

Arbeitende Roboter – Arbeitende Menschen Über subjektivierte Maschinen und menschliche Subjekte

Abstracts

Der Beitrag fokussiert die aktuelle Entwicklung KI-basierter neuer Technologien und deren Folgen für Arbeit und Arbeitende. Annahme ist, dass wir innerhalb dieses Prozesses zunehmend technische Systeme erleben, die menschenähnliche Eigenschaften bekommen. Mit Bezug auf eine aktuelle arbeitssoziologische Kategorie kann dies als eine ›Subjektivierung‹ von Maschinerie verstanden werden, die eine Herausforderung von nahezu anthropologischen Qualitäten bedeutet. Die einzig hilfreiche Reaktion mag sein, so die Vermutung des Beitrags, sich daran zu erinnern, dass wir lebendige Wesen sind – und Roboter nicht. Ein erneuter Blick auf uns als »lebendige Arbeitsvermögen« und »Gattungswesen« (Marx) könnte die einzige Chance sein, Potenziale zu entwickeln, die den neuen Technologien entgegengesetzt werden kann. Anders gesagt: Es geht um eine neue Qualität der Subjektivierung unserer selbst, die tiefer geht als das, was Foucault gesehen hat – es geht zurück zu unserer biologischen Basis. Für diese Vorstellung wird ein Begriff ›ursprünglicher Subjektivität‹ vorgestellt und Konzepte zum ›Spiel‹ diskutiert, für das gelegentlich Wurzeln in der menschlichen Lebendigkeit vermutet werden.

The paper focuses on the current AI based development of new technologies and its consequences for work and workers. In this process, we increasingly face technological systems with human-like characteristics. Referring to a current sociology of work category, this can be seen as a »subjectivation« of machinery, which will cause a challenge of near anthropological qualities. I propose that the only useful reaction may be to remember that we are living beings – and robots are not. A renewed focus on us as »living labor capacity« (»lebendiges Arbeitsvermögen«) and »species being« (»Gattungswesen«) (Marx) could be the only chance to develop potential for confronting the new technologies. In other words: we must perform a new quality of subjectivation of ourselves, going deeper than what Foucault saw and going back to our biological basis. For this purpose, the paper unfolds a category of »ursprüngliche Subjektivität« (original subjectivity) and discusses concepts on »play«, occasionally seen as having its roots in human liveliness.

Der Einsatz automatisierter Technik auf Basis neokybernetischer Mechanismen hoch entwickelter »Künstlicher Intelligenz« (KI) beschäftigt intensiv die Öffentlichkeit. Das Thema wird von großen Hoffnungen, aber auch von vielfältigen Befürchtungen begleitet, vor allem mit Blick auf die Arbeitswelt. ›Roboter‹ können dabei im einem weiteren Sinne stellvertretend stehen für ein breites Feld neuer Technologien mit Leistungspotenzialen, die bisher ausschließlich Menschen zugeschrieben wurden, mit der Folge, dass weitreichende Arbeitsplatzverluste drohen. Langfristig noch bedeutsamer ist jedoch, dass sich die inhaltliche Logik vieler Arbeitszusammenhänge grundlegend verändert, wenn Maschinen zunehmend menschenähnliche Eigenschaf-

ten bekommen und dadurch eine völlig neuartige Qualität der Mensch-Maschine-Beziehung entsteht.

Die menschliche Arbeitskraft steht infolge dessen vor der Frage, welche Fähigkeiten sie gegenüber robotisierten Systemen noch exklusiv anzubieten hat, und damit auch vor der letztlich anthropologischen Herausforderung, zu entscheiden, was der Mensch angesichts der Veränderungen überhaupt ist oder sein will. Annahme der folgenden Überlegungen ist, dass die Suche nach solchen Potenzialen an dem ansetzen muss, was Menschen von neuartigen Maschinen unterscheidet: Sie sind im Kern Naturwesen. Dies erfordert, so die These, ein verändertes Verständnis von Arbeitskraft, das eine arbeitssoziologisch als ›Subjektivierung‹ bezeichnete Entwicklung im Übergang zum 21. Jahrhundert auf neuer Stufe fortsetzen und auf ein die menschliche Lebendigkeit generell wesentlich tiefgreifender als bisher fokussierendes gesellschaftliches Subjektverständnis hinauslaufen müsste. Anlass für eine solche erweiterte Subjektivierung von Arbeitskraft ist der aktuelle Wandel von Technologie, der hier als ›Subjektivierung der Maschinen‹ verstanden wird.

Hintergrund der Überlegungen ist die langjährige soziologische Beschäftigung mit dem Wandel von Arbeit unter besonderer Beachtung der sich verändernden Bedeutung menschlicher Subjektivität.¹ Dieser Fokus wird hier erstmals auf den technischen Wandel gerichtet, wozu einige aktuelle arbeitssoziologische Konzepte (›Entgrenzung‹, ›Subjektivierung‹) neu ausgedeutet werden. Dabei wird auf vielfältige theoretische Ressourcen zurückgegriffen – nicht zuletzt auf einen subjektsensibel gelesenen Marx, dessen Andeutungen zum ›Gattungswesen‹ und zum ›lebendigen Arbeitsvermögen‹ mit anderen im weiteren Sinne anthropologischen Ideen verbunden werden.

Nach einem kurzen Blick auf robotisierte Technologien werden, notwendig kursorisch, ausgewählte philosophisch-anthropologisch inspirierte Gedanken gesichtet, mit dem Ziel einer Systematik basaler lebendiger Fähigkeiten von Menschen als Grundlage für einen Begriff ›ursprünglicher Subjektivität‹. Dieser kann hilfreich sein für die Suche nach Potenzialen, auf deren Basis Menschen in der Konkurrenz mit einer neuen Generation algorithmengesteuerter Maschinen bestehen können. Eine Diskussion ausgewählter Analysen zum Spiel soll weitere Anregungen für eine solche Suche bieten.

1 Vgl. allgemein u.a. G. Günter Voß und Hans Pongratz (Hg.): *Subjektorientierte Soziologie*, Opfaden 1997.

»Roboter« können als paradigmatisch für die Qualität des aktuellen technologischen Wandels gelten, der hier im Fokus steht.² Dazu zunächst einige Erläuterungen.

Warum »Roboter«?

Der Ausdruck »Roboter« hat eine literarische Vergangenheit. Urheber ist der Dramatiker Karel Čapek, der in den 1920er Jahren für ein Theaterstück³ nicht nur den Begriff schuf, sondern dem Gegenstand bis heute nachwirkende Konnotationen mitgab – vor allem die Faszination für geheimnisvolle mechanisch-lebendige Halbwesen. Auch vorher schon lösten immer wieder *hybride Figuren* (Homunkulus, Golem, Zombie, Frankensteins Kreatur, Fritz Langs Maria, aktuell der Cyborg u.v.a.m.)⁴ ähnliche mit Ängsten und Hoffnungen verbundene Phantasien aus, die sich bis heute in literarischen und filmischen Erscheinungen spiegeln. Reale technische *Automaten* im engeren Sinne (deren Vorläufer bis in die Antike zurückreichen) erfahren spätestens mit der Entwicklung feinmechanischer Uhrwerke einen Auftrieb in Europa. Als dann elektrisch betriebene Apparate entstanden, wurden an Menschen (und Tiere) erinnernde Apparaturen im modern-technischen Sinne zu zeitgemäßen Zwischenwesen.⁵

Derartige teillebendig wirkende Artefakte tauchen nun erneut mit großer Macht und Verbreitung auf – aber nicht mehr nur als literarische Hirngespinnste oder spiel-

2 Die Literaturlage zu »Roboter« ist heterogen – eine kleine Auswahl, die hier interessieren könnte: Andreas Bischof: *Soziale Maschinen bauen. Epistemische Praktiken der Sozialrobotik*, Bielefeld 2017; Erik Brynjolfsson und Andrew McAfee: *The Second Machine Age*, Lexington 2012; Rafael Capurro (Hg.): *Homo Digitalis*, Heidelberg 2017; Frank Dittmann: »Maschinenintelligenz zwischen Wunsch und Wirklichkeit«, in: Claus Pias (Hg.): *Zukünfte des Computers*, Zürich 2005, S. 133–155; Maria I.A. Ferreira u.a.: *A World with Robots. International Conference on Robot Ethics 2015*, Cham 2017; Martin Ford: *Rise of the Robots*, New York 2015; Katherine Hayles: *How we became posthuman*, Chicago 1999; Bernhard Irrgang: *Posthumanes Menschsein? Künstliche Intelligenz, Cyberspace, Roboter, Cyborgs und Designer*, Stuttgart 2005; Spyro Tzafestas: *Introduction to Robophilosophy*, Gistrup 2016.

3 Karel Čapek: *Rossum's Universal Robots. Utopistisches Kollektivdrama in 3 Aufzügen*, Prag und Leipzig 1920.

4 Vor allem der »Golem« ist eine oft bearbeitete hybride literarische Figur. Auch in Ernst T. A. Hoffmanns: *Der Sandmann*, Ditzingen 2015 taucht eine hybride, golemähnliche Figur auf und Stanislaw Lem nennt einen Computer »Golem«: *Also sprach Golem*, Frankfurt am Main 1986. Vgl. als Überblick Thomas Tabbert: *Menschmaschinenengötter. Künstliche Menschen in Literatur und Technik. Fallstudien einer Artificialanthropologie*, Hamburg 2004 und Kevin Lagrandeur: *Androids and Intelligent Networks in Early Literature and Culture*, London 2017. Siehe auch Klaus Völker: *Künstliche Menschen. Dichtungen und Dokumente über Golems, Homunculi, Androiden und lebende Statuen*, Frankfurt am Main 1994.

