

Roland Benedikter (Hrsg.): Postmaterialismus, Bd. 2: Der Mensch, Passagen Verlag Wien, 2001, 116 Seiten, ISBN 3-85165-476-5, DM 35,20

Roland Benedikter (Hrsg.): Postmaterialismus, Band 3: Die Arbeit, Passagen Verlag Wien, 2001, 141 Seiten, ISBN 3-85165-478-1, DM 39,10

Beide Bände werden jeweils von einem "Überblick" des Herausgebers eröffnet. In Bd. 2 lesen wir: "Was mit dem Wort "Mensch" gemeint war, wird am Beginn des 21. Jahrhunderts unsicher, das dahinterliegende Wesen ein Objekt der Instabilität und der ambivalenten Verfügbarkeit" (S. 13). Bereits in diesem kurzen Satz spiegelt sich das in meiner Rezension von Bd. 1: "Einführung in das postmaterialistische Denken", angeführte Problem einer auch anderen, als in ihm selber gemeinten Ambivalenz. Wird in der Postmoderne nicht endgültig die Relation zwischen Bezeichnung und Bezeichnetem dynamisch transformiert, sodass beide Pole ihre scheinbare Unabhängigkeit aufgeben? Erkennen wir nicht insofern leichter, dass in früheren Zeiten die Behauptung eines unwandelbaren "Wesens" des Menschen immer auch "Propagandazwecken" (ebda.) diene?

Vielleicht gibt es kein "dahinterliegende(s) Wesen" mehr; dann könnte auch das mit ihm Bezeichnete nicht nur zum "Objekt der Instabilität" werden, sondern wandelte sich selber, aktiv-wollend, aus einer eher festen in eine flexibilisierte Struktur um. Das instabile Menschliche unterläge deswegen noch keiner "ambivalenten Verfügbarkeit". Man sieht also gleich zu Beginn sehr deutlich, wie in der Sprache Benediktters eigentlich zwei Weichenstellungen vorgenommen werden: zum einen rekuriert er auf ein Menschenbild, das einem spezifischen Strang der Moderne angehört, zum andern konfrontiert er dieses Bild und sein eigenes Denken in offener und unvoreingenommener Weise mit den in der Gegenwart vorgehenden psycho-sozialen Umstrukturierungen. Aus dieser Zweigleisigkeit entsteht die innere Spannung seiner Philosophie, die vielleicht unauflösbar ist, ohne deswegen unwahr zu werden.



Nach dieser kurzen Erinnerung an eine grundsätzliche Problematik des Postmaterialismus wende ich mich nun den spezifischen Themen des zweiten Bandes zu. "Rasch aufsteigende neue Wirtschaftszweige wie "Aufmerksamkeitsökonomie", "Begehrensdesign" und "Humankapitaloptimierung" – mindestens das letztere ist ein Ausdruck, dem ich mich schlichtweg verweigern möchte – wiesen "auf eine zunehmende *Anthropologisierung der Wirtschaft* hin", wie andererseits "umgekehrt das *Menschliche ökonomisiert*" wird (ebda.). Benedikter führt aus: "Das Subjekt soll gerade im Rahmen der neuen, avantgardistischen Wirtschaftszweige auf bislang ungekannte Weise in seinen innersten Kräften – wie der Aufmerksamkeit, dem Fühlen, dem Wollen und dem Urteilen – der ökonomischen Logik geöffnet und von ihr abhängiger gemacht werden. Aber zugleich müssen dabei diese innersten menschlichen Kräfte eben auch als die eigentlichen Produktivfaktoren anerkannt und also indirekt aufgewertet werden" (ebda.). Die "tiefe Ambivalenz" (S. 14), die aus diesen beiden Tendenzen resultiert, wird nach meinem Dafürhalten wiederum zu eindeutig, also nicht wirklich in sich selber ambivalent, einer "guten" und einer "schlechten" Entwicklungsmöglichkeit zugerechnet.

