnten. Der Stoff der Erzählung und die Gestalt der Cassandra gewinnen Konturen.

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

In dieser dritten Vorlesung gewinnt der Kern der Erzählung - Die antike Figur der Cassandra ist ja bekannt – Gestalt. In Christa Wolfs eigenen Worten: „Die Kassandrageschichte, wie sie sich mir jetzt darstellt: Cassandra, älteste und geliebteste Tochter des Königs Priamos von Troja, eine lebhaft, sozial und politisch interessierte Person, will nicht, wie ihre Mutter, Hekabe, wie ihre Schwestern, das Haus hüten, heiraten. Sie will etwas lernen. Für eine Frau von Stand ist Priesterin, Seherin der einzig mögliche Beruf (den in grauer Vorzeit überhaupt nur Frauen ausgeübt haben ...) Dieser Beruf, ein Privileg, wird ihr zugeschoben. Sie soll ihn nach dem Herkommen ausfüllen. Genau dies muss sie verweigern – zuerst weil sie auf ihre Art den Ihren, mit denen sie innig verquickt und verbunden ist, am besten zu dienen meint.; später, weil sie begreift, dass „die Ihren“ nicht die Ihren sind. Ein Schmerzhafter Loslösungsprozess, in dessen Verlauf sie, wegen „Wahrheitssagen“, zunächst für wahnsinnig erklärt, dann in den Turm geworfen wird – von ihrem geliebten Vater Priamos. (...) Sie sieht Zukunft, weil sie den Mut hat, die wirklichen Verhältnisse der Gegenwart zu sehen. Das schafft sie nicht allein. Unter den heterogenen Gruppen im Palast und um ihn – sozial und ethnisch heterogen – findet Cassandra Anschluss an Minderheiten. Dadurch begibt sie sich bewusst ins Abseits, entledigt sich aller Privilegien, setzt sich Verdächtigungen, Verhöhnungen, Verfolgungen aus: der Preis für ihre Unabhängigkeit. Kein Selbstmitleid; sie lebt ihr Leben, auch im

Krieg; versucht den Spruch aufzuheben, der über sie verhängt worden ist: dass sie zum Objekt gemacht werden soll. Am Ende ist sie allein. Beute der Eroberer ihrer Stadt. Sie weiß, dass es für sie keine lebbare Alternative gegeben hat, die Selbstzerstörung Trojas kam der Zerstörung durch den Feind entgegen. Eine Periode wird kommen, in der Machtstreben und Gewalt dominieren. Aber nicht alle Städte des ihr bekannten Erdkreises werden zerstört werden“ (S. 123f).

Es handelt sich um einen radikal feministischen Text, der – geschrieben zu Beginn der 1980er Jahre, als der Kalte Krieg im Zeichen der Nachrüstung noch einmal besondere Schärfe gewann – zutiefst kritisch mit der Logik der männlich geprägten und dominierten Kulturen zumindest der jüngsten drei Jahrtausende angesichts des drohenden Endes aller menschlichen Geschichte umgeht. Ihr innerer Dialog führt die Gestalt der Cassandra, die der Autorin für eine der ersten überlieferten Frauengestalten abendländischer Geschichte steht, „deren Schicksal vorformt, was dann drei tausend Jahre lang, den Frauen geschehen soll: dass sie zum Objekt gemacht werden“ (S.111). Sie schreibt die Erzählung zu Beginn der 1980er, den Zeiten der Nachrüstung, der Zuspitzung des kalten Krieges vor der Implosion des Realsozialismus - die sie, wie alle Anderen, nicht absieht, auf deren mögliche Selbstzerstörung ihre Erzählung aber sehr wohl als Parabel für die Gegenwart zielt. Das Troja, das ihr „vor Augen steht, ist – viel eher als eine rückgewandte Beschreibung – ein Modell für eine Art von Utopie“, schreibt sie in der zweiten der fünf Vorlesungen zu dieser Erzählung.

Später - erst in den „Essays, Gesprächen und Reden“ von 1987-2000 und dann im größeren zeitlichen Abstand in ihrem 2009 erschienen Roman „Die Stadt der Engel“ wird sie die Implosion des Realsozialismus und ihre Folgen für ein kritisches Nachdenken über die je eigene Zeit in sehr großer Ehrlichkeit gegen sich selbst reflektieren. Dabei nimmt sie unsere Wirklichkeit am Beginn des Epochenbruchs zu Beginn der 1980er Jahre als eine Zeit wahr, in der „die atomare Gefahr uns an die Grenze der Vernichtung gebracht hat“ (S. 113) – eine Zeit, die vorläufiger Zielpunkt einer männlichen Kultur ist, zu der Frauen „über Jahrtausende hin offiziell und direkt so gut wie nichts beitragen durften (...), eine entsetzliche, beschämende und skandalöse Tatsache für Frauen (... und) diejenige Schwachstelle der Kultur, aus der heraus sie selbstzerstörerisch wird, nämlich ihre Unfähigkeit zur Reife“ (S.147). Wenn heute Ernst Ulrich von Weizsäcker in dem Buch „Faktor V“ als Bedingung zur Bewältigung der ökologischen Krise das Erreichen eines reiferen zivilisatorischen Modells fordert, ist man geneigt, das als eine korrespondierende Reflexion aus einem wissenschaftlichen Diskurs zu lesen.

Es ist ein weiterer Zufall - oder eben doch nicht, weil ich seit Jahr und Tag mich daran abarbeite, Bilanzierungen meiner eigenen Lebensarbeit zu versuchen -, dass ich fast parallel zu

Christa Wolfs Roman von 2009 die von Wolfgang Abelshäuser geschriebene Biographie Hans Matthöfers lese. In dieser überzeugend und dicht aufbereiteten Zeitgeschichte nehme ich zuallererst wichtige Wegmarken meiner eigenen Geschichte wahr. Es sind einzelne Personen, die – über unzählige, unmerkliche Verknüpfungen – durch ihr Handeln ganz wesentlich die Bedingungen gesetzt haben, unter denen ich mein eigenes wissenschaftliches und partiell politisches Handeln begonnen und verfolgt habe; und es sind in der Tat nur Männer, die dies Wegmarken für mein eigenes Handeln gesetzt haben. In der von Wolfgang Abelshäuser verfassten Biographie tauchen auf den ersten 300 Seiten, abgesehen von einigen kurzen Bemerkungen zu Matthöfers Eltern, also auch zu seiner Mutter, nur dessen spätere Frau und deren jüngere Schwester cursorisch auf. Die Welt der Gewerkschaften und der Politik um die es hier wesentlich geht, ist ausweislich dieser Biographie bis über die 1970er Jahre hinaus eine durch und durch männlich geprägte und bestimmte Welt. Und es ist die Starrheit oder Schwerkraft, wie Abelshäuser schreibt, der institutionellen Strukturen, an denen sich der Eigensinn der in ihr politisch Handelnden immer wieder bricht. Es ist die Dynamik gesellschaftlicher Entwicklung, kapitalistischer Ökonomie, der dieser Hans Matthöfer – „nach dem Wirtschaftswunder“, so der Titel des Buches - immer wieder hinterher läuft. Es sind die festgehaltenen Träume, die ihn politikfähig machen – und die Widerstände und Dynamiken, die ihn immer wieder scheitern lassen, partiell oder eher in der Hauptsache. „Traum- und Wirklichkeit“ lautet die letzte Zwischenüberschrift im Epilog des Buches. Und dann, bei etwas längerem Nachdenken merke ich plötzlich: unter dem radikal feministischen Blickwinkel, den C. Wolf eröffnet, wird einer, wie Matthöfer – jedenfalls in den ersten Etappen seiner Entwicklung als Gewerkschafter und Politiker, ehe die Zwänge der Strukturen zu sehr einengen und festzulegen drohen, in denen er sich behaupten muss und in der Hoffnung handelt, aus ihnen heraus doch immer wieder Impulse für Veränderungen setzen zu können - tatsächlich eine Verkörperung oder ein Ausdruck der Figur des Aeneas, wie sie vor dem inneren Auge der Autorin bei der Gewinnung von „Reiseeindrücken“ und der „Sammlung von Wirklichkeitsmaterial“ entsteht, „Fix und fertig (...), und Cassandra hatte ihn gekannt. Nur gekannt? Was an ihm mochte sie tiefer berührt haben? Zartsinn, gepaart mit Kraft? Also Übertragung eines gegenwärtigen Wunschbildes auf eine mythologische Figur, die so nicht gewesen sein kann? Gewiss. Was denn sonst.“ (S. 62) Sie sieht diese Figur ihrer Erzählung in der Erscheinung eines griechischen Partisanen verkörpert: „Ausdruck der nicht aufgebenden Verlierer, die wissen: sie werden immer wieder verlieren, immer wieder nicht aufgeben, und das ist kein Zufall, kein Versehen oder Unglücksfall, sondern: so ist es gemeint. Was doch immer keiner glauben will (...) und das war der furchtbarste, der eigentliche Jammer, und es war das höchste Entzücken. Aeneas“ (S. 62). Das Schlusskapitel bei Abelshäuser endet damit, dass Matthöfer – in diesem Sinne eben auch eine Verkörperung des nicht aufgebenden Verlierers - sich im persönlichen Rückblick auf seine politische Lebensarbeit mit