5 Bekannt sind die Automaten von Jacques de Vauconson und Wolfgang von Kempelen (v.a. der »Schachtürke«) aus dem 18. Jahrhundert. Vgl. Klaus Grubmüller und Markus Stock (Hg.): *Automaten in Kunst und Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Wiesbaden 2003.

zeugähnliche Apparaturen. Jetzt handelt es sich um praktisch nutzbare technische Gebilde mit bislang ungeahnten Möglichkeiten, die aufgrund ihres unklaren ontologischen Status nicht selten schlicht als ›Wesen‹ oder ›Entitäten‹ angesprochen werden. Begleitet wird ihre Verbreitung von der diffusen Ahnung, dass die Folgen erheblich sein werden – nicht nur für die Arbeitswelt. Trotz mancher Skepsis bestätigt sich die Diagnose immer mehr, dass sich gerade mit rasanter Geschwindigkeit eine neue Stufe technologischen Wandels vollzieht.⁶ Hinzu kommt, dass Roboter im engeren Sinne nur die Spitze eines technologischen ›Eisbergs‹ sind, der zahlreiche robotisierte Technologien umfasst:

- industrielle Produktionssysteme mit höchsten Automations- und Vernetzungsgraden,
- Assistenzapparaturen in vielfältigen Dienstleistungsbereichen,
- automatisierter Güter- und Personentransport,
- neuartige Militär-, Sicherheits- und Überwachungstechnologien,
- zunehmend vernetzte Haushalts- und Körpertechnologien,
- algorithmische Steuerungen, die große Teile der Kommunikation und Informationsbeschaffung im Alltag beeinflussen.

Dass hier trotzdem von ›Robotern‹ gesprochen wird und sie für das Folgende als illustratives Bild gelten können, hat einen besonderen Grund. Sie versinnbildlichen perfekt, dass die neuen Technologien den Menschen in einer Weise ähnlich werden und gegenüberreten, wie man sich das bisher nicht hat vorstellen können. Die zunehmende Konstruktion von *Humanoiden* und *Androiden* (in Teilen oder vollständig menschenähnlich) deutet an, was passiert: die aufwändige Entwicklung und praktische Verbreitung technischer Systeme mit kreaturhaften Eigenschaften, die dem Menschen fast als gleichwertige Partner gegenüberstehen.⁷

6 Vgl. die US-Expertise zur Zukunft von Informatik und Robotik: Barbara J. Grosz u.a.: *One Hundred Year Study*, Stanford 2016 (<https://ai100.stanford.edu/2016-report>, aufgerufen: 26.07.2017) sowie den Expertensurvey von Katja Grace u.a. *When Will AI Exceed Human Performance? Evidence from AI Experts*, Oxford/New Haven 2017 (<https://arxiv.org/abs/1705.08807>, aufgerufen: 27.07.2017); s.a. Brynjolfsson und McAfee: *The Second Machine Age* und Ford: *Rise of the Robots*.

7 Besonders irritierend sind die Geschöpfe von Hiroshi Ishiguro, vgl. Erico Guirizzo: »Hiroshi Ishiguro: The Man Who Made a Copy of Himself«, in: *IEE Spectrum*, 23.04.2010 (<http://spectrum.ieee.org/robotics/humanoids/hiroshi-ishiguro-the-man-who-made-a-copy-of-himself>, aufgerufen 26.07.17), s.a. die Webseite des Instituts von Ishiguro in Osaka (<http://www.geminoid.jp/en/index.html>, aufgerufen: 26.07.17). Eindringlich zu Humanoiden und Androiden ist ein *Guardian*-Video von Ilinca Calugareanu: »Erika – Man Mad«, <https://www.theguardian.com/technology/ng-interactive/2017/apr/07/meet-erica-the-worlds-most-autonomous-android-video> (aufgerufen: 09.07.2017). Siehe auch die *arte*-Dokumentation zur Arbeit des Mediziners und Photographen Max Aguilera-Hellweg über Humanoiden: »Roboter – Noch Maschine oder schon Mensch?«, <https://www.youtube.com/watch?v=frkf8ptRUjA> (aufgerufen: 26.07.2017).

Die derzeitige öffentliche Diskussion um Robotik dreht sich vor allem um die Sorge, dass in großer Zahl Arbeitsplätze verloren gehen könnten. Prognosen dazu sind jedoch mit Vorsicht zu bewerten, da eine realistische Einschätzung der quantitativen Folgen des zunehmenden Einsatzes robotisierter Technologien für das Beschäftigungssystem so gut wie nicht möglich ist.⁸ Schon oft wurde der Einsatz von Automatisierungstechnik zum Arbeitsplatzkiller erklärt – und es kam dann doch anders. Sicher ist jedoch, dass die konkreten arbeitspraktischen Folgen für viele Tätigkeitsfelder erheblich sein werden, weil die neuen Systeme *selbst arbeiten*⁹ und damit direkt in Konkurrenz zu arbeitenden Menschen treten. Robotisierte Apparaturen und Prozesse greifen mit tiefgreifenden Folgen in Domänen ein, die man bislang als genuin menschlich hat ansehen können:

- Der Einsatz komplexer *informationstechnischer Steuerungen* unterscheidet neue Systeme fundamental von traditionellen Arbeitsmitteln, da dort nun nahezu geistige Qualitäten einziehen, die z.B. große Informationsmengen verarbeiten und daraus selbständig und flexibel Schlüsse ziehen können (*big data processing*).
- Neue Technologien zeigen *Freiheitsgrade*, die an eine Selbsttätigkeit im engeren Sinne heranreichen. Algorithmen machen möglich, dass Systeme Steuerlogiken ändern und eigenständig Zielparameter entwickeln.
- Die fortgeschrittene Künstliche Intelligenz erlaubt ein *selbstbestimmtes Lernen* von Maschinen, so dass Systeme fähig werden, komplexe Erfahrungen zu machen, autonom zu verarbeiten und auszutauschen sowie innovative Funktionen zu übernehmen und damit so etwas wie »Kreativität« zu entwickeln (*deep-machine-learning*).
- Neue Technologien sind in der Lage, untereinander sowie vor allem *mit Menschen direkt zu interagieren* und nicht nur produktiv zu *kollaborieren*, sondern zu *kooperieren* (*social robotics, human-robot-interaction*).

8 Selbst seriösere Prognoseversuche muss man kritisch lesen: Die viel zitierte Oxford-Studie von Carl B. Frey und Michael Osborne: *The Future of Employment*, Oxford 2013 etwa nennt zwar 47% Berufsbereiche die automatisiert werden könnten, sagt aber keineswegs, wie viele Arbeitsplätze definitiv wegfallen werden. Eine deutsche Studie zeigt ähnliche Befunde, urteilt aber deutlich vorsichtiger: Holger Bonin, Gregory Terry und Ulrich Zieahn: *Übertragung der Studie von Frey/Osborne (2013) auf Deutschland*, Mannheim 2015. Siehe aktuell auch James Hughes und Kevin Lagrandeur (Hg.): *Surviving the Machine Age. Intelligent Technology and the Transformation of Human Work*, Cham 2017; Richard F. Susskind und Daniel Susskind: *The Future of the Professions. How Technology will Transform the Work of Human Experts*, Oxford 2015.

9 Robotisierte Systeme erfüllen fast alle üblicherweise genannten Merkmale von »Arbeit«, wenn man ein weites Verständnis anlegt; vgl. G. Günter Voß: »Was ist Arbeit?«, in: Fritz Böhle, G. Günter Voß und Günther Wachtler (Hg.): *Handbuch Arbeitssoziologie*, Wiesbaden 2010, S. 23–80. Ausführlichere Überlegungen dazu müssen einer weiteren Veröffentlichung vorbehalten bleiben.

- Sensoriken sind inzwischen derart weit entwickelt, dass Roboter nahezu frei in sozialen Umgebungen agieren und sensibelste Aufgaben im *unmittelbaren Kontakt mit Menschen*, etwa in der Medizin, übernehmen können.
- Noch ungewohnt ist, dass robotisierte Systeme die Fähigkeit erhalten, bei Menschen *Gefühle* zu stimulieren und Gefühle zu verstehen (*emotional robotics, empathic robotics*).
- Ob Roboter Intelligenz entwickeln können, ist umstritten. Robotiker sind sich aber sicher, dass ihre Maschinen zumindest teilweise *intelligenzähnliche Fähigkeiten* besitzen (schwache KI).