Wenn nun aber die "Verbindung von Wirtschaft und Anthropologie (...) *Menschenbilder* hervor(bringt)", die "eine zentrale Stellung in der Kultur" erlangen, dann ergibt sich nach Benedikter eine zentrale Frage: "Ist es denkbar, dass ein neues humanistisches Menschenbild intentional dem Handeln der Wirtschaft vorangeht, oder wird weiterhin das ökonomische Interesse von sich aus das Menschenbild "ergeben"?" (ebda.) Nichts scheint unabdingbarer als diese Frage – aber kaum etwas ist philosophisch verfänglicher als sie. Die Tradition, in der sie steht, beinhaltet eine große und gescheiterte Hoffnung des Materialismus und Idealismus oder eigentlich jeder Aufklärungsphilosophie, nämlich dass es dem Menschen gelinge, sich, als "Gattungswesen", wie man früher sagte, zum bewussten Subjekt seiner Geschichte zu machen. Wir wissen heute, dass alle diese Versuche in Terror und Diktatur endeten und billigen ihnen keinen Kredit mehr zu. Aber Benedikter erinnert daran, dass deswegen die Frage nach einer bewussten Gestaltung des ökonomischen Systems nicht einfach unterbleiben kann.

Die Ambivalenz, in der eine Philosophie der Ökonomie heute steht, ließe sich also vielleicht so formulieren: der Versuch einer Gesamtregulierung der Wirtschaft muss, weil er notwendig zu einem Desaster führt, aufgegeben werden, aber die faktische politisch-ökonomische Entwicklung schafft weiterhin Probleme, die sie selbst nicht lösen kann, und die es erforderlich machen, immer wieder über die gegenwärtige wirtschaftliche Struktur hinauszudenken. Konkret bedeutet das, die Philosophie kann es in einer Situation zunehmender Globalisierung nicht den Konzernen überlassen, Gesamtstrategien des technischen Fortschritts zu entwerfen, in denen etwa die Arbeitslosigkeit weiter Bevölkerungskreise miteinkalkuliert wird, aber sie kann darauf gerade nicht mehr mit Gegenmodellen, die das vorgebliche Bild eines harmonischen Zustandes beschreiben, reagieren.

Wendet man das eben Gesagte auf Benediktors Frage an, so ergibt sich, dass ihr Entweder–Oder in eine falsche Richtung führt und doch nicht einfach überwunden werden kann. Es wird, vermute ich, kein "neues humanistisches Menschenbild" geben, an dem sich die Gesellschaft, um ihre Produktions– und Konsumtionsweise zu bestimmen, orientieren wird – und das ist auch gut so, muss man mit einer gewissen Wehmut hinzufügen, wenn man die geschichtlichen Erfahrungen der letzten beiden Jahrhunderte nicht verdrängen will; dennoch dürfen wir vor einer Welt, in der der Terror, sowie die wohl nötige Gegenwehr gegen ihn in immer noch zunehmendem Maße Unbeteiligte treffen, nicht kapitulieren, sondern müssen die politisch–ökonomischen wie kulturellen Ursachen dieses Geschehens kritisch analysieren.

Lorenzo Ravagli hat den ersten Beitrag des Bandes verfasst. Der Beginn seiner Analyse lautet: "Das Charisma der kollektiven Mächte ist verloren gegangen. Die einzelnen Menschen wollen nicht mehr Teil eines Identität stiftenden kollektiven Ganzen sein, sondern den Sinn ihres Lebens durch eigenes Suchen finden (...)" (S. 19f). Hier ist ein Prozess skizziert, an dem wir alle teilnehmen. Die Veränderungen, die er bewirkt, sind weitreichend und beinhalten unter anderem auch, dass die Ideenstrukturen von Tradition und Moderne für uns keine Leitbildfunktion mehr haben.

Wenn also die heutigen Menschen sich nicht mehr ein für allemal in ideelle oder soziale Ganzheiten integrieren wollen, sondern sich "Identitäten aneignen und diese wieder abstreifen", dann "stehen (sie) über ihren einzelnen gesellschaftlichen, geistigen, partnerschaftlichen Identitäten. Sie erleben sich im Idealfall als souveräne Individuen im vorübergehenden Aneignen oder Hervorbringen von Identitäten" (S. 21). Dem wäre weiter nachzugehen. Halten wir hier nur fest, dass in den Aufbau unterschiedlicher Beziehungen von vornherein ein transitorisches Element eingeht. Im Kapitel *Fragmentierung der Lebensläufe* beschreibt Ravagli, wie weitgehend sich bereits unsere beruflichen und privaten Vorstellungen und Ziele verschoben haben.