der „Aporie von Politik konfrontiert“ sieht (S.672), und der aus Sicht seines Biographen „die Illusion (brauchte), sein Ziel auf lange Sicht auf Umwegen doch noch zu erreichen, um überhaupt politikfähig zu bleiben“ (S.681).

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

Ich lese alles dies gegen Ende meiner Erwerbs-Berufsbiographie mit ihren, anfänglichen starken, politischen Überformungen, von denen der immer gewollte politische Rückbezug im Bewusstsein der Grenzen wissenschaftlicher Arbeit im Hinblick auf politisches Handeln blieb – und im Blick zurück auf viele Misserfolge; aber ich sollte mich hüten vor zu raschen Rückbezügen auf mich selbst. Ich stehe eben nicht für diesen Typus des Handelnden, wie ich seit einer kurzen Phase der Selbsttäuschung in meiner Biographie gut weiß. Ich war, und bin immer noch, ein leidlich guter wissenschaftlicher Beobachter, vielleicht immer noch mit Chancen für literarische Verarbeitungen der Wirklichkeit – von der Christa Wolf irgendwo einmal geschrieben hat, er sichere den unverstelltesten Zugang auf sie. Ich versuche mich eher, wenn ich meine Arbeiten der letzten 10 Jahre betrachte, an einer neuen literarischen

Widerständigkeit, vielleicht auch Ästhetik, als an weiteren wissenschaftlichen Analysen, auch wenn ich an denen immer wieder verbissen gearbeitet habe. Das war halt mein Brotberuf. Jedenfalls arbeite ich in den letzten Jahren an diesen literarischen Versuchen mit mehr Herzblut. Und wonach ich mich sehne, das sind die Spielräume zwischen Phasen harter Arbeit, die Spielräume zur dichten, aber zugleich entspannten Reflexion und Regeneration, die Spielräume zum „verdichten“ – ich liebe die kurzen Einsamkeiten mit mir selbst, aber ich sehe auch hier die Kritik der Christa Wolf am „Nur mit Gedanken Umgang haben und allein/nichts liebes kennen und nichts Liebes tun?/Muss einer denken? Wird er nicht vermisst?“ Ingeborg Bachmanns Gedicht „Erklär mir, Liebe“, über das C. Wolf u. a. in ihrer vierten Vorlesung reflektiert – durchdachter Übergang, nachdem sie am Ende der dritten Vorlesung mit Max Frisch über die einzigartige Lage zeitgenössischer Autoren nachgedacht hat, vielleicht als erste nicht mehr für Nachgeborene zu schreiben -, gibt mir jedenfalls neuen Anlass, demnächst vielleicht über die Bachmann auf Lyrik zurückzukommen.

Wie schon betont, führt die radikal feministische Kritik an unserer heutigen, durch drei Jahrtausende patriarchaler Herrschaft geprägten Welt zum kritischen Kern der Erzählung. Deren erklärtes Ziel ist es zugleich, „eine alternative Schreibweise zur herrschenden Ästhetik zu entwickeln.“ Mit Reisebericht, Arbeitstagebuch, Brief und fiktivem inneren Monolog wählt die Autorin „vier „verschiedene subjektive Formen“ des Erzählens und prüft deren Eignung.“ Die Ästhetik hinter der angestrebten Gleichgerichtetheit von Form und Inhalt ist eine „der Identifikation und Empathie. Ihren alternativen Charakter bezieht sie aus der radikalen Frontstellung gegenüber der herrschenden Ästhetik, die nach Wolfs Überzeugung auf der Grundlage des Objektivierens und der Gewaltausübung beruht“ (Nachwort, S. 419).

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

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

Muss einer denken? Wird er nicht vermisst?
Du sagst: es zählt ein anderer Geist auf ihn
Erklär mir nichts. Ich seh den Salamander
Durch jedes Feuer gehen.

Kein Schauer jagt ihn, und es schmerzt ihn nichts.

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

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

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

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

Das ist sehr schön interpretiert; und der Leser merkt: wir treffen auch hier wieder in der Sphäre von Poesie und Literatur auf die Sehnsucht des Aufgehens im Anderen: „Du bist ich, ich bin er.“ Und dennoch hätte ich Einwände: Die Naturbilder in dem Gedicht der Bachmann, die ich hier nicht zitiert habe, stehen für eine Imagination von Liebe, Glück und Ungeschiedensein, für Vorstellungen, für die auch Rainer Maria Rilke in seinen Gedichten oft sehr schöne Bilder gefunden hat. Aber Natur ist nicht glücklich – was Rilke in einem seiner Gedichte behauptet - und Liebe ist eine soziale Konstruktion aus der Menschenwelt. Das Du, an das das Gedicht sich richtet, ist wohl zunächst das männliche Denken mit seinen abstrakten Kopfgeburten, das sich von den wirklichen Geburten, ihrer Erdschwere, dem wirklichen Leben allzu gerne löst, abhebt. Es ginge um ein Denken, das sorgend, manchmal zart umginge mit dem Konkreten der Erdnatur, weiß worauf seine Abstraktionen und Objektivierungen immer rückbezogen sind und mit dem Sozialen, auflagernd auf der menschlichen Natur,

sorgend, freundlich (Brecht) und manchmal liebend umzugehen wüsste. Unsere kurze Zeit, deren Endlichkeit uns manchmal schaudern macht, sie ließe sich so leben in den Unbestimmt- und Unbegriffenheiten unseres sozialen Lebens auf den „Stufen des Organischen“, die immer bleiben werden. Kein zurücksehnen in selbstgemachte falsche Bilder von Natur, vielmehr ein nach vorne sehnen in Soziales, das erst herzustellen ist, wäre das, worauf Denken und Fühlen sich zu richten hätten.

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

Für Christa Wolf ist Ihrer Cassandra, der Seherin, als deren innerer Monolog uns die gesamte Erzählung begegnet, klar, wie diese Geschichte, die mit der Ilias beginnt, weitergehen wird; und für Cassandra gibt es zu deren historischer Zeit keinen Ausweg daraus. Sie fügt sich in die Rolle der Gefangenen des Agamemnon, hellstichtig dessen und den eigenen Tod vor Augen. So heißt es in der Erzählung selbst in ihrem inneren Dialog:

„Siehst du, Aineias, das hab ich gemeint: die Wiederholung. Die ich nicht mehr will. Der du dich ausgeliefert hast. Sag ich denen, ich weiß nichts, werden sie mir nicht glauben. Sag ich, was ich vorausseh, wie es jeder könnte, bringen sie mich um. Das wär das Schlimmste nicht, doch ihre eigene Königin würde sie dafür strafen. Oder habe ich hier, anders als zuletzt in Troja, keine Überwacher. Sollte ich der Gefangenschaft frei sein, mich zu äußern. Liebe Feinde. Wer bin ich, dass ich in euch nur die Sieger, nicht auch die, die leben werden, seh. Die leben müssen, damit, was wir Leben nennen, weitergeht. Diese armen Sieger müssen für alle, die sie getötet haben, weiterleben.“ (360)

Dass ihr selbst so zu dieser Zeit, zu der der Frau die Rolle eines Subjekts von Geschichte genommen wird individuell allein der Ausweg bleibt zu sterben, ist ihr in dem erzählten inneren Dialog früh klar, nämlich in dem Moment in dem sie sich entscheidet, nicht mit Aineias gemeinsam aus dem brennenden Troja zu fliehen.