Festzuhalten ist, dass die technische Entwicklung eine qualitativ neue Stufe erreicht hat: Roboter agieren nicht mehr nur verstärkt automatisiert, sondern mit wachsenden Freiheitsgraden auch *autonomisiert*. Es zeichnet sich ab, dass Fähigkeiten der Roboter die Fähigkeiten der Menschen nicht nur kopieren, sondern in Vielem übertreffen werden, etwa bezüglich Ausdauer, Präzision, Zuverlässigkeit, logischer Kombinatorik, Speicherung und Verarbeitung komplexer Informationen u.a.m. Auch traditionelle Maschinen überstiegen oft die Fähigkeiten von Menschen, aber mit der derzeitigen Entwicklung wird dies noch einmal drastisch gesteigert.

In der teilweise überhitzten öffentlichen Debatte stehen sich hohe Erwartungen und große Skepsis, nicht selten gepaart mit erheblichen Befürchtungen, gegenüber. Eine nüchterne Betrachtung sollte sich davon aber nicht allzu stark beeinflussen lassen. Schwankungen zwischen Euphorie und Ernüchterung treten in der Technikentwicklung immer wieder auf. Auf jeden Fall gilt aber: Die Dynamik ist erstaunlich, die Entwicklungsschritte sind beeindruckend und manchmal erschreckend und die besorgten Fragen nach den drohenden Arbeitsplatzfolgen sind berechtigt.¹⁰

Es besteht also genug Anlass zu der Frage, was es bedeutet, wenn Roboter den Menschen auf so irritierende Weise gleichen und mit ihnen in Kontakt treten. Wenn sogar die Deutsche Akademie für Technikwissenschaften festhält: »Der Abstand zwischen Mensch und Maschine verringert sich, teilweise löst er sich ganz auf«,¹¹ kann dies zu denken geben.

Mit Bezug auf eine aktuelle arbeitssoziologische Diskussion könnte man sagen, dass auch der bisher als unaufhebbar geltende Unterschied zwischen Menschen und Maschinen einer ›Entgrenzung‹ unterliegt, so wie andere für selbstverständlich und irreversibel gehaltene Unterschiede in letzter Zeit auch, etwa der zwischen formeller Arbeit und privatem Leben. Noch bedeutsamer ist, dass Maschinen im Zuge der ge-

10 Dass die Ängste verbreitet sind zeigt z.B. für die USA Paul McClure: »You're Fired,« Says the Robot. The Rise of Automation in the Workplace, Technophobes, and Fears of Unemployment«, in: *Social Science Computer Review* (2017).

11 Deutsche Akademie der Technikwissenschaften (acatech): *Innovationspotenziale der Mensch-Maschine-Interaktion*, München 2016, S. 9.

schilderten Entwicklung derart menschenähnlich werden, dass sie auf einer neuartigen technischen Grundlage »subjektiviert« werden.¹²

Die Übertragung der arbeitssoziologischen Begriffe »Entgrenzung«¹³ und »Subjektivierung«¹⁴ geschieht gezielt: Beide gehen zurück auf Forschungen zu Veränderungen der betrieblichen Steuerung von Arbeitskraft im Übergang zur Arbeitswelt des 21. Jahrhunderts. »Subjektivierung« bezeichnet dabei Anforderungen an Arbeitende, stärker als bis dahin tiefliegende »subjektive« Potenziale (Emotionen, Phantasie, Sozialität, Kooperativität, Lernfähigkeit, Leistungsbereitschaft usw.) sowie die Fähigkeit zur autonomen Selbststeuerung als »Subjekt seiner selbst« zu entfalten und einzusetzen. War menschliche Subjektivität in diesem Sinne bisher meist ein betrieblicher Störfaktor, wird sie nun zu einer auf neue Weise auszubeutenden Ressource, mit der Folge eines tendenziell »totalen« Zugriffs auf Menschen, wie er zunehmend für Arbeitsverhältnisse im fortgeschrittenen Kapitalismus charakteristisch wird (»Subjektivierter Kapitalismus«).¹⁵ Was im Zuge des aktuellen technologischen Wandels geschieht hat bemerkenswerte Parallelen zu diesen Entwicklungen. Jetzt werden nach und nach auch Maschinen Fähigkeiten technisch implementiert, die an die betrieblich verstärkt geforderten subjektiven Eigenschaften von Menschen erinnern (wie sie oben genannten wurden), und ihnen der menschlichen subjektiven Autonomie nahe kommende Aktions- und Entscheidungsfreiheiten eingebaut.¹⁶

-
- 12 Vgl. die Robotikerin Susanne Peters: *Die Technisierung des Menschlichen und die Humanisierung der Maschine*, Halle 2015. Viel beachtet ist der Satz der MIT-Robotikerin Chyntia Breazal: »Together we can humanize technology«, z.B. in: <https://www.youtube.com/watch?v=3N1Q8oFpX1Y> (aufgerufen: 27.07.2017). Georg Jochum spricht von einer »autokybernetischen Subjektivierung«, vgl. Georg Jochum: »Kybernetisierung von Arbeit – Zur Neuformierung der Arbeitssteuerung«, in: *Arbeits- und Industriesoziologische Studien* 6 (2013), Heft 1, S. 25–48, <http://www.ais-studien.de/home/veroeffentlichungen-13/april.html> (aufgerufen: 27.07.2017); S.a. das EU-Parlament zum Rechtsstatus für Roboter als »Elektronische Person«, vgl. Europäisches Parlament: *Zivilrechtliche Regelungen im Bereich Robotik*, Brüssel 2017.
 - 13 Vgl. u.a. Nick Kratzer: *Arbeitskraft in Entgrenzung*, Berlin 2003; G. Günter Voß: »Die Entgrenzung von Arbeit und Arbeitskraft«, in: *Mitteilungen aus der Arbeitsmarkt- und Berufsforschung* 31 (1989), Heft 3, S. 473–487.
 - 14 Der arbeitssoziologische Begriff »Subjektivierung« hat Ähnlichkeit zur Kategorie bei Michel Foucault (vgl. *Hermeneutik des Subjekts*, Frankfurt am Main 2009 oder *Ästhetik der Existenz*, Frankfurt am Main 2007), basiert aber auf empirischen Erkenntnissen und unterschiedlichen Theoriebezügen. Siehe kurz Karin Lohr: »Subjektivierung von Arbeit«, in: Hartmut Hirsch-Kreinsen und Heiner Minssen: *Lexikon der Arbeits- und Industriesoziologie*, Berlin 2013, S. 430–437. Vgl. u.a. auch Karin Lohr und Hildegard M. Nickel (Hg.): *Subjektivierung von Arbeit*, Münster 2005; Manfred Moldaschl und G. Günter Voß (Hg.): *Subjektivierung von Arbeit*, München 2003; G. Günter Voß und Cornelia Weiß: »Subjektivierung von Arbeit – Subjektivierung von Arbeitskraft«, in: Ingrid Kurz-Scherf, Lena Corell und Stefanie Janczyk (Hg.): *In Arbeit: Zukunft*, Münster, 2005, S. 139–155.
 - 15 Voß und Weiß: »Subjektivierung von Arbeit«, in: Kurz-Scherf, Corell und Janczyk (Hg.): *In Arbeit*.
 - 16 Vgl. ähnlich Eduard Kaeser: *Artfremde Subjekte. Subjektives Erleben bei Tieren, Pflanzen und Maschinen?* Basel 2015, insbes. Kapitel »Das Automatensubjekt«, S. 101ff.

Eine derartige ›subjektivierende‹ Veränderung der Maschinen hat jedoch zur Folge, dass arbeitende Menschen gezwungen sein werden, sich an ihre neuen Koope- ranten und deren technische Logik anzupassen, roboterkompatible Qualifikationen und Verhaltensweisen zu entwickeln, ihr ganzes Lebensumfeld auf zunehmend robo- tisierte Verhältnisse auszurichten usw. Die Menschen würden also im Gegenzug zu einer subjektivierenden Technikentwicklung auf neue Weise *objektiviert*. In Reakti- on auf die sie bedrängenden Roboter könnten sie sich auf neuartige Weise selbst ent- fremden und technisch abgeleitet selbst verdinglichen, weil sie unter den Druck ge- raten, roboterähnlich zu werden. Möglicherweise könnte aber, wie im Folgenden ge- zeigt werden soll, zugleich auch eine andere Entwicklung von wesentlich größerer Tragweite entstehen.

Wenn die Maschinen subjektiviert werden – was bleibt dann den Menschen?

Wenn Roboter tatsächlich bisher Menschen vorbehaltene Funktionen übernehmen und damit technikbasiert Subjekteigenschaften erhalten, dann stellt sich ganz prak- tisch die Frage, welche Eigenschaften den Menschen dann noch als allein ihnen ge- gebene und von ihnen beruflich verwertbare verbleiben. Natürlich wird es auch in Zukunft noch Arbeitsplätze für Menschen geben – schon deshalb, weil sie oft immer noch billiger sind als komplexe Maschinen. Gleichwohl kann man davon ausgehen, dass die neuen Technologien eine größere Herausforderung bedeuten als bisherige technikbedingte Umbrüche in der Arbeitswelt. Jetzt geht es um den Kern menschli- cher Arbeit und, mehr noch, um das originäre Wesen menschlicher Arbeitskraft.