Die *Postmaterialistische(n) Perspektiven* jedoch, die er aufzeigen möchte, orientieren sich zu umstandslos und unkritisch an den untergegangenen Ideen der Moderne. Wenn er etwa schreibt: "Die postmoderne Dekonstruktion des Ich schafft in Wahrheit die Möglichkeit für das Sakrament der Begegnung, das in dreifacher Bedeutung zu verstehen ist: als Begegnung des Einzelnen mit sich selbst, Begegnung mit dem Anderen und Begegnung mit dem, was beiden die Begegnung ermöglicht, das heißt, mit dem Höheren" (S. 36), so kann ich ihm nicht mehr folgen; nicht, weil er hier auf den frühen Rudolf Steiner zurückgreift, sondern weil ich dieser Vorstellung einer Wesensschicht, die sich in uns verbirgt und das eigentliche Agens der geschichtlichen Entwicklung sein soll, keinen Glauben mehr schenke. Mit ihr ist unlösbar verbunden (man belehre mich eines Besseren), dass es einen eindeutigen Zusammenhang von Ursprung und Ziel der menschlichen Entfaltung gebe. Von diesen Begriffen jedoch und ihrem Dreistufenmodell hat sich die Nachmoderne gerade emanzipiert.

Der fraglose Rückbezug auf Standards der Moderne führt bei Ravagli inhaltlich wie sprachlich zu Schablonisierungen: "Die repräsentative Demokratie, die in Wahrheit eine Partitokratie ist, die in Wahrheit eine Plutokratie ist, die in Wahrheit die Unterwerfung der abendländischen Zivilisation unter die Macht des Mammon ist" (S. 35), lautete seine Beschreibung, die eher aus den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts stammen könnte, der heutigen politischen Wirklichkeit. Das dichotomische Denken entwirft nach wie vor seine falschen Alternativen und mündet in schlecht poetisierte Prosa: "In welche Richtung sich die postmoderne Gesellschaft entwickeln wird: in Richtung einer Gesellschaft spielender Individuen oder in Richtung einer Gesellschaft, in der die Individuen von neuen allgemeinen Mächten unterworfen werden, ist derzeit noch offen (...). Wir leben in einer Zeit, in der die Furie des Verschwindens durch die Alleen der Geschichte rast und deren weiten Mantel zerreißt" (S. 37). Die ungewollte Komik dieses Bildes resultiert aus der großzügigen Metaphernverwendung (der weite Mantel der Alleen ...), und sie spiegelt meiner Ansicht nach eine Reflexion, die ihre eigenen Kriterien immer noch absolut setzt.

Roland Benedikter führt in: *Die Aufmerksamkeitsökonomie. Ein neuer Wirtschaftszweig* aus, was er im *Überblick* entworfen hat. In Amerika versuchen Unternehmer die Aufmerksamkeit der Konsumenten zu steuern und solchermaßen noch gezielter zu vermarkten, indem sie im Internet für das Anklicken von Werbeseiten einen gewissen Geldbetrag zahlen. Michael Goldhaber, ein Protagonist dieser Methode, zeichnet einen weiten Rahmen, um ihre Bedeutung hervorzuheben: "*In ihrer reinen Form kommt die neue Wirtschaftsform [der Aufmerksamkeitsökonomie] ohne jedes Geld aus, braucht keinen Markt oder etwas, was ihm entfernt ähnlich ist. Sie bringt einen ganz anderen Lebensstil mit sich, als es der routinegestützte, industrielle Lebensstil mit seinen Arbeitsplatz–Zuhause–, Arbeit–Freizeit– und Produktion–Konsumtion–Dichotomien war. Was künftig zählt, ist Aufmerksamkeit zu suchen, zu erhalten und mit ihr zu zahlen (d. h. Aufmerksamkeit zu zollen, Anm.R.B.)*" (S. 45).