„Dass es so schwer sein würde, hab ich nicht gewusst, auch wenn mich einmal das Entsetzen packte, dass wir spurlos vergehn, Marine, Aineias, ich. Ich sagte es ihm. Er schwieg. Dass er keinen Trost wusste, tröstete mich. Er hat mir, als wir uns zum letzten Mal sahen, seinen Ring mitgeben wollen, diesen Schlangenring. Ich verneinte mit den Augen. Er warf ihn von der Klippe in das Meer. Der Bogen, den er blitzend in der Sonne beschrieb, ist mir ins Herz gebrannt. So wichtiges wird nie ein Mensch von uns erfahren. Die Täfelchen der Schreiber, die in Trojas Feuer härteten, überliefern die Buchführung des Palastes, Getreide, Krüge, Waffen, Gefangene. Für Schmerz, Glück, Liebe gibt es keine Zeichen. Das kommt mir wie ein ausgesuchtes Unglück vor“ (S. 315).

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

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

Gesehen hat sie sich in den drei Jahrzehnten ihrer schriftstellerischen Tätigkeit als eine, die diesem Staat, seinen Herrschaftsverhältnissen gegenüber zunehmend kritisch geworden ist. Die historischen Punkte, an denen sich erste Irritationen und dann langsam diese Distanzierung entwickelten, werden sämtlich genannt: der 17. Juni, der XX. Parteitag der KPDSU nach Stalins Tod, Die „Säuberungen“ nach der ungarischen Revolution 1956 (Janka, Merker, Harich letzterer wird, wenn ich richtig erinnere, namentlich nicht genannt), das rasche Ende des Tauwetters nach Ulbricht um die Mitte der 1960er Jahre, als der „Bitterfelder Weg“ nicht weiter begangen werden kann und dann Prag, als der letzte Anlauf zu einem Sozialismus mit

demokratischem Antlitz von Panzern niedgerollt wird, schließlich die Ausbürgerung Wolf Biermanns 1977. Sie nähert sich ihren damit verknüpften persönlichen Erinnerungen wie in konzentrischen Kreisen: „Du bist dabei gewesen. Du hast es überlebt. Es hat dich nicht kaputtgemacht. Du kannst davon berichten“ (S. 214) Das ist der eine Blickwinkel. Aber sie kämpft gleichzeitig als Schriftstellerin beständig mit sich selbst. Und dieser Kampf ist hart. Muss sie sich doch der Einsicht stellen, dass sie nicht nur zunehmend verfolgte dieses Staates war, sondern zu Beginn – ehe sie als professionelle Schriftstellerin die Rolle der, zunehmend kritischen Beobachterin einnehmen konnte - auch Täterin. In den Kellern der Stasi gibt es nicht nur die umfänglichen Opferakten von ihr. Ganz am Anfang ihrer Biographie steht auch ein peripheres Ereignis, das in einer schmalen Täterakte festgehalten ist; ein Ereignis, das sie längst vergessen hatte, das nun von der Presse begierig ausgeschlachtet wird, obwohl genau besehen nichts auszuschlachten ist, das aber die kritische Beobachterin doch quält. Sie ist als solche doch handelnd verwoben mit der Geschichte anderer Täter. Was hat sie noch vergessen? Hält vor ihr selbst die eigene kritische Distanz zu dem Geschehen stand, in dem sie doch auch handelte? Es geht also in dem Roman um diese Reflexion auf sich selbst, von der sie an einer Stelle schreibt:

„Nun ist ja schreiben ein Sich-Herarbeiten an jene Grenzlinie, die das innerste Geheimnis um sich zieht und die zu verletzen Selbstzerstörung bedeuten würde. Aber es ist auch der Versuch, die Grenzlinie für das wirklich innerste Geheimnis zu respektieren und die diesen Kern umgebenden, schwer einzugestehenden Tabus nach und nach vom Verdikt des Unausprechlichen zu befreien. Nicht Selbstzerstörung, sondern Selbsterlösung. Den unvermeidlichen Schmerz nicht fürchten.“ (S. 272)

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

Ein roter Faden der Erzählung, die aber eigentlich keinem Handlungsverlauf folgt, ist die Suche nach der Brieffreundin L. der verstorbenen Freundin Ruth der Erzählerin. Auch die lebt nicht mehr. Aber es geht um eine Spurensuche entlang des Dialogs zweier Frauen, die den sozialistisch-kommunistischen Traum des Jahrhunderts mit geträumt und an den Kämpfen zu seiner Verwirklichung teilgenommen haben, früh klarsichtig wurden, in den Kämpfen der

Männerwelt Randfiguren bleiben mussten, sie aber doch intensiv durchlebten und durchlitten – und auch den radikalen Pessimismus aufgeklärter Männer, so Ls. „Herr“, nicht teilen mochten. Dem gleichen Pessimismus – immer hat man Adornos negative Dialektik im Hinterkopf – begegnet die Erzählerin auch in der Gestalt Gutmans. Die kurzen Dialoge mit ihm durchziehen den gesamten Aufenthalt in der Stadt der Engel, im Exil. Er will am Ende doch sein Buch über den großen Philosophen schreiben, an dem er sich seit langem abarbeitet, den Philosophen, der begriffen hat, dass er ein geschlossenes philosophisches System nicht entwerfen kann – also auch keine negative Dialektik –, über den Peter Gutman deshalb auch so lange kein „abschließendes“ Buch schreiben wollte oder konnte, den Philosophen, der schließlich seinem Leben selbst ein Ende gesetzt hat. Es handelt sich bei diesem Philosophen um Ls „Herrn“, wie man im Verlauf der Erzählung erfährt.

Die Erzählung verknüpft unterschiedliche Ebenen:

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

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

- die Grenzen der Selbstfindung der Erzählerin – der blinde Fleck der Einzelnen (siehe obiges Zitat) wie auch der Gesellschaft (s. u.),
- die Begegnung der Realität des amerikanischen Kapitalismus, und die Wiederbegegnung mit eigenen Erfahrungen im Realsozialismus darin: die ideologische Verblendung im Alltag der Menschen,