Richtet man mit dieser Frage den Blick erstmal zurück, wird deutlich, dass es auch früher Veränderungen gab, durch die die Vorstellung vom arbeitenden Men- schen neu geprägt wurde. So hat etwa der Taylorismus eine derartige Umdeutung vom Menschen als Arbeitskraft ausgelöst und Max Weber sprach zeitgleich davon, dass der industrielle Wandel einen neuen Typus von »Menschen« »geprägt« habe.¹⁷ Sogar mit Karl Marx könnte man sagen, dass der Wandel der Arbeitsmittel nicht nur jeweils neue »ökonomische Epochen« hervorbringt,¹⁸ sondern auch das Verständnis von Arbeitskraft neu formiert. Etwas Vergleichbares und möglicherweise sogar wes- sentlich Tiefergehendes geschieht im Moment.

Hier soll nämlich die Frage gestellt werden, ob der derzeitige technische Wandel nicht das bisherige *Selbstverständnis des Menschen* in der Gesellschaft ganz generell tangiert. Die angedeuteten aktuellen Veränderungen der »Werkzeuge« (Marx) könn-

17 »Was für Menschen *prägt* die moderne Industrie [...]«, Max Weber: »Methodologische Einlei- tung für die Erhebung des Vereins für Sozialpolitik über Auslese und Anpassung der Arbeiter- schaft der geschlossenen Großindustrie«, in: *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozial- politik*, Tübingen 1988, S. 1–60, Hervh. i. O.

18 Karl Marx: *Das Kapital I* (MEW 23), Berlin (Ost) 1969, S. 194.

te es – so die Vermutung – nötig machen, mit letztlich anthropologischem Blick auf neue Weise grundlegend zu diskutieren, wer oder was wir Menschen eigentlich sind und worin wir uns von den ›Maschinen‹ unterscheiden.¹⁹ Oder anders formuliert: Was können sie uns nicht streitig machen?

Marx hatte es bei seinem Versuch, den Menschen mit anthropologischem Blick als arbeitendes Wesen zu definieren, noch leichter, weil er sich nur um den Unterschied zum Tier kümmern musste: Der Mensch würde im Vergleich mit den arbeitenden Tieren ein Produkt vorher »ideell«, d.h. »im Kopf« bauen und er würde zudem Werkzeuge nicht nur benutzen, sondern sei ein »Werkzeug fabrizierendes Tier«.²⁰ Diese und andere bisher bewährte – im Rückblick aber durchaus kritikable – Elemente zur Bestimmung der *differentia specifica* des Menschen versagen nun nach und nach den Dienst. Jetzt scheint es darauf hinauszulaufen, dass die eigenen Produkte den Menschen das Plänemachen und das rational gesteuerte produktive Handeln abnehmen und sogar fähig werden, selbsttätig erforderliche Hilfsmittel (z.B. neue Algorithmen) zu produzieren.

Welche menschliche Subjektivität kann einer subjektivierten Technik widerstehen?

Selbst wenn die Aussage, dass die Roboter das Selbstverständnis der Menschen allgemein herausfordern, vermessen erscheinen könnte – das Thema wird in der Öffentlichkeit längst mehr oder weniger explizit diskutiert. Vor allem die ganz praktische Frage, was Menschen anzubieten haben, wenn sie angesichts der technischen Konkurrenz zukünftig noch eine Chance in der Arbeitswelt haben wollen, ist ein viel beachtetes Thema. Die dazu geäußerten Ideen sind aufschlussreich. Meist werden zwei Hoffnungsträger genannt: Kreativität und Empathie,²¹ obwohl auch diese Domänen schon unter heftigem Robotisierungsbeschuss stehen. In beiden Feldern scheint etwas auf, das über das übliche Qualifikationsspektrum hinausweist. Die Antwort eines sichtlich um das Wohl seiner Maschinen besorgten Robotikers auf die Frage »Wann ersetzt der Roboter den Menschen?« kann uns vielleicht weiterhelfen: Roboter werden, so meint er,

19 Vgl. ähnlich Kaeser: *Artfremde Subjekte.*, S. 122ff.; der dazu auf Günther Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen*, München 1956 verweist.

20 Ebd., S. 194.

21 Vgl. aktuell Alexander Hagelüken: »Der Mensch schafft sich ab«, in: *Süddeutsche Zeitung*, 18.12.2016: »Der Mensch dürfte in allem Empathischen oder Kreativen überlegen bleiben« <http://www.sueddeutsche.de/wirtschaft/zukunft-der-arbeit-der-mensch-schafft-sich-ab-1.3297804> (aufgerufen: 09.07.2017). Vgl. ausführlicher Geoffrey Colvin: *Humans Are Underrated*, New York 2015.

»in naher Zukunft [nicht] ganz allein, nur mit künstlicher Intelligenz [...] komplexe Aufgaben lösen. [...] Der Mensch braucht Roboter, aber Roboter brauchen auch Menschen. Nur gemeinsam können wir die großen Herausforderungen meistern.«²²

Man spürt regelrecht die Hoffnung darauf, dass der Mensch noch etwas habe, was bisher nur wenig beachtet wurde, nun aber für die Kooperation von Maschine und Mensch wichtig werde.

In die Sprache des Beitrags übertragen geht es angesichts neuer Beziehungen zwischen Menschen und Maschinen um ein *erweitertes Verständnis menschlicher Subjektivität* oder um die Aktivierung bisher wenig genutzter tiefliegender Möglichkeiten des Lebewesens Mensch. Für einige Vertreter der mit Arbeit befassten Disziplinen mag diese anthropologische Dimension irritierend sein,²³ aber nichts Geringeres als die Frage, wer die Menschen als Spezies Homo überhaupt sind, schwingt mit, wenn sie nun sogar in Robotiklabors regelmäßig explizit als *Humans* herausgefordert werden, noch einmal über sich nachzudenken.

Im Sinne der erwähnten arbeitssoziologischen Argumentation handelt es sich um die Forderung nach einer Neudefinition unseres Selbstverständnisses, kurz: um einen *Aufruf zur Subjektivierung*. Die Menschen des 21. Jahrhunderts müssen sich auf neue Weise subjektivieren, wenn nun auch Maschinen subjektförmige Eigenschaften erhalten – obwohl historisch gesehen die Arbeitskräfte des 20. Jahrhunderts sozusagen soeben erst einem substantiellen Subjektivierungsdruck ausgesetzt waren. Der sich jetzt abzeichnende erneute Druck zur Veränderung von Subjektivität greift aber tiefer als die Anforderungen beim Übergang zum Post-Fordismus, dessen Versuche einer Ökonomisierung bis dahin nur wenig genutzter Humanpotenziale so gesehen nur ein Vorspiel war.

Jetzt nämlich geht es, so die These, um eine systematisch erweiterte Freilegung und Funktionalisierung der aus der biologischen Evolution hervorgegangenen körperlich basierten und damit im engeren Sinne *naturhaften Potenziale des Menschen*, oder, mit Marx gesprochen, um die Nutzung der Eigenschaften des Menschen als *»lebendiges Gattungswesen«*. Damit würde die in der Geistgeschichte ja keineswegs seltene Thematisierung der konstitutionellen Doppelgesichtigkeit des Menschen als Geist- und Naturwesen eine unerwartete Volte schlagen. Nicht eine Weiterentwicklung der spätestens seit der Aufklärung für den Menschen als zentral angesehenen Palette von Eigenschaften, in deren Kern Geist und Vernunft stehen, sind das Thema, sondern die Wiederentdeckung, Revitalisierung, vielleicht auch erstmals systematische Entfaltung dessen, was bisher mit wenigen Ausnahmen regelrecht unter-

22 Es handelt sich um einen Ausschnitt aus einem Interview mit dem Robotiker Ous Sama Khatib von der Stanford University in Eva Hofnagel: »Künstliche Wesen. Wann ersetzt der Roboter den Menschen?«, in: *Spektrum der Wissenschaft*, 29.11.2016, www.spektrum.de/news/wann-ersetzt-der-roboter-den-menschen/1430965 (aufgerufen: 09.07.2017).

23 Oskar Negt: *Lebendige Arbeit, enteignete Zeit*, Frankfurt am Main, New York 1985, S. 172: »Arbeit ist eine historisch-fundamentale Kategorie, keine anthropologische«.

drückt, beschädigt, zumindest jedoch marginalisiert wurde – eben jene tief in den Körpern der Menschen nach wie vor verankerte lebendige Basis mit biologisch-vitalen, sinnlich-emotionalen und prä- oder transrationalen Wesenseigenschaften. Dieser Qualität des Menschen soll im Folgenden unter dem Leitbegriff ›ursprüngliche Subjektivität‹ weiter nachgegangen werden,²⁴ trotz der Gefahr, dass eine solche Begrifflichkeit irritieren oder als historisch ›belastet‹ gelten könnte.

Die naturhaften Anteile des Menschseins in den Blick zu nehmen ist nun wahrlich nichts Neues. Worauf hier aber aufmerksam gemacht werden soll, ist ihre mögliche neue und besondere Aktualität unter historisch neuen Bedingungen. Eine solche Neu-Entdeckung der ›Lebendigkeit‹ des Menschen im engeren Sinne würde eine immer wieder geäußerte, jedoch kaum ernsthaft umgesetzte Forderung neu in den Fokus rücken: die Forderung von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno nach einem »Eingedenken der Natur im Subjekt« angesichts der Langzeitfolgen der Aufklärung²⁵ – jetzt aber nicht in Hinblick auf die Probleme des 20. Jahrhunderts, sondern erzwungen durch sich grundlegend ändernde technische und ökonomische Verhältnisse im fortschreitenden 21. Jahrhundert.