Benedikter kommentiert: "Goldhaber zeigt, dass das Element der Aufmerksamkeit immer wichtiger wird, wenn der Prozess der Verbindung von Ware und Bedarf in der "immaterialisierten" Überflusgesellschaft zum neuen Kernbereich des Wirtschaftens avanciert" (S. 46). Benediktors Schlussfolgerung jedoch, dass die "bisherige manipulative Bedarfweckung auf der kollektiv–unbewussten Ebene (...) aber schon in absehbarer Zeit nicht mehr richtig funktionieren" (wird) (S. 47), sodass es nun darum gehen müsse, "einen Bedarf" "mit den aktiven, intentionalen Grundkräften des individuellen Ich zu verbinden" (ebda.), scheint sehr gewagt. Sie stützt sich auf eine von Georg Kühlewind und Rudolf Steiner stammende Analyse der menschlichen Aufmerksamkeit, derzufolge ein Gewahrwerden und Bewusstbleiben der sich ihren Gegenständen zuwendenden Aufmerksamkeit den eigentlichen "geistige(n) Grundimpuls der Aufklärung und der von ihr hervorgebrachten Moderne" (S. 53) ausmache. "Kann die Aufmerksamkeit sich selbst erfassen, jenseits ihrer offensiblen Funktionsweise im Alltagsbewusstsein? Ja. Der gesamte abendländische Kulturimpuls beruht auf dieser Annahme. *Wir können uns auf uns selbst besinnen, und zwar (...) – als höhere Form dieser Selbstbesinnung – auch in actu, während des Geschehens der Aufmerksamkeit. Das erlebende Denken kann sich selbst während des Erlebens selbst beobachten*" (S. 54).

Warum ist aber diese Selbstbeobachtung so wichtig? Führt sie nicht eher, wie häufig beschrieben wurde, zu einer Entfremdung von den eigenen Gefühlsschichten, in die nun Wille und Bewusstsein störend eingriffen? Im Bereich der Alltagsrealität träfe das zu, hier aber ist von etwas anderem die Rede. "Die Aufmerksamkeit ist (...) eine Form der Liebe", sagt Benedikter wiederum mit Rudolf Steiner und fährt fort, sie sei "Teil einer präzisen geistigen Erfahrung – der aktiven Ergreifung der freien Willenssubstanz des Selbst als "Ich bin", welche ihrerseits die autonome Ergreifung der Vorgänge der Welt ermöglicht" (S. 55). Was hier vor unseren Augen ersteht, ist das Ideal einer Kommunikation von Ich und Welt. Das Ich, das auf seine tiefste Substanz aufmerkt, die in ihrem Grund die liebende Hinwendung zum anderen ist, stiftet gleichsam die eigene Existenz auf dem Punkt des Übergangs zwischen Subjekt und Objekt: es ist der Zeuge ihrer wahrhaften Begegnung. Kämen sie so zueinander, in dieser Einheit von Nichtwollen oder

Zusehen und befriedeter Intention, so löste sich alle Angst des Daseins auf (vgl. hierzu S. 56). Das Ich wäre nicht mehr getrennt von der ihm gegenüberstehenden Welt, sondern sein eigener, ja auch ihr Schöpfer. Es sähe in den Einzelereignissen ihr archetypisches oder ideenhaftes Werden oder Sein. Der Blick eines solchen Individuums wäre der mystisch-philosophische, in dem sich die Wahrheit der Schöpfung spiegelte.

Dieses Wahrheitsideal macht, in letzter Zuspitzung, den Kern der literarischen und philosophischen Ansätze der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts aus – Benedikter müsste sich also nicht nur auf Rudolf Steiner, sondern könnte sich auch auf eine ganze Reihe anderer Autoren, darunter etwa Robert Musil beziehen, dessen Begriff einer "taghellen Mystik" versucht, innerste Bewusstheit und Moderne zusammenzubringen. In jedem Fall jedoch stellte sich die Frage, wie sich die Zentrumsideen der Moderne und die pluralen Strukturen der Nachmoderne aufeinander beziehen ließen – unmittelbar kann das nicht geschehen, sondern bedarf einer vielfältig ausgeformten Transformation, die sich unter der Aufgabenstellung einer Wiederaneignung der jüngsten Vergangenheit fassen ließe. Dabei ist es eher unwahrscheinlich, dass wir zu einer Geschichtsauffassung zurückkehren können oder sollten, die konkurrierende oder parallele Vorstellungen per se nicht gleichrangig behandeln kann.