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

Ich habe hier beide Bücher, deren Entstehung nahezu dreißig Jahre auseinander liegt, im Zusammenhang betrachtet, weil sich so im Hinblick auf den roten Faden der in diesen beiden letzten Essays reflektierten „Orientierungssuche“, also des Versuchs, den Abstand der Zeit als produktive Möglichkeit des Verstehens zu erkennen, bei denen sich aus meiner Sicht „Große Entwürfe als Sackgassen“ und „vorsichtige Schritte in schwierigem Gelände“ als anregend und hilfreich erweisen, zwei sehr wichtige Aspekte verknüpfen lassen. Das Cassandra-Projekt liefert mit den mir als Sozialwissenschaftler durchaus vertrauten Mitteln der Feldrecherche, weiter der Analyse und Deutung anderer Literatur und schließlich der Erzählung der Autorin einen Blick auf 3000 Jahre menschlicher – und eben männlich geprägter – Kulturgeschichte, ausgehend vom östlichen Mittelmeerraum, wo Orient und Oxident schon immer ihre Schnittstellen und gemeinsamen Entwicklungsursprünge hatten, einen Zugriff auf unsere soziale Evolution, den ich für erhellender halte als viele soziologische Analysen. Und er ist geschrieben im Hinblick auf eine aktuelle geschichtliche Entwicklungsphase, die die Autorin wohl auch unter dem Blickwinkel eines epochalen Umbruchs zu verstehen sucht. Sicherlich sind ihre Akzentsetzungen ganz andere als jene, die mich als empirischen Arbeitsforscher beschäftigt haben. Es geht um das erste große uns geschichtlich überlieferte Epos, das die seither immer wieder als Geschichte von Kriegen zu schreibende und beschriebene Geschichte unserer Zivilisation zum Gegenstand hat. Und es geht um deren radikale Kritik zum einen aus einer feministischen Perspektive, die ich, so scharf formuliert, sonst nirgends gefunden habe. Und schließlich geht es darum, diese Frage von Krieg und Frieden, an einem Punkt der seitherigen historischen Entwicklung zum Thema zu machen, an dem sozusagen auf der Hand liegt, dass diese lange Kette von Kriegen als „Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln“ an ihr Ende gelangt ist. Die Cassandra-Erzählung dient so zur Erhellung einer Sackgasse, an die wir gelangt sind, während gleichzeitig die letzte große Menschheitsutopie aus dem 19. Jahrhundert bereits deutlich erkennbar an ihr Ende gekommen ist – jedenfalls in der Form, in der aus ihr ein „Realsozialismus“ geworden ist, dem seine zur Ideologie verkommene Fortschrittsgewissheit unverbrüchlich wissenschaftlich ebenso garantiert schien wie darin die führende Rolle der Partei. Dies

wird dann in dem zweiten Roman in den Mittelpunkt eines bis an die Grenze des persönlich erträglichen selbstkritischen Nachdenkens über die Zukünfte getrieben, die wir uns in scheinbar aussichtsloser Lage noch eröffnen könnten. In beiden Hinsichten, und damit endet der rote Faden, sind wir so mit einer selbstkritischen Reflexion konfrontiert, die doch weit über die eher oberflächliche Behandlung unserer gegenwärtigen gesellschaftlichen Herausforderungen angesichts großer Risiken und vielleicht vor der Hand wenig zuversichtlich stimmender Chancen, hinausreichen, die uns gegenwärtig in vielen oberflächlicheren Veröffentlichungen unserer Zeit nahegebracht werden. Ich denke dabei etwa an die, an der verkauften Auflage gemessen, bemerkenswert erfolgreichen Bücher von David Richard Precht, mit denen ich mich an anderer Stelle in meinen Reflexionen über Möglichkeiten „politischer Subjektivierung“ heute auseinandergesetzt habe. Aber gleichwohl: die besonders große Resonanz, auf die diese Bücher stoßen, verweist doch darauf, dass gegenwärtig erhebliche gesellschaftliche Suchprozesse im Gange sind, die Hoffnung machen können. Um, Ermutigungen soll es auch in meinen abschließenden Gedichten gehen.

Ermutigungen. Sieben Gedichte

Suche

„Alter Mann“: spielerisch hast Du mir das zuerst gesagt,
vielleicht vor vier, fünf Jahren.

Ich fühlte mich noch in den besten Jahren,
damals. Und Du warst unreif, atklug, sehr begabt,
und zwischen uns, da spürte ich die Liebe.

Altern: das ist heute stets Begleiter meiner Reflexion.

D.h. ich trenne mich von Dingen meines Lebens,
die mir wichtig waren, selbstverständlich, Lohn.

Und ich suche und ich finde täglich Neues.

Und ich gewinne an Erfahrung,

dass alles klarer wird. Vergangenes und Neues
wird mir gegenwärtig, schafft Durchsichtigkeit
des Lebens auf die Dinge, die dem Leben wichtig sind.

Wir trennen uns von Teilen unseres Lebens,
und wir gewinnen doch dabei hinzu.

Sehr fremd mag Dir das alles klingen,
und doch wird's Dir nicht so ganz anders gehen.
Zwar gibt es große Unterschiede, denn Du suchst
und greifst nach Deinem eigenen, neuen Leben.

Die Welt liegt noch vor Dir,

scheinbar so unendlich ausgebreitet, nur für Dich.

Und Du willst nichts versäumen, freudetrunken
spürst Du alle Kraft der eigenen Jugend,
lebst und genießt die Welt zugreifend so, versunken
ganz im Hier und Jetzt.

Es gibt so, will mir scheinen,
 ein gewisses Maß an Rücksichtslosigkeit
 der Jugend, jungen Lebens
 im Gebrauch der immer neuen Welt.
 Und es gibt die Gefahr,

berauscht von ihr voranzuschreiten, selbstvergessen.

Das frühe Staunen über sie, es ist vergessen,
 und Reflexion auf sich und auf die Welt, die man
 nun endlich ganz gewinnen und genießen will,
 ist gar nicht selbstverständlich.

Um so weniger ist dies gegeben, wenn man
 Sein eigenes, neues Welterleben
 immer wieder rauschhaft sucht, die Härte
 dieser Welt bei sich verflucht und sich
 fort träumen will aus ihr.

So weit die Unterschiede, die gegeben sind,
 ganz unausweichlich, biographisch eben zwischen uns.

Du beginnst Dein eigenes Leben
 nun endlich ungebunden von den Zwängen
 deiner Eltern, welche schon entwerden.

Wenn Du in zwanzig Jahren dann einmal
 auf jene Hälfte blicken solltest, die Du so
 für Dich bewältigt, wie zu hoffen ist mit Anderen,
 gestaltet hast und nicht nur so dahingelebt –
 sind sie unwiederbringlich.

Dann werden das die zwanzig Jahre sein,
 die ich für mich, mit etwas Glück, aktiv noch leben konnte.

Dann wirst Du in der Mitte Deines Lebens stehen,
 während, mit Glück, die Eltern letzte Schritte gehen
 auf dem Weg ihrer „Entwirklichung“.

Trennungen sind unvermeidliche Konstanten unseres Strebens,
 und die der Kinder von den Eltern sind ein Teil davon.
 Wir verlassen den zuvor geteilten Raum des Lebens.
 Dies ist nie leicht und kann sehr schmerzlich sein,
 wenn es im Streit geschieht,

Sprachlosigkeit sich über solche Trennung legt,
 enttäuschte Hoffnungen und Liebe offen liegen,
 und wie unversorgte Wunden bluten, und wenn
 Verbitterung wie Schorf sich auf sie legt,
 während sie weiter schmerzen.

Im „Spiel“ des Lebens ist dann immer Liebe,
 die nicht gewürdigt, nicht erwidert scheint.
 Und was so bleibt, sind Bitterniss,
 sind wilde, kaum beherrschbare Gefühle
 von Verlassenheit.

Wir haben Welt. Dieses ist unser Vorrecht vor den Tieren.
 Doch dies geschieht nur, wenn wir sie uns anverwandeln.

Wir haben Welt nur dadurch, dass wir tun.
 Und unser Tun ist Arbeit. Die ist Mühe,
 doch sie allein schärft unsere Sinne,

für uns selbst, für Andere, für die Welt
 als unser Leben, als Erfahrungsraum
 von endlicher Unendlichkeit, aus der
 wir schöpfen und an die wir geben:
 Sinnhaftigkeit in allem unserem Tun.

Und dies allein ist wirklicher Genuss am Leben,
 der ohne Mühe keinem zugefallen ist.
 Und merken erst, ob wir dies alles fortgegeben,
 oder als Möglichkeit genutzt in unserem Leben,
 auf unserer Suche, ganz zum Schluss.

Es ist ausgeschlossen, dass sich einer zu den Widersprüchen seines Lebens als bloßer Beobachter verhalten kann. Er hätte es schon losgelassen. Wir müssen es aber führen. Und dies ist möglich, auch wenn wir erkannt haben, dass uns keine Offenbarung und keine Tradition sichere Ziele angeben könnten. Alles wirklich brauchbare besteht aus Aushilfen.

Kleine Ewigkeiten – fast ohne Hoffnung

Du sein, unter überfließenden Himmeln!
Wenn Rilke so seine Schöpfung durchweht,
lächelt der große B. B.