Nimmt man diese sich verändernden Bedingungen weitergefasst ins Auge, wird eine paradoxe Entwicklung deutlich, für deren Verständnis die eben zitierten Autoren ebenfalls hilfreich sind. Was jetzt auf neue Weise in den Fokus rückt, ist nach wie vor das, was das technisch-kapitalistische Rationalisierungsprojekt verschüttet und beschädigt hat. Man kann auch die Paralleldiagnose einer im Zuge der okzidentalen Rationalisierung erfolgten »Entzauberung« der Welt und ihrer Menschen bemühen, die dann zu den Folgen des »eisernen Gehäuses« bürokratisch-technischer Herrschaft geführt hat.²⁶ Beides war der Preis dafür, dass die von Horkheimer (mit Adorno) als »Instrumentelle Vernunft«²⁷ und von Weber als eng »zweckgerichtete« sowie rein »formale« Rationalität²⁸ bezeichnete Seite menschlicher Fähigkeiten bis heute dominiert. Es ist durchaus eine erstaunliche Ironie der Geschichte, dass den neuen Maschinen nun genau dieses enge Verständnis von Vernunft und Rationalität und damit der vermeintliche Wesenskern des Humanen tiefgreifend technisch *eingeschrieben* wird, mit der Tendenz, uns darin nun auch noch zu übertreffen.

Diese rationalistisch verkürzte Vorstellung von menschlicher Arbeit und Arbeitskraft erweist sich nunmehr vor dem aktuellen Hintergrund als massives Problem –

24 Vgl. kurz schon in Voß und Weiß: »Subjektivierung von Arbeit – Subjektivierung von Arbeitskraft«, in: Kurz-Scherf, Corell und Janczyk (Hg.): *In Arbeit*.

25 Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main, 1969, S. 35.

26 Max Weber: »Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus«, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, Tübingen 1986, S. 17–206.

27 Max Horkheimer: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt am Main 1992, S. 7–174.

28 Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1972, Kapitel II, § 9, S. 44–45.

nicht nur für Menschen, die um ihre Arbeitsplätze bangen, sondern auch als technische und vielleicht sogar als ökonomische Behinderung.

Die Rehabilitierung des »Anderen«

Als Anregung für eine nähere Beschäftigung mit »ursprünglicher Subjektivität« sollen kurz drei Bereiche ins Auge gefasst werden, in denen ein anderes Verständnis von Arbeit und Arbeitskraft und allgemein von lebendiger menschlicher Subjektivität verborgen liegt, das nun wieder gezielt freigelegt werden könnte.

(1) Ein erster Schritt ist, in *gesellschaftlichen Nischen* authentische humane Lebendigkeit aufzuspüren. Ein Rückblick auf die Diskussionen der letzten Jahre zum Verständnis von Arbeit²⁹ lässt Sphären erkennen, in denen sich Momente eines Anderen von Arbeit und Arbeitskraft verbergen und die genau deshalb oft diskriminiert wurden: Haushalt, Familie und Konsum; Kindheit und Alter; Krankheit und Behinderung; Ausbildung und nicht erwerbsförmige Tätigkeit jeglicher Art; Rekreation, Sorge und Pflege; Muße und Entspannung; freie Bildung, Phantasie, Kunst, Kultur und natürlich das Spiel; auch die Ab- und Rückseiten der Gesellschaft.

Diese Diskriminierung war schon – zumindest indirekt – bei Marx erkennbar, der zwar die Entfremdung des Menschen beklagte, aber faktisch nur den planvoll Arbeitenden als Menschen wahrhaben wollte und in einer berühmten (ansatzweise wohl auch ironisch gemeinten) Formulierung häusliche Tätigkeit als nahezu nichtmenschlich diskreditierte.³⁰ Erst in letzter Zeit hat sich ein subjektnaher Marxismus dem Anderen von Arbeit und Arbeitskraft genähert. So schon früh Oskar Negt und Alexander Kluge, wenn sie in einer Aufarbeitung der frühen Überlegungen von Marx zum »Gattungswesen« Mensch feststellen, »daß Arbeit und wirkliches Leben identisch sind«.³¹ Explizit wird damit die menschliche Arbeitskraft als »lebendiges Naturwesen«³² anerkannt, woraus aber erst einmal keine weitergehenden Folgerungen gezogen werden.³³

29 Vgl. Voß »Was ist Arbeit?«, in: Böhle, Voß und Wachtler (Hg.): *Handbuch Arbeitssoziologie*, S. 23–80.

30 »Zuhause ist er [der Arbeiter], wenn er nicht arbeitet, und wenn er arbeitet ist er nicht zu Hause« – »daß der Mensch nur mehr in seinen tierischen Funktionen, Essen, Trinken und Zeugen, höchstens noch Wohnung, Schmuck etc., sich freitätig fühlt und in seinen menschlichen Funktionen [der Arbeit] nur mehr als Tier«. Karl Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahr 1844* (MEW 40), Berlin (Ost) 1985, S. 514–515. Die Passage ist sicherlich in der für Marx typischen Form ironisch mit kritischer Intention gemeint. Sie verrät aber auch hier, wie eng Marx »Arbeit« versteht, was spätestens dann deutlich wird, wenn man die Definition im Kapital danebenlegt, vgl. Marx: *Das Kapital I* (MEW 23), S. 192–198.

31 Oskar Negt und Alexander Kluge: *Geschichte und Eigensinn*, Frankfurt am Main 1981, S. 106–110.

32 Karl Marx: *Grundrisse der politischen Ökonomie* (MEW 42), Berlin (Ost) 1983, S. 516.

33 Vgl. als Ausnahme Sabine Pfeiffer: *Arbeitsvermögen*, Wiesbaden 2004, v.a. S. 154–155.

Dass eine die Naturhaftigkeit des Menschen unterdrückende Wahrnehmung von Arbeit und Arbeitskraft trotz solcher Einsichten bis heute Bestand hat, ist kein Wunder. Mehr als jemals zuvor ist unsere Gesellschaft eine erwerbsförmige Arbeits-Gesellschaft, die alles, was nicht instrumentell-produktivistisch und zweckrational verarbeitet ist, abwertet. Man muss dazu nur die Frauenforschung³⁴ konsultieren. Inzwischen bieten auch eine subjektnahe Arbeitssoziologie³⁵ sowie Forschungen zu körperlich-sinnlichen Arbeitsanteilen³⁶ differenzierte Einblicke in das Andere der Arbeit. Und nicht zuletzt ist aufschlussreich, wie anders Arbeit sein kann, wenn man in andere Weltgegenden und historisch zurückschaut.³⁷

(2) Auch bei *geistesgeschichtlichen Thematisierungen des »Anderen«* kann man sich umsehen. Mit Horkheimer und Adorno wurde schon auf zwei Autoren verwiesen, die die historisch weit zurückreichende Ausblendung der Naturhaftigkeit des Menschen zumindest indirekt benennen. Aufschlussreicher sind jedoch Versuche, das »Andere der Vernunft« direkt zu rehabilitieren; Hartmut und Gernot Böhme etwa sprechen vieles von dem an, was auch hier im Fokus steht, wenn sie betonen, dass sie mehr wollen als »Vernunftkritik«. Es geht ihnen vielmehr um »das Irrationale, ontologisch das Irreale, moralisch das Unschickliche, logisch das Alogische. Das Andere der Vernunft, das ist inhaltlich die Natur, der menschliche Leib, die Phantasie, das Begehren, die Gefühle – oder besser: all dieses, insoweit es sich die Vernunft nicht hat aneignen können.«³⁹

(3) Eine dritte Quelle bieten philosophisch-anthropologisch inspirierte Fragen nach dem *Anderem im Menschen*. Ausgangspunkt war und ist dort eine kritische, im Kern jedoch positive Resonanz auf Fortschritte der Biologie im Übergang zum 20. Jahrhundert, an deren Erkenntnissen zur komplexen Lebendigkeit der Tiere und dann auch des Menschen man nicht mehr vorbeikonnte. Anregungen bieten auch Einzelaspekte bei anderen anthropologienahen Autoren, für die der frühe Marx als Beispiel stehen kann, wenn er sagt:

»Der Mensch ist unmittelbar *Naturwesen*. Als Naturwesen und als lebendiges Naturwesen ist er, teils mit *natürlichen Kräften*, mit *Lebenskräften* ausgerüstet, ein *tätiges* Naturwesen: diese Kräfte existieren in ihm als Anlage und Fähigkeiten, als *Triebe*; teils ist er als natürliches, leibliches, sinnliches, gegenständliches Wesen, ein *leidendes*, bedingtes und beschränktes Wesen, wie es auch das Tier ist und die Pflanze.«⁴⁰

34 Vgl. etwa Brigitte Aulenbacher u.a. (Hg.): *Arbeit und Geschlecht im Umbruch der modernen Gesellschaft*, Wiesbaden 2007.