Mein Interesse für Benediktters Ansatz verbindet sich ohne weiteres mit einer Ablehnung seiner Prämissen, die sich besonders gegen vier Punkte wendet: zunächst gibt es, wie ich meine, glücklicherweise, keine "anthropologische Grundmission der Moderne" (S. 53) mehr; damit im Zusammenhang lehne ich es ab, noch von einer "menschliche(n) Würde, die uns vom Tier unterscheidet" (S. 55), zu reden – das mit der Dichotomie Geist-Materie operierende idealistische Model ist meiner Ansicht nach nicht zu retten; es zeigt sich überdeutlich in den folgenden Sätzen Benediktters: "Wenn sich der Mensch *nur* im Gewohnheitsleib bewegt, dann ist er eher Tier und noch nicht Mensch. Die *Befreiung von der ihn konditionierenden Gewohnheitsnatur* ist seine Aufgabe, insbesondere wenn er sich als moderner (selbstbestimmter und freier) Mensch begreifen will. Der moderne Mensch muss also, will er seinem primordialen eigenen Anspruch an sich selbst genügen, *seinen Gewohnheitsleib abbauen*" (S. 57) – , sodann glaube ich, wie bereits erwähnt, nicht mehr daran, dass sich ein in den Menschen und ihrer Welt verborgenes Wesen in der Ambivalenz seiner Oberflächenerscheinungen entwickeln will, weswegen ich letztlich auch die "Aufmerksamkeitsökonomie" für beachtenswert, aber durchaus nicht so grundlegend wichtig halte, wie Benedikter.

Für die Nachmoderne gibt es kein "'höhere(s) Ich" (S. 62) mehr, weil alle Ichteile gleichberechtigt sind. Meine Skepsis gegenüber einer Philosophie des Primats, welches auch immer, wendet sich folglich auch gegen jede Idee einer eindeutigen, die ganze Welt umfassenden Entwicklung, etwa der, "dass durch die Aufmerksamkeitsökonomie die derzeitige Wirtschaftskultur der Konkurrenz langfristig durch eine "*Kultur des Schenkens*" ersetzt werde" (S. 64). Die Formulierung solcher Ideale fußt wiederum auf einer Wertdichotomie, die in dieser Form für unsere Gegenwart nicht mehr gilt. Sie spricht aus dem folgenden Satz Benediktters: "Eine "*Kultur des Schenkens*" wäre eine Kultur der Brüderlichkeit, die das "*soziale Hauptgesetz*" [Rudolf Steiners] verwirklicht und den "*Verdienst*" von der materiellen Dimension in die geistige Anerkennung und in das "*Leben im anderen*" verlegt – auf eine echte geistige Ebene also, die von der Wirtschaft künftig als real anerkannt wird" (S. 65).

Der bildhafte Begriff "Leben im anderen" steht in der Tradition einer Pflichtethik, die das egoistische gegenüber einem altruistischen Handeln abwertet. Eben dieser Gegensatz, und damit die Grundstruktur der überkommenen Ethik, wird in der Nachmoderne außer Kraft gesetzt. Aber je mehr sich die neuen pluralen Formen gegenseitiger Anerkennung herausbilden, umso mehr bedürfen wir auch des Kontaktes zu unserer unmittelbaren, durch eine Kluft von uns getrennten Vergangenheit. Benediktters Texte zeigen uns ebenso deutlich die Notwendigkeit einer umfassenden Wiederaneignung ihrer Fundamente, wie auch die Unmöglichkeit, uns weiterhin auf sie zu verlassen und zu ihnen zurückzukehren.