Doch überwältigt von ihr ist auch der frühe Freigeist,
der im Tanz von Molekülen Ewigkeiten träumt
und stets fragend bohrt.

Gleichgültig sind wir dem hinreißenden Weltraum,
und nichts ist gewaltiger als der Mensch
für den Menschen
in seiner Lebenswelt.

Was wir tun, ist fast ohne Hoffnung und dauert nie. Gut:
Wir haben das längst begriffen, geben es zu; und
finden uns nicht damit ab.

Schütterer Wölfe; Verantwortung tragend für das,
was sie tun – oder lassen, doch nie ohne Folgen davon
finden uns uneinsichtig.

Und wir, denen die Welt so erklärt wird, täglich auf's Neue
eingewickelt von Rotation und Betrug, scheuen wir wirklich
die Mühsal der Wahrheit?

Oder bringen wir auf
 genügend Wut und Geduld
 um den feinen tödlichen Staub
 in die Lungen der Macht zu blasen?
 Können wir abhelfen dem Mangel
 an Menschen, die es stumm tun
 das scheinbar vergebliche, und den Stein
 hinauf rollen unter Gelächter
 und voller Zorn.

Aber warum, verdammt, verteidigt er sie,
 die Wölfe, die im Rudel jagen,
 der selbst abseits steht,
 beobachtet,
 bemüht um Distanz,
 heilsichtig,
 seinen Stein hinauf rollend
 unter Gelächter
 und voller Zorn?

*„Ginge da ein Wind
 Könnte ich Segel stellen.
 Wäre da kein Segel
 Machte ich eines aus Stecken und Plane“*

*Berthold Brecht, Buckower Elegien
 Gesammelte Werke, Bd. 10, S. 1009*

Winds of Change ¹

„Widerstandslos, im großen und ganzen,
haben sie sich selbst verschluckt,
die siebziger Jahre“, schreibst du, und
„Utopien, gewiss aber wo?
Wir sehen sie nicht, wir fühlen sie nur,
wie das Messer im Rücken“.

Immerhin stellen sie an sich fest
Eine gewisse Beharrlichkeit,
„die Frösche von Bikini“.
Aber beharrlich ist am Ende nur
Die Vergänglichkeit, und immer
Schon da, die „Furie des Verschwindens“.

Der Ent-täuschungen sind viele, und
Nichts bleibt wie es ist, glücklicherweise.
Gar nichts mehr zu sagen, wäre falsch,
sagst du und widersprichst so,
beharrst auf Eigensinn und Handeln
desillusioniert, ohne Gewähr für Nachgeborene.

Wenn ich Dich so von neuem lese, heute,
dann merke ich: Gleich nach der Erfahrung
der ‚wilden Sechziger‘ schrieb es sich so.
Aber weil nichts bleibt wie es ist
Und wir Teil sind des lebendigen Feuers
denken wir nicht nur gern an sie zurück.

Denn sie liegt vor uns, die Zukunft.
Sie atmet immer neu die Hoffnung.
Der Angestellte bemerkt ihn gerade selbst,
seinen Jammer. Und ohne Gewähr
liegen von neuem im Streit
Einbildungskraft und fühllose Notwendigkeit.

¹ Kleine Reflexion zu Hans Magnus Enzensbergers „Furie des Verschwindens“

„Immer weniger Menschen haben die Möglichkeit, ihrem Leben über ihre Arbeit einen Zusammenhang zu geben. Es ist schwierig, zu verstehen, dass wir den Großteil unserer Zeit mit Arbeit verbringen, wir diese Arbeit aber auf kein langfristiges Ziel ausrichten können. Uns geht, wenn wir weder am Arbeitsplatz noch im privaten Bereich unsere Identität und Lebensgeschichte zu einer Erzählung bündeln können, die Autorenschaft unseres Lebens verloren.“

Richard Sennet

Der Arbeitskraftunternehmer

Sein Jahrhundert bricht nunmehr an,
 So sagen uns kluge Beobachter
 Des Wandels unserer industriellen Welt.
 Und dringend brauchen wir ihn sodann,
 seine Tugenden, mit Bedacht. Er
 ist es, der unseren Wirtschaftsstandort erhält.

Denn er denkt mit
 Und er zeigt Initiative,
 Ist anspruchsvoll, auch gegen sich,
 und wird niemals müde.
 Er organisiert sich im Team,
 verfolgt die vereinbarten Ziele
 Ist als Singel mit seinem PC intim,
 Und zum Glück gibt es von ihm so viele.

Als moderner Typus menschlicher Arbeitskraft
 Ist er es, der unsere Zukunft erschafft.
 Er ist's der den Mythos der Arbeit erhält,
 fortdauern lässt die arbeitszentrierte Welt.
 Er, männlich, der Arbeitswelt hingegeben,
 Die Sinn gibt, seine Zeit frisst, sein Leben.

Hernach denkt er nicht lange,
 zeigt kaum einmal Initiative,
 ist anspruchslos, grad gegen sich,
 ist oftmals auch viel zu müde.
 Sie organisiert zu Hause das Team,
 Müht sich noch um gemeinsame Ziele.
 Er als Singel mit seiner Arbeit Mühe
 Zehrt von der Substanz seiner Kleinfamilie.

Doch als Repräsentant dieses Typus von Arbeitskraft,
 Der teilautonom, selbstreflektiert Werte schafft,
 Der als männliche Form der Sorge die Arbeit
 Zugleich weiter heiligt wie eine letzte Wahrheit,
 Denkt und sucht er auch weiter, er ist doch der,
 der vielleicht auch einmal Dichter seines Lebens wär'.

Aber das denkt er nicht allein,
 Dies Bewusstsein ist ein „Dazwischensein“,
 Im Netz mit Anderen, da ließ' es sich finden,
 Zu anderen, neuen Sinnstiftungen verbinden.
 Der flexible Mensch fänd' sich am Ende neu,
 Ja womöglich würd' er etwas arbeitsscheu.
 Himmel, der Wirtschaftsstandort geriet in Gefahr,
 wenn er nachhaltig dächte, was noch nie so war!

Der Arbeitskraftunternehmer aus diesem Grunde
 Und zu unser aller Wohl in dieser Stunde
 Bleibt deshalb sehr sorgfältig eingebunden
 In Zielvorgaben, über die er nie selbst befunden,
 Scheinselbständig, teilautonom nur zu gewissem Grad,
 Fern von schnödem Interessenstreit, weiter laufend im Hamsterrad.

Und dann denkt er wieder mit,
 Und er zeigt Initiative,
 Ist anspruchsvoll, auch gegen sich,
 und wird niemals müde.
 Er organisiert sich im Team,
 verfolgt die vereinbarten Ziele
 Ist als Singel mit seinem PC intim,
 Und zum Glück gibt es von ihm so viele.

Bei unserer Arbeit – nicht bei uns – sorglos²

Unermüdlich erzeugen, beschaffen, *besorgen*
 wir die Dinge des täglichen Bedarfs.
 Eine überfließende Welt von Waren
 erdrückt uns Arbeitstiere beinah,
 Einigen luxurierender Konsum,
 den meisten ein unerfüllter Traum.

Danach *entsorgen* wir glitzernden Müll,
 dass dies sinnentleerte Getriebe nicht stockt.
 Was wir produzierten mit Bienenfleiß,
 hat nun die Gesellschaft am Hals,
 ist oft toxisch, gilt es rasch loszuwerden
 kostensparend und wo man's nicht sieht.

So *versorgen* wir uns und Andere.
 Schaffen stetig Neues heran,
 folgen den wechselnden Moden.
 Und so, up to date, ist sie verbraucht,
 die Zeit, die wir nutzen wollten
 für uns, füreinander, zum Leben.

Allzu selten *umsorgen* wir die,
 die uns einst aus Liebe umsorgt,
 und die heute mit uns leben, uns lieben.
 Und *vorsorgen* tun wir so kaum
 Auf eine unsichere Zukunft hin,
 die unser rastloser Alltag verzehrt.