35 Vgl. etwa Kerstin Jürgens: *Arbeits- und Lebenskraft*, Wiesbaden 2006.

36 Vgl. v.a. Fritz Böhle (Hg.): *Arbeit als Subjektivierendes Handeln*, Wiesbaden 2017.

37 Vgl. Gerd Spittler: *Anthropologie der Arbeit*, Wiesbaden 2016.

38 Hartmut Böhme und Gernot Böhme: *Das Andere der Vernunft*, Frankfurt am Main 1992.

39 Ebd., S. 13.

40 Marx: *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, S. 578, Hervh. i. O.

Liest man in der engeren philosophischen Anthropologie (Scheler, Plessner, Gehlen)⁴¹ nach, wird dort durchgehend als Ausgangsanliegen formuliert, den cartesianischen Körper-Geist Dualismus nicht mehr nur allgemein zu problematisieren, sondern den »Doppelaspekt« des Menschen zu akzeptieren und der Naturseite mehr Beachtung zu schenken. Interessant ist, dass René Descartes durch die zu seiner Zeit forcierte Entwicklung mechanischer Puppen zu der Idee angeregt wurde, eine – für das Humane primäre – beseelte Geistsphäre vom mechanisch gedachten und dann diskriminierten Körper zu trennen.⁴² Bei Gottfried W. Leibniz klingt das nicht viel anders, wenn er sich angesichts früher Automaten stärker um die Akzeptanz der Körperlichkeit bemüht, aber dann in eine ganz andere Verengung umkippt, mit der er die für ihn »unendlich wunderbare«, das heißt perfekte Schöpfung als eine Art durch und durch funktionierendes technisches System lobt:

»So ist jeder organische Körper eines Lebewesens eine Art von göttlicher Maschine oder natürlichem Automaten, der alle künstlichen Automaten unendlich übertrifft [...] die Maschinen der Natur aber, d.h. die lebendigen Körper, sind noch in ihren kleinsten Teilen Maschinen bis ins Unendliche.«⁴³

Aufschlussreich ist nicht zuletzt, dass sich Heinrich von Kleist vor dem Hintergrund ähnlicher Erfahrungen mit bewegten Puppen, wie es scheint, ganz anders entschied.⁴⁴ In seinem Text über das »Marionettentheater« wird die Wiedergewinnung der vorbewussten lebendigen Seite des Menschen zur Voraussetzung, um das originär Menschliche (bei ihm: die menschliche Anmut im Tanz) zu verstehen und künstlerisch praktizieren zu können.

Lebendige Potenziale ursprünglicher Subjektivität

Die folgende Systematik versteht sich nun im genannten Sinne als Rahmung, mit der Momente einer ursprünglichen Subjektivität gebündelt werden, die den Herausforderungen neuer Technologien entgegengesetzt werden können. Es handelt sich zunächst nur um eine grobe Sammlung basaler körperlich-leiblich fundierter Fähigkeiten von Menschen, wie sie verstreut in verschiedenen Literaturbereichen angesprochen werden. Diese werden mit einer subjektorientierten Mehrebenen-Perspektive

41 Max Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern 1962; Helmuth Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin 1975 und Arnold Gehlen: *Der Mensch*, Wiesbaden 1972.

42 Vgl. Nick Crossley: *The Social Body*, London 2001, S. 11–19

43 Gottfried W. Leibniz: *Monadologie*, Stuttgart 2017, S. 47–49 (§ 64).

44 Heinrich von Kleist: *Über das Marionettentheater*, Frankfurt am Main 1997.

(Subjekt-Mikro-Makro)⁴⁵ drei Ebenen zugeordnet: als Potenziale für die individuelle Tätigkeit und Lebensführung, für die Herstellung unmittelbarer Sozialität sowie schließlich für die Herstellung, Sicherung und Veränderung des gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs.

(1) Dass hier der Fokus zuerst subjektsoziologisch auf Potenziale für ein lebendiges praktisches Tätigsein von Individuen gerichtet wird, und nicht vorrangig auf Denken und Bewusstsein, ist keineswegs selbstverständlich. Denn weithin ist die Engführung des Bildes vom Menschen als primär denkendes Wesen bis heute leitend, gerade auch in der Soziologie.

In einigen auch für die Soziologie relevanten Konzepten wird jedoch schon seit längerem von ›Tätigkeit‹ in einem praktischen Sinn gesprochen.⁴⁶ In der neueren Soziologie wird der Blick auf den Menschen als praktisch tätiges Wesen inzwischen nach und nach akzeptiert, bleibt aber immer noch einer speziellen Ausrichtung, der Praxissoziologie, vorbehalten.⁴⁷ Zentral rezipiert wurde dagegen schon früh die Kategorie des ›Habitus‹, mit der deutlich gemacht wird, dass gesellschaftliche Erscheinungen gerade dadurch besonders wirksam sind, dass sie verkörperlicht sind und so die Praxis von Menschen leiten.⁴⁸ Vermittelt über dieses Thema hat sich mit der Körpersoziologie⁴⁹ erst jüngst ein Spezialfach entwickelt, das dezidiert die Leib-Körper Thematik und die dort zu suchenden Kompetenzen von Menschen bearbeitet. Mit diesem Beitrag sollen jetzt noch deutlicher die naturhaften Grundlagen jeglichen menschlichen Tätigseins betont werden, wie sie in letzter Zeit zunehmend als ›Embodiment‹ untersucht werden.⁵⁰

Zu einem praktischen Verständnis menschlicher Aktivität gehört auch, eher unreflektierte Routinen als wichtige individuelle und soziale Ressourcen zu akzeptieren.⁵¹ Deutlich wurde diese Seite menschlicher Praxis über das Konzept des körperbasierten Phänomens ›Flow‹.⁵² Richard Sennet versucht ähnlich genau diese kör-

45 Vgl. kurz Norbert Huchler, G. Günter Voß und Margit Wehrich: »Markt, Herrschaft, Solidarität und Subjektivität. Ein Vorschlag für ein integratives Mechanismen- und Mehrebenenkonzept«, in: *Arbeits- und Industriesoziologische Studien* 5 (2012), Heft 1, http://www.ais-studien.de/uploads/tx_nfxstarbsoznetzeitung/AIS-1-12-7Huchler-u-a-final.pdf (aufgerufen: 27.07.2017).

46 Siehe v.a. Lew Wygotski, z.B.: *Denken und Sprechen*, München 1977.

47 Vgl. Frank Hillebrandt: *Soziologische Praxistheorien*, Wiesbaden 2014.

48 Vgl. v.a. Pierre Bourdieu: *Die feinen Unterschiede*, Frankfurt am Main 1982 oder ders.: *Entwurf einer Theorie der Praxis*, Frankfurt am Main 1972.

49 Vgl. Robert Gugutzer und Gabriele Klein (Hg.): *Handbuch Körpersoziologie* (2 Bände), Wiesbaden 2017.

50 Vgl. etwa in der Philosophie Jörg Fingerhut, Rebbeka Hufendink und Markus Wild (Hg.): *Philosophie der Verkörperung*, Berlin 2013.

51 Anthony Giddens: *Die Konstitution der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1988, Vgl. auch Michel de Certeau: *Kunst des Handelns*, Berlin 1988.

52 Mihály Csikszentmihályi: *Das Flow-Erlebnis*, Stuttgart 1985.

perlich-praktische und nur teilrationale Seite von Arbeit in den Vordergrund zu stellen.⁵³

Mit dem Thema Routinen richtet sich der Fokus darauf, dass Menschen ihre Lebenstätigkeiten nicht ungeordnet hervorbringen, sondern zumindest rudimentär aktiv zu einem systematisch vermittelten Zusammenhang arrangieren. Philosophisch-anthropologische Autoren betonen dazu die Notwendigkeit eines praktisch zu gestaltenden Lebensprozesses und Lebenszusammenhangs. Das Leben sei, so etwa Plessner, kein blinder Verlauf, sondern der Mensch müsse und könne den Bezug zu sich und seiner Welt praktisch gestalten: »Der Mensch lebt nur, indem er sein Leben führt.«⁵⁴ Und Gehlen meint dazu, der »nicht festgestellte« Mensch »lebt nicht [...] er führt sein Leben.«⁵⁵ Die aktuelle Soziologie hat unter Rückgriff auf Weber das Konzept »*Alltägliche Lebensführung*«⁵⁶ entwickelt, mit dem postuliert wird, dass Menschen ein persönliches System zur Steuerung und Koordination ihrer praktischen Tätigkeiten in den für sie relevanten Lebensbereichen herstellen und dazu spezifische Alltagskompetenzen besitzen müssen.

Eine solche Sicht schließt ein, auch die geistige Seite des Menschen mit anderer Gewichtung zu betrachten. Dabei wird auf die bedeutsame Kompetenz von Menschen zu auch *vorbewussten* oder *teilrationalen* mentalen Aktivitäten und die Fähigkeit zu *nichtsprachlichen*, z.B. bildhaften Denkweisen verwiesen. Die Philosophie hat *präreflexives* Denken und Bewusstsein gelegentlich thematisiert, vor allem im Umfeld der Phänomenologie.⁵⁷ Auch die Soziologie verweist inzwischen auf die Relevanz eines *praktischen Bewusstseins*.⁵⁸ Nicht zuletzt die Arbeitssoziologie hat mit dem Konzept des »*Subjektivierenden Arbeitshandelns*« akzeptiert, wie wichtig ein erfahrungsgeleitetes und körperlich getragenes Tätigsein mit entsprechenden Kompetenzen (Geschick, Gespür, praktische Vorstellungsgabe usw.) ist.⁵⁹ Parallel dazu entstand eine breite Beschäftigung mit *Gefühlen* und ihren Potenzialen.⁶⁰ Es ist dabei keineswegs zufällig, dass die wachsende soziologische Beachtung von Emotionen auf eine arbeitssoziologische Studie zurückgeht.⁶¹ Dass derartige Erkenntnisse

53 Richard Sennett: *Handwerk*, Berlin 2008.

54 Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S. 293 und S. 310.