Für die anderen Beiträge der Bände 2 und 3 gilt das nicht in gleichem Maße. Leider zeichnet sich gerade der längste, von Stefan Brotbeck: *Arbeit und Zeit – Elemente für eine transmaterialistische Philosophie der Arbeit*, durch eine Sprache aus, die sich wie diejenige Derridas und Pierre Bourdieus, oder auch Sloterdijks, und wohl auch von ihnen beeinflusst, in einem leeren Bombast ergießt. Ich möchte dieses hart klingende Urteil durch einige Beispiele belegen:

"Der kainisierte Abel betreibt eine Instrumentalisierung der Intelligenz; diese ist nur Mittel zum Zweck einer möglichst raffinierten Befriedigung natural vorgegebener Bedürfnisse. (...) Wonnen der Unwiderständigkeit bereiten diesem Verfügbarkeitswahn die cybertechnologischen "Paradiese" einer von jeder Alterität verschonten Höhle der Referenzlosigkeit" (S. 79). – "An den abelisierten Kain richtet der kainisierte Abel die Frage "Sollen wir denn wieder zu Schafen werden?". Hierauf macht der abelisierte Kain nur einen belämmerten Eindruck, und in der Tat lässt der Anblick der zwangsabelisierten Kains in einem manchmal die Frage entstehen, wie ein Leben sich so anfühlt ganz ohne Anfechtungen des Geistes" (S. 82). – "Die Intersubjektivität der Ethik *vermittelt* zwischen der Inter-Objektivität der *Etwas-Frage* und der Inter-Individualität der *Wer-Frage*: als Optik des *Jemand* oder *Irgendwer*. Von dieser Irgendwer-Optik kann sich eine Ethik der Inter-Individualität nur lösen, wenn sie sie zugleich rechtfertigt als Feld der Rechtsprinzipien" (S. 100). – Ein letztes Beispiel: "Die irrepräsentable Gegenwart, in welcher die Zeit sich entgegenständlicht – also "verlebendigt" –, ist das "Licht des Ich". Mit zum "offenbaren Geheimnis" des Lichtes und der Gegenwart gehört, dass beide in dem nicht vorkommen, was sie ereignen; aber gerade in dieser Absenz, als dieses "Nicht-vorhandene", bezeugen sie sich. Wie das Sichtbare ein Gebilde dessen ist, was sichtbar macht, so wird in der Entgegenständlichung und Defixation des Ich – in der Hingabe der Zeiterfüllung, im Interesse – das "Wofür" des Interesses zu einer Konfiguration des Ich" (S. 117).

Was hier gesagt wird, ist natürlich gar nichts Neues, sondern referiert unter anderem nur recht unpräzise den späten Heidegger. Aber bei Brotbeck fehlt doch jeder Ernst, und die Philosophie verkommt zur Aufspreizung und dem Geklapper mit Worthülsen. Ich habe deswegen so relativ ausführlich zitiert, um auf eine Gefahr hinzuweisen. Wenn die Universitätsphilosophie sich heute interessant macht – das schlimmste Beispiel ist sicherlich Sloterdijk – , verkauft sie gnadenlos ihre eigene Tradition. Vielleicht ist das unabwendbar. Aber mich graust es doch vor solchen Jahrmarktskünstlern: weil sie ihr Publikum finden. So sollte eine Hinwendung der Philosophie zu einer breiteren Schicht von Interessierten nicht aussehen. Sie gibt das Beispiel einer weitergehenden Vermarktung des Geistes. Ich komme nicht umhin, einen Satz Benediktters nicht auf die Aufmerksamkeitsökonomie, sondern hierauf anzuwenden: "Nun wird versucht, sie zum käuflichen Gut zu machen" (S. 66), das man eigentlich weder mit Geld, noch mit Aufmerksamkeit bezahlen sollte.

Ich möchte jedoch meine Rezension von Band 2 und 3 der von Roland Benedikter herausgegebenen Postmaterialismus–Reihe nicht mit diesem Negativbeispiel beenden. Insgesamt verdient dieses Experiment, gerade auch die ökonomischen Bedingungen der Nachmoderne neu in den Blick zu nehmen, nicht nur Respekt, sondern Interesse, das sich auch den folgenden Bänden zuwenden sollte. Wer Übergänge analysiert, kann keine abschließenden Resultate bieten, sondern setzt sich in besonderem Maße der Gefahr des Scheiterns aus. Sie bedroht uns alle, die wir uns um ein Verständnis der Gegenwart bemühen.

[Max Lorenzen](#)