Und für die, die bald verschlissen sind,
 „arbeitsbedingt vorgealtert“ sagt die Wissenschaft,
 wird *Fürsorge* besorgt - und schlecht bezahlt.
 Denn teuer sind uns die glitzernden Waren.
 Wahrhaftig wir sollten *besorgt sein* um uns,
uns sorgen um unsere „verkehrte“ Welt.

² Angeregt durch ein Referat von Cornelia Klinger auf der Tagung „Arbeit neu Denken“, Jena 8.-10.06. 2011

Aber so leben und arbeiten wir:
achtlos, *sorglos*, verschwenderisch;
vernutzen unsere doppelt reiche Natur,
besinnen uns kaum auf unser Tun,
streben im Leben nach abstraktem Genuss,
und sein Reichtum entgeht uns, da wir vergehn.

Zuversicht.³

Du sitzt da, ganz entspannt,
 und sehr lebendig
 erzählst deine, unsere Geschichte.
 als Geschichte von Kämpfen.
 Gelebtes Leben ist Kampf, immer.
 Und aus der Nacht des Jahrhunderts
 Fanden sie Richtung. Du berichtest
 von vielen Niederlagen und
 Neuanfängen, immer wieder.

Graues Haar, Altersflecken,
 und so lebendig leuchtet
 in deinen Augen Freundlichkeit.
 Auch wenn du von denen sprichst,
 die gegen dein Urteil standen,
 aus der Arbeiterbewegung kamen wie du
 ihre Institution gewordene Macht
 zum Ausdruck brachten - und verloren
 die Kraft aus ihren Wurzeln und Zielen.

Vor Büchern und Bildern sitzt du, und in
 deinen Worten erwachen Vergangenheiten,
 wird wieder lebendig, was einmal war.
 Im Einklang mit diesen Kämpfen der Zeit
 blickst du auf die, die erst kommen werden,
 gelassen, um scharf zu beobachten und
 teilzunehmen an ihnen, noch immer
 als Teil des lebendig formenden Feuers,
 enteigneter Arbeit und lebendiger Zeit

³ Zu Juri Hälkers Interview mit Jacob Moneta

Wieder am Anfang

Zunächst das: „Lob des Zweifels“.
 Nie ist sie abgeschlossen, deine Arbeit.
 Immer bleibt ein Mangel. Du spürst ihn
 Und du setzt von neuem an.

So bleibt Lebendigkeit in Allem.
 Nur so entfaltet weiter sich das Werk.
 Und es entflammt, was einzig zählt:
 das Feuer der lebend'gen Arbeit
 immer wieder.

Dann die Enttäuschung über Widerstände:
 An diesem Punkt, da hattest Du schon angesetzt:
 Einmal vor Jahren, später wieder, nun erneut,
 jedes mal besser, aber doch vergebens?

Du überzeugst die nicht, auf die du zielst.
 War deine Analyse immer noch zu schmal?
 Oder sind es der Andren eingefahr'ne Muster,
 ihre bequemen Wege ihre Denkfaulheit
 immer noch.

Schließlich die Arroganz institutioneller Macht:
 Findig sich anzupassen, blind sie zu sehen:
 verpasste Chancen, unterspülte Fundamente
 vom Strom der Zeit: „am Grunde der Moldau“
 die Steine.

Zuletzt der Syssiphos in uns, der glückliche:
 es geht um's tun. Was blieb dir sonst?
 Unfertig unsere Welt, unfertig auch wir selbst,
 die wir sind und uns nie haben, am Anfang stehen
 immer wieder.

Nachwort

Die drei Essays über Poesie, Philosophie und Politik entstanden in der ersten Jahreshälfte 2007. Sie stehen im Zentrum dieses Buches. Das zu einem Essay verarbeitete Beobachtungsprotokoll „Unter dem Brennglas“ schrieb ich ca. ein dreiviertel Jahr später unmittelbar nach der von mir beobachteten Demonstration der Beschäftigten von Nokia auf dem Riemker Markt. Die Kurzgeschichte „Schwarzes Land“ hatte ich Ende 2001 im Anschluss an eine Nilkreuzfahrt, zufällig zeitlich parallel zum beginnenden Afghanistan-Krieg, geschrieben. Die Entstehung der Gedichte, von denen der Band heute eingerahmt ist, verteilt sich, mit Ausnahme eines schon früher veröffentlichten Gedichts, über die Jahre seit 2005. Die drei Essays in der Mitte des Buches waren 2007/8 Ergebnis eines intensiven Selbstverständigungsprozesses. In ihm ging es nicht nur um ein ziemlich grundsätzliches Überdenken meiner damals gut vierunddreißigjährige Karriere als Wissenschaftler. Angesichts wachsender Akquisitionsschwierigkeiten und zunehmend als schwierig empfundener Auseinandersetzungen um Anerkennung als Wissenschaftler, zuletzt auch innerhalb des Instituts, an dem ich langjährig arbeitete, prüfte ich damals auch sehr ernsthaft, ob und wie ich diese Karriere weiter so fortsetzen konnte und wollte. Ich fragte mich zunehmend, ob den Herausforderungen der Zeit vielleicht nur noch mit literarischen Mitteln beizukommen sei – jedenfalls was mich anbelangte, wenn auch dann ganz sicher in dem Bewusstsein praktischer Folgenlosigkeit meiner theoretischen und dann eher künstlerischen Anstrengungen. Aber hinsichtlich der möglichen praktischen Folgen des von mir langjährig verfolgten Konzepts anwendungsorientierter arbeitsbezogener Forschung war ich damals eben auch erheblich verunsichert.

Aus den einzelnen Manuskripten formte sich wie von selbst ein Buch. Ich habe es 2009 verschiedenen Verlagen angeboten und mir dabei freundliche Absagen eingehandelt: Die Verknüpfung der drei Essays mit einer Kurzgeschichte, dem zu einem Essay verarbeiteten Beobachtungsprotokoll und das alles nochmals eingerahmt durch Lyrik, das sei eine verlegerische Herausforderung, die man mit einem neuen Autor nicht angehen wolle, oder: man sei beeindruckt, habe lange überlegt, mehrere Lektorate mit dem Manuskript befasst, am Ende dann aber doch entschieden, es nicht zu veröffentlichen. Ungefähr zeitgleich mit diesen Absagen ergab sich nach zuvor lange vergeblichen Akquise-Anstrengungen die Chance neuerlicher intensiver wissenschaftlicher Arbeit an einem empirischen Forschungsprojekt in der Tradition langjährig von mir verfolgter arbeits- und industriesoziologischer Konfliktforschung.

Die Arbeit an dem daraus entstandenen, 2010 nach einigen Reibungen mit dem damaligen Auftraggeber im Verlag „Westfälisches Dampfboot“ veröffentlichten, Buchmanuskript „Am Ende der Deutschland AG“ bot zugleich die Chance, Erträge langjähriger theoretischer Arbeit neu zu reflektieren und zu bündeln. Auch für die folgenden Jahre, noch über den Zeitpunkt der Beendigung meiner Erwerbsbiographie im Februar 2011 hinaus, war damit ein wichtiger Impuls für neuerliche wissenschaftliche Arbeiten ausgelöst. Literarische Interessen habe ich folgerichtig zurückgestellt. Philosophische Interessen gewannen hingegen im Kontext weiterer soziologischer Analysen zur Demokratisierung der Arbeit und neuer Wirtschaftsdemokratie mit einer weiteren Buchveröffentlichung im Jahre 2010 einen systematischeren Stellenwert. Die drei Essays, die den Kern der hier vorgelegten Veröffentlichung ausmachen, vor allem natürlich die über Philosophie und Politik, waren dafür eine Basis, von der ich im Weiteren ausgehen konnte. Mit einer inzwischen fertiggestellten, auch persönlichen, Bilanzierung von 38 Berufsjahren im Feld anwendungsorientierter arbeitswissenschaftlicher Forschung, die 2013, wiederum im Verlag Westfälisches Dampfboot erscheint, habe ich diese Arbeiten vorläufig abgeschlossen.