55 Gehlen: *Der Mensch*, S. 17.

56 Vgl. G. Günter Voß: *Lebensführung als Arbeit*, Stuttgart 1991; aktuell Karin Jurczyk, G. Günter Voß und Margit Wehrich: »Alltägliche Lebensführung – theoretische und zeitdiagnostische Potentiale eines subjektorientierten Konzepts«, in: Erika Alleweldt, Anja Röcke und Jochen Steinbicker (Hg.): *Lebensführung heute*, München 2016, S. 53–87.

57 Vgl. etwa Jean Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts*, Reinbek 1989, S. 15–23; siehe dazu Wolfgang Brauner: *Das präreflexive Cogito*, München 2007. Auch Max Scheler spricht von »praktischer Intelligenz« in: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern 1962, S. 32–37.

58 Vgl. Giddens: *Die Konstitution der Gesellschaft*.

59 Vgl. Böhle (Hg.): *Arbeit als Subjektivierendes Handeln*.

60 Vgl. Konstanze Senge und Rainer Schützeichel (Hg.): *Hauptwerke der Emotionssoziologie*, Wiesbaden 2013.

61 Arlie R. Hochschild: *Das gekaufte Herz*, Frankfurt am Main 1990.

etwa zur sogenannten »emotionalen Intelligenz« auch wirtschaftlich Gehör finden, zeigt, welche Bedeutung Gefühlen inzwischen auch dort zuerkannt wird.⁶² Indirekt wird mit diesen Themen auch verdeutlicht, wie entscheidend ein unmittelbares *Lust- und Unlustempfinden* oder *affektive Antriebe* und *körperliche Begehrensformen* für ein lebendiges Tätigsein sind, auch in der Arbeitswelt. Die Psychologie weiß das schon lange. Die Ökonomie ist mit der Verhaltensökonomie gerade dabei, dies anzuerkennen.⁶³

Spätestens wenn *Innovativität* erwartet wird, respektiert man inzwischen weithin, wie bedeutsam auf praktischen Erfahrungen beruhende körperbasierte Fähigkeiten sind. Die dazu passende Rehabilitation der *Intuition* ist ganz im Sinne der hier fokussierten Ideen von Lebendigkeit als Kompetenz.⁶⁴ Dass sich *Kreativität* vorrangig aus präreflexiven und damit körperlich-naturhaften Potenzialen sowie der Fähigkeit zu einer sich unkontrolliert entfaltenden *Phantasie* speist, wurde vor allem im Umfeld des Pragmatismus deutlich gemacht.⁶⁵ Damit ist zugleich betont, wie entscheidend *Probe- und Problemlösungshandeln* und sinnlich-körperliches Lernen aus *Fehlererfahrungen* sind. In diesem Sinne ist nicht zuletzt bedeutsam, dass Lernen und Weiterentwicklung oft aus der Missachtung etablierter Prozeduren oder der expliziten *Abweichung von Regeln* entstehen.⁶⁶

(2) Auf der zweiten, mikrosoziologischen Ebene wird nach *lebendigen Potenzialen für eine unmittelbare Sozialität* gefragt, also nach Fähigkeiten für die direkte Herstellung praktischer Beziehung mit Anderen, wie sie Menschen (aber auch andere Lebewesen) aufgrund ihrer Körperlichkeit beherrschen. Ohne derartige Fähigkeiten zur »praktischen Intersubjektivität« oder »ursprünglichen Sozialität« (wie es Hans Joas nennt)⁶⁷ gäbe es keine Gesellschaft und im Umkehrschluss auch keine Menschen, die schon Aristoteles als *zoon politikon* bezeichnet hat.

Eine in diesem Sinne bedeutsame Einsicht ergab sich auf Basis jüngster Forschungen zur naturhaft verankerten *Empathiefähigkeit*.⁶⁸ Dass damit die möglicherweise noch bedeutsamere, zumindest in Teilen körperbasierte Fähigkeit zu einer ad hoc ausgeübten praktischen *Loyalität*, *Vertrauensgewährung* und *Solidarität*⁶⁹ auf

62 Vgl. Daniel Goleman: *Emotionale Intelligenz*, München 1997.

63 Vgl. Hanno Beck: *Behavioral Economics*, Wiesbaden 2014.

64 Vgl. Gerd Gigerenzer: *Bauchentscheidungen*, München 2008.

65 Hans Joas: *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt am Main 1993, S. 213–217

66 Vgl. Carl Friedrich und Christine v. Weizsäcker: »Fehlerfreundlichkeit«, in: Klaus Kornwachs (Hg.): *Offenheit – Zeitlichkeit – Komplexität*, Frankfurt am Main 1987, S. 167–201; s.a. Niklas Luhmann über: *Brauchbare Illegalität*, in: *Funktion und Folgen formaler Organisation*, Berlin 1964, S. 314–320.

67 Vgl. Hans Joas: *Praktische Intersubjektivität*, Frankfurt am Main 1989 und: *Die Kreativität des Handelns*, S. 217.

68 Vgl. u.a. Giacomo Rizzolatti und Corrado Sinigaglia: *Empathie und Spiegelneuronen*, Frankfurt am Main 2008.

69 Vgl. Otto Hondrich und Claudia Koch-Arzberger: *Solidarität in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1992.

Basis eines intuitiven *Gerechtigkeitsempfindens*, zur spontanen *Unterstützung* und natürlich auch zur *Freundschaft* sowie nicht zuletzt zur gegenseitigen *Hilfe* in den Blick gerät, findet dagegen bisher eher wenig Beachtung.

Zu den *körperbasierten Fähigkeiten zur Interpersonalität* gehört nicht zuletzt alles, was mit *Ausdrucksfähigkeit*, authentischer *Sprache*, *nonverbaler Kommunikation* und *Körpersprache* zu tun hat.⁷⁰ Es ist interessanterweise die Roboterforschung, die zeigt, wie problematisch Versuche der Nachbildung körperlicher menschlicher Ausdrucksformen sein können.⁷¹ Der Forschung zur interkulturellen Kommunikation ist dies schon lange gut bekannt.⁷²

Unmittelbar praktisch relevant wird der lebendige Körper, wenn es um *Kooperation*,⁷³ reziproken *Tausch* oder *Schenken* geht,⁷⁴ also um die Fähigkeit, auch in größeren Kollektiven *Zusammenhalt* und *Zusammenarbeit* zu erzeugen durch spontane Geselligkeit, dauerhaftere Gemeinschaft und schließlich Gesellschaft,⁷⁵ so problematisch dies auch sein kann.⁷⁶ Daran schließt direkt die körperlich-praktische Fähigkeit des Menschen an, Artefakte als Hilfsmittel zu schaffen. In ihrer langen Geschichte⁷⁷ ist die Entwicklung und vor allem die Anwendung von *Technik* bis heute keine primär geistige Leistung, sondern Technik durchzieht den Alltag als unmittelbar praktisches Mittel, mit dem überwiegend intuitiv umgegangen wird.⁷⁸ Als ein letztes Moment lebendiger Fähigkeiten zur Sicherung von Sozialität muss schließlich auf affektuelle Bedürfnisse nach sozialer *Akzeptanz* und *Bindung* und auf die Fähigkeit zur *praktischen sozialen Zuwendung* verwiesen werden. Dieses bisher wenig beachtete Feld hat erst mit den Kategorien »*Resonanzbegehren*« und »*Resonanzfähigkeit*« von Hartmut Rosa eine systematische philosophisch-soziologische Fundierung gefunden.⁷⁹

(3) Die dritte, makrosoziologische Ebene zielt auf *lebendige Potenziale für die Sicherung eines Gesellschaftszusammenhangs* in Form einer Mitgestaltung des gesamtgesellschaftlichen Lebenskontexts, einschließlich politisch-historischer Beteiligung.

Hier kann die Philosophische Anthropologie zumindest begrifflich gute Unterstützung leisten, da dort die Vorstellung vom lebendigen Menschen über dessen pro-

70 Vgl. Michael Tomasello: *Die Ursprünge menschlicher Kommunikation*, Berlin 2011.

71 Vgl. Masahiro Mori: »The Uncanny Valley«, in: *Energy* 7 (1970), Heft 4, S. 33–35.

72 Vgl. Hans-Jürgen Francke: *Interkulturelle Kommunikation*, Tübingen 2014.

73 Vgl. Michael Tomasello: *Warum wir kooperieren*, Berlin 2010.

74 Vgl. Marcel Mauss: *Die Gabe*, Berlin 1990; Frank Hillebrandt: *Praktiken des Tauschens*, Wiesbaden 2008.

75 Vgl. Ferdinand Tönnies: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt 2010; aktuell Klaus Lichtblau: *Studien zu Gemeinschaft und Gesellschaft*, Wiesbaden 2011.