Das 2009 liegengebliebene Manuskript zu diesem Buch gewann danach für mich neues Interesse – dies umso mehr, nachdem sich zwei kleinere neue Projektideen zu den Themenfeldern Zukunft der Arbeit sowie Zukunft des Sozialstaats im Sommer 2012 zerschlugen, als der dafür von mir in Aussicht genommene, der Sache nach der „geborene“, potentielle Projektförderer erkennbar keinerlei Interesse daran zeigte, mich noch einmal als Projektnehmer zu fördern. Nach neuerlicher Durchsicht erschien mir das Manuskript immer noch als veröffentlichungswert. Die arbeits- und gesellschaftspolitischen Perspektiven waren seit Ausbruch der Weltfinanzkrise weithin unverändert beunruhigend geblieben. Die Einleitung zu dem Buchmanuskript war also immer noch aktuell genug und bedurfte nur geringer redaktioneller Änderungen. Weite Teile der in das Manuskript aufgenommenen Texte konnte ich unverändert belassen. Die beiden Blöcke von ursprünglich sechs einrahmenden Gedichten habe ich ein wenig verändert und erweitert. Der Text „Unter dem Brennglas“ blieb unverändert. Bei den drei Essays im Kern des Buchmanuskripts sah ich mich nur ganz wenigen redaktionellen Veränderungen veranlasst. Lediglich der Essay ‚Schwarzes Land‘ bedurfte inhaltlicher Erweiterungen. Man kann heute nicht mehr über eine Begegnung mit Ägypten, seiner Gegenwart und Geschichte, schreiben, ohne die jüngsten Erfahrungen des Arabischen Frühlings wenigstens in Ansätzen zu reflektieren.

Zwei Texte habe ich schließlich neu aufgenommen. Der Essay „Es ist etwas nicht im Lot“ entstand anlässlich der enormen öffentlichen Resonanz auf die Selbsttötung des Bundesliga-Torwarts Robert Enke. Hatte mich dieser berührt, weil ich meine eigenen Erfahrungen mit

einer schweren Depression gemacht habe - deren Verarbeitung mich im Übrigen ganz wesentlich zu meinen literarischen Arbeiten seit Ende der 1990er Jahre angetrieben hat – so gaben die öffentlichen Resonanzen darauf mir den Anlass dazu, mich neu mit sportsoziologischen Überlegungen von Hellmuth Plessner auseinanderzusetzen. Die eher hilflose öffentliche Resonanz auf ein tragisches Ereignis bot die Möglichkeit unter einem anderen Blickwinkel, als in dem voranstehenden Essay Pathologien unserer Gesellschaft auszuleuchten. Die kurzen, eng mit einander verschränkten Essays zu Crista Wolfs Cassandra-Projekt und zu ihrem letzten Roman „Stadt der Engel“ gaben mir schließlich die Möglichkeit, meinen Versuch, mit Hans Georg Gadamer mittels der Kurzgeschichte „Schwarzes Land“ den „Abstand der Zeit als produktive Möglichkeit des Verstehens zu erkennen“ über Wolfs Cassandra-Erzählung ein weiteres Mal zu unternehmen, um dann mit ihrem letzten Roman illusions-. Aber nicht Hoffnungslos in unserer Gegenwart anzukommen.

Der nun endredaktionell von neuem fertiggestellte Band markiert für mich zum Zeitpunkt seines Erscheinens im Jahre 2013 so etwas wie eine Weggabelung: Mehrere Jahrzehnte immer wieder neu ansetzender empirischer Arbeitsforschung, stets begleitet von grundlagentheoretischen Arbeiten zu ihrer besseren Fundierung, liegen hinter mir. Sie fanden ihren Abschluss in einer weiteren systematischen Anstrengung, die theoretischen Grundlagen für solche Arbeit noch einmal im Blick nach vorne zu prüfen, dabei auch „spontane“ Philosophien, die im Hintergrund dieser Arbeiten für mich bedeutsam gewesen sind systematisch und unter Berücksichtigung älterer wie aktueller philosophischer Diskurse zu reflektieren und von dem so gefestigten theoretischen Boden aus zugleich die Erträge meiner langjährigen empirischen Arbeiten zu bilanzieren. Zugleich ergaben sich neue Spielräume für eher literarische Interessen, die ich in den vergangenen Jahrzehnten immer wieder zurückgestellt habe. Die abschließend in diesen Band neu aufgenommenen Essays zu Christa Wolf machen diese in mir widerstreitenden Zugriffe ja deutlich sichtbar. Ob ich von der von mir so bezeichneten Weggabelung aus tatsächlich zu zukünftig vermehrter literarischer Textproduktion übergehen werde, ist offen. Man muss ja nicht mit allen Neigungen, und vielleicht auch Begabungen, die man hat, auf öffentliche Anerkennung drängen. Jedenfalls wird es für mich auch in Zukunft besonders wichtig sein, praktisch in arbeitspolitischen Arbeitszusammenhängen, wie etwa dem Forum neue Politik der Arbeit (vgl. www.FNPA.de) weiter mitzuarbeiten. Praktische Stellungnahmen im Rahmen der dort behandelten Themen bieten sich für mich ja vor dem Hintergrund meiner in vier Jahrzehnten erarbeiteten Professionalität an. Philosophische und literarische Reflexionen, wie ich sie hier vorlege, sind und bleiben da eher begleitende Anstrengungen. Sie mögen freilich, im Sinne einer Formulierung von Helmuth Plessner anzeigen, dass für den Geisteswissenschaftler in der Tat „der volle Einsatz seiner Person mit allen

ihren Resonanzflächen gefordert“ ist, die er „spielen lassen“ muss, „damit das Material“, an dem er sich abarbeitet, „erscheint, damit er es sieht.“

Ausgewählte Literatur zu den Essays:

- Abelshauser, W. (2009): Nach dem Wirtschaftswunder. Der Gewerkschafter, Politiker und Unternehmer Hans Matthöfer, Bonn
- Agamben, G. (2002): Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt am Main
- Arendt, H. (1967): Vita Activa oder vom Tätigen Leben, München
- Arendt, H. (1974): Über die Revolution, München und Zürich
- Arendt, H. (1993): Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass, Hg. von U. Ludz, München und Zürich
- Brandt, R. (2002): „Zustand und Zukunft der Geisteswissenschaften“, Phillips-Universität Marburg, Abschiedsvorlesung am 27. Juni 2002 (<http://web.uni.marburgt.de/kant/webseiten/br-abs2.htm>)
- Bauman, Z. (1999): Die Krise der Politik. Fluch und Chance einer neuen Öffentlichkeit, Hamburg
- Bauman, Z. (2003): Die flüchtige Moderne, Frankfurt am Main
- Biesecker, A. (2004). Arbeit und Ökologie. Thesen, in: Scholz, D.; Glawe, H.; Martens, H.; Paust-Lassen, P.; Peter, G.; Wolf, F.O. (2004) (Hg.): Arbeit in der neuen Zeit. Regulierung der Ökonomie, Gestaltung der Technik, Politik der Arbeit. Ein Tagungsband, S. 46-59
- Bloch, E. (1970): Tübinger Einleitung in die Philosophie (Gesamtausgabe Bd. 13), Frankfurt
- Borsiò, V.; Lisko, V.; Witte, B. (Hg.): Politics and Messianism: Kabbalah, Benjamin , Agamben, Würzburg
- Bourdieu, P. (1997): Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft, Konstanz
- Castel, R. (2000): Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit, Konstanz
- Dürr, H.P.; Dahm, D.; Lippe, R. P. (2005): Potsdamer Manifest 2005, München
- Elias, N. (1985): Humana conditio. Beobachtungen zur Entwicklung der Menschheit am 40. Jahrestag eines Kriegsendes (8. Mai 1945), Frankfurt am Main
- Enzensberger, M. (1994): Diderots Schatten, Frankfurt am Main
- Fach, W. (2008): Das Verschwinden der Politik, Frankfurt am Main
- Fischer, J. (2008): Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts, Freiburg
- Foucault, M (1974): Die Ordnung des Diskurses, München
- Goetz, A. (2004): Wissen, Wert und Kapital. Zur Kritik der Wissensökonomie, Zürich
- Grass, J. (1979): Das Treffen in Telgte. Eine Erzählung, Darmstadt/Neuwied
- Habermas, J., (1988/1985): Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt
- Heine, H. (1834/1971): Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, in: Heinrich Heine: Beiträge zur deutschen Ideologie, Frankfurt-Berlin-Wien
- Heintze, C. (2008) Der aufhaltbare Abstieg in die polarisierte Ungleichheitsgesellschaft. Deutsche (Staats-) Anorexia und die skandinavische Alternative“, Heft 120 der Pankower Vorträge, Berlin,

http://www.axelstroost.de/article/2622.cornelia_heintze_der_aufhaltbare_abstieg_in_die_ungleichheitsgesellschaft.html.

- Husserl, E. (1962): Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana Bd. VI, 2. Auflage, Den Haag
- Kambartel, F. (1994): Arbeit und Praxis, in: Honneth, A. (Hg.): Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie, Frankfurt am Main; S. 123-139
- Koeppen, W. (1990): Angst, in: Erzählende Prosa, in: ders.: Gesammelte Werke; Bd. 3, 233-246
- Koeppen, W. (1990): Zola und die Moderne, in: ders.: Gesammelte Werke Bd.6, S. 129-139
- Kreibich, R. (1896): Die Wissenschaftsgesellschaft. Von Galilei zur High-Tech-Revolution, Frankfurt am Main
- Kurzweil R. (1999): Homo s@piens. Leben im 21. Jahrhundert. Was bleibt vom Menschen? Köln
- Lepape, P. (1994): Denis Diderot. Eine Biographie, Frankfurt am Main
- Manow, P. (2008): Im Schatten des Königs. Die politische Anatomie demokratischer Repräsentation, Frankfurt am Main
- Martens, H. (2013) Anschlussfähigkeit oder politische Subjektivierung. Zur grundlagentheoretischen Fundierung anwendungsorientierter Forschung für gesellschaftliche (Um)gestaltung. Eine auch persönliche Bilanz, Münster (im Erscheinen)
- Mayer, H. (1989): Das unglückliche Bewußtsein. Zur deutschen Literaturgeschichte von Lessing bis Heine, Frankfurt am Main
- Mouffe, C. (2007): Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, Frankfurt am Main
- Negt, O.; Kluge, A. (1981): Geschichte und Eigensinn, Frankfurt am Main
- Peter, G.; Wolf, F.O. (unter Mitarbeit von P. Paust Lassen und A. Peter) (2008): Welt ist Arbeit. Im Kampf um eine neue Ordnung, Münster
- Plessner, H. (1983): Mit anderen Augen, in: Gesammelte Schriften VIII, Frankfurt am Main, S. 88ff
- Plessner H. (1985) Die Funktion des Sports in der industriellen Gesellschaft, in: ders. Gesammelte Schriften X . Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie, Frankfurt am Main,. S. 147ff
- Precht, R.D. (2007): Wer bin ich, und wenn ja, wie viele? München.
- Ranciere, J. (2002): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Frankfurt am Main
- Rawls, J. (1975): Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main
- Rehberg, K.-S. (1994): Institutionen als symbolische Ordnungen. Leitfragen und Grundkategorien zur Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen, in: Göhler, G. (Hg.): Die Eigenart politischer Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie, Baden-Baden, S. 47 – 84
- Sczymborska, W. (1996): Der Dichter und die Welt, Rede aus Anlass der Verleihung des Literaturnobelpreises, in: Dies. (1997): Die Gedichte, Frankfurt am Main, S. 7 ff
- Safranski, R. (1987): Schopenhauer oder die wilden Jahre der deutschen Philosophie. Eine Biographie, München-Wien
- Safranski, R. (1999): Das Böse oder das Drama der Freiheit, Frankfurt am Main
- Seitter, W. (2001): Politik der Wahrheit, in: Kleiner, M. S. (Hg.): Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken, Frankfurt/New York, S. 151- 169

- Sloterdijk, P. (1999) Regeln für den Menschenpark, Frankfurt am Main
- Wolf, F.O. (1983): Der Tod der Philosophen, in: Ders.: Umwege. Politische Theorie in der Krise des Marxismus, Hannover, S. 49-66
- Wolf, F. O. (2002): Radikale Philosophie. Philosophische Untersuchungen für Aufklärung und Befreiung, Münster

„Der sozialwissenschaftliche Beobachter hat immer mit Menschen zu tun, aber er muss doch aus sein auf ‚Überindividuelles‘, auf übergreifende Prozesse, Systemzusammenhänge, Strukturierungen, Objektivierungen. Dies sind die Maßstäbe der Zunft. Und Manche, die solche Maßstäbe definitionsmächtig setzen, klammern den konkreten Menschen schließlich völlig aus ihren Theoriegebäuden aus. Wer nicht nur professionell forschen, sondern seine Ergebnisse auch professionell ‚an den Mann oder die Frau bringen will, kann sich das nicht leisten. Er muss immer auch Arbeitsbündnisse mit konkreten Personen eingehen können. In ihnen handelt er neben seiner Wissenschaft in Feldern außerwissenschaftlicher Praxis. Dieses Handeln - die Erfahrungen die man dabei macht, mit Anderen und mit sich selbst – reflektiert man gewöhnlich vor allem im Blick auf den Erfolg: Bei der Lösung eines Problems, dem Transfer von Wissen usw. Und dieser Erfolg stellt sich bei weitem nicht immer ein. Das drängt dann bisweilen dazu, Perspektivwechsel zu versuchen und nicht nur aus einem sozialwissenschaftlichen, sondern auch aus einem literarischen oder philosophischen Blickwinkel die gleichen Gegenstände wissenschaftlichen Interesses auszuleuchten. Ich habe dazu in diesem Band vor allem die Form des Essays gewählt. Es ist aber auch möglich, die Perspektive wirklich umzukehren und die Analyseinstrumente auszutauschen. Ich jedenfalls fühle mich immer wieder dazu herausgefordert, die Menschen, die mir nahe stehen, denen ich begegne und die vom ausufernden Arbeitsalltag allzu leicht an den Rand gedrückt werden, ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken. Vor allem aber gilt das auch für das höchst subjektive eigene Erleben. Literarische Formen wie Lyrik und Kurzprosa scheinen mir geeignet, dieses Besondere, sonst kaum bedachte, auszudrücken – und in diesen Formen mag es dann wiederum gelingen, auch das Allgemeine des Selbstseins und Selbstwerdens von uns Menschen sichtbar zu machen.“ H.M.

Helmut Martens wurde 1948 in Hannover geboren, wo er aufwuchs und nach Abitur und abgebrochener Bundeswehrzeit Politikwissenschaften und Neuere Deutsche Literaturwissenschaften studierte. Seit 1973 lebt er mit seiner Frau und später seinen beiden Söhnen in Dortmund. Dort promovierte er und arbeitet im Bereich arbeitsbezogener Forschung und Beratung an einem der großen deutschen Institute sozialwissenschaftlicher Arbeitsforschung. Verknüpft mit dieser Erwerbsarbeit engagiert er sich in Wissenschaftler-Praktiker-Dialogen (www.forum-neue-politik-der-arbeit.de) gegen die heute immer noch vorherrschende, hilflose Anpassung an die ‚TINA-Politik‘ unserer Tage. In Bezug und Auseinandersetzung mit beidem, und seinem (Er)Leben darin schreibt er Gedichte und Prosatexte. Ein erster Lyrikband „Augenblicke- Lebenszeit“ erschien 2001 im Karin Fischer Verlag, Aachen, ein zweiter „Ich möchte Worte tanzen lassen“ im Selbstverlag. Die hier vorliegenden Essays, eingrahmt von Kurzprosa und Lyrik setzen diese Reflexionen fort.