76 Vgl. Helmuth Plessner: *Grenzen der Gemeinschaft*, Frankfurt 2002.

77 Vgl. im Sinne dieses Beitrags Heinrich Popitz: *Epochen der Technikgeschichte*, Tübingen 1989.

78 Vgl. Bernard Joerges (Hg.): *Technik im Alltag*, Frankfurt am Main, 1988.

79 Vgl. Hartmut Rosa: *Resonanz*, Frankfurt am Main 2016.

blematische wie zugleich chancenreiche »Weltoffenheit«,⁸⁰ »exzentrische Positionierung«⁸¹ oder durch seine Lage als »nicht festgelegtes Wesen« mit einer »plastischen, weltoffenen und variablen Antriebsstruktur«⁸² begründet wird. Der Mensch sei daher qua seiner Natur gezwungen, aber auch befähigt, sich *zur Welt hin aktiv zu verhalten* und seine *Welt praktisch zu gestalten*. Dies impliziert etwa nach Plessner die Fähigkeit des Menschen, den »Kreis des Lebens« auch für die Zukunft aktiv praktisch zu öffnen (»utopischer Standort«).⁸³

Damit wird auch das zumindest in der Soziologie traditionell als »*gesellschaftliches Bewusstsein*« bezeichnete Themenfeld angesprochen. Gemeint sind *soziale Wahrnehmungs-, Einschätzungs- und Gestaltungskompetenzen*, mit denen Menschen eher intuitiv, unmittelbar praktisch, emotional und damit letztlich auch körperlich ihrem unmittelbaren Lebensumfeld gegenüber treten.⁸⁴ Vor allem über derartige Kompetenzen organisiert sich *direkte politische Beteiligung, praktisches gesellschaftliches Engagement* und *politische Organisation*, bis hin zum aktiven Bemühen um gesellschaftliche Veränderungen, auch durch soziale Widerständigkeit.

Meist eher in Andeutungen wird von den genannten philosophisch-anthropologischen Autoren als zentrale Kompetenz des Menschen seine Fähigkeit zum *Nein-Sagen* hervorgehoben, also die Fähigkeit, praktisch zu bedeuten: »I would prefer not to.«⁸⁵ Eine solche Fähigkeit (und der Mut, sie anzuwenden) hat eine grundlegende gesellschaftliche Bedeutung, da keine gesellschaftliche Praxis nachhaltig existieren kann, wenn nicht lebendige Wesen vorgefundene Verhältnisse in Frage stellen und praktisch bemüht sind, sie auf Basis sozialer Phantasie zu ändern oder ihnen zumindest Widerständigkeit entgegen zu setzen. Scheler beschreibt den Menschen explizit als »Nein-Sagen Könner.«⁸⁶ Auch Heinrich Popitz sieht in der Fähigkeit zur »Negation« ein entscheidendes »Privileg des Menschen« und die »Bedingung der Möglichkeit urteilenden Denkens über die Außenwelt [...] und sich selbst.«⁸⁷

Der Mensch besitzt dadurch die Fähigkeit zu »Eigenwilligkeit« oder »Eigensinn«, und damit auch zum Widerspruch.⁸⁸ Diese Kompetenz zur oft ad hoc praktizierten *sozialen Abweichung* ist nicht nur eine persönliche, sondern auch eine genuin gesellschaftliche Ressource, denn ohne Verletzung von Regeln und Routinen gäbe es keine gesellschaftliche Dynamik. Dies spielt eine Rolle auch in einem ganz anderen na-

80 Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, S. 36–41.

81 Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S. 288–232.

82 Gehlen: *Der Mensch*, S. 57.

83 Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S. 192 und 293–296, sowie S. 341–348.

84 Vgl. Oskar Negt: *Öffentlichkeit und Erfahrung*, Frankfurt am Main 1976.

85 Vgl. Herman Melville: *Bartleby der Schreiber*, München 2001.

86 Vgl. Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, S. 49–56.

87 Heinrich Popitz: »Zur Ontogenese des Selbstbewusstseins«, in: ders.: *Wege der Kreativität*, Tübingen 2000, S. 35.

88 Vgl. Negt und Kluge: *Geschichte und Eigensinn*, S. 95, S. 56; s.a. Alf Lüdtke: *Eigen-Sinn*, Münster 2014.

turhaften Kontext. Schon Darwin führt aus, dass die Entwicklung der Natur entscheidend auf der Ressource des *Replikationsversagens* oder der unbedingten *Mutation* beruht.⁸⁹ Genau diese lebendig evolutionäre und dann historische Funktion übernehmen Menschen ganz praktisch im Gesellschaftskontext. Weizsäcker und Weizsäcker betonen in diesem Sinne mit expliziten evolutionstheoretischen Bezügen ihre

»besonders intensive Hinwendung zu und Beschäftigung mit Abweichungen vom erwarteten Lauf der Dinge. Dies ist eine in der belebten Natur überall anzutreffende Art des Umgangs mit der Wirklichkeit und ihren angenehmen und unangenehmen Überraschungen.«⁹⁰

Resümee: Auf dem Weg zu einem Begriff »Ursprünglicher Subjektivität«

Festzuhalten ist, dass die notwendig nur cursorisch gesammelten Aspekte auf ein weites Feld von im weitesten Sinne körperlich-leiblichen und damit sinnlichen sowie unmittelbar praktischer Fähigkeiten von Menschen verweisen. Dies bildet den Hintergrund für den angestrebten Begriff einer »ursprünglichen Subjektivität«, der grob synthetisiert mit folgender Skizze umrissen werden kann:

- Der Mensch ist ein *lebendiges Naturwesen* mit einem großen Spektrum naturnaher und damit körperlich-leiblich basierter Fähigkeiten. Dies rekurriert nicht auf Biologie im engeren Sinne. Gleichwohl wird betont, dass Menschen aktiv tätige und sich durch einen primär praktischen und nicht zuletzt auch organischen (metabolischen) Austausch mit der äußeren Natur selbstbezüglich, grenzstabilisierend und dynamisch lebenserhaltend reproduzierende⁹¹ oder »autopoietische«⁹² Wesen sind. Sie sind zugleich arterhaltend aktiv, also sich auch als »Gattungswesen« reproduzierende Entitäten. In beiderlei Hinsicht ist ihre Existenz zugleich endlich.
- Menschen in diesem Sinne sind als Art aus der *biologischen Evolution* als Teil der Säugetierreihe und damit im Rahmen eines sich entfaltenden Naturzusammenhangs hervorgegangen und haben sich kontinuierlich mit offenem Verlauf

89 Siehe aktuell Masatoshi Nei: »The new mutation theory of phenotypic evolution«, in: *Proceedings of the National Academy of Sciences* 104 (2007), Heft 30, S. 12235–12242. Vgl. auch Gregory Bateson: *Geist und Natur*, Frankfurt am Main 1982 oder Erwin Schrödinger: *Was ist Leben?* München 2013, insbes. S. 72–73.

90 Carl Friedrich und Christine v. Weizsäcker: »Fehlerfreundlichkeit«, in: Klaus Kornwachs (Hg.): *Offenheit – Zeitlichkeit – Komplexität*, S. 167–201; s.a. dies.: »Fehlerfreundlichkeit als Evolutionsprinzip«, in: *Universitas* 41 (1986), Heft 8, S. 791–722.

91 Vgl. Lynn Margulis und Dorion Sagan: *Leben*, Heidelberg 1999.

92 Vgl. z.B. Humberto R. Maturana und Francisco F. Varela: *Der Baum der Erkenntnis*, Bern 1987.

primär in praktischer Tätigkeit weiterentwickelt. Beides ist in jedem Einzelwesen systematisch körperlich verankert und prägt tiefgreifend seine Lebensweise.

- Wichtige Basis menschlicher Lebendigkeit ist ein ebenfalls körperlich tief liegender Komplex verschiedenster *lebenserhaltender und lebensentfaltender Impulse*, die in vielen Disziplinen Thema, im Detail aber umstritten sind.⁹³
- Als fortgeschrittenes Naturwesen ist der Mensch zudem mit für seine Art typischen komplexen reflexiven (aber nur teilweise reflektierenden) Fähigkeiten ausgestattet, die er in Vielem mit anderen Naturwesen teilt. Diese ermöglichen einen vielgestaltigen (praktischen, geistigen usw.) *Selbstbezug* und einen gleichfalls ausdifferenzierten (praktischen, kommunikativen, kulturellen usw.) *überindividuellen Natur- und Gesellschaftsbezug*.⁹⁴
- Der Mensch in diesem Sinne besitzt, wie andere Lebewesen auch,⁹⁵ eine basale *Subjektivität* aufgrund seiner mit variablen Freiheitsgraden ausgestatteten Möglichkeit zur selbständigen praktischen und unter bestimmten Bedingungen auch mental reflexiven Bezugnahme auf sich und auf die für ihn unausweichlich relevante Welt. Dies greift die in der Geistesgeschichte durchgängig aufscheinende Doppelbedeutung des Begriffs ›Subjekt‹ auf, mit seiner im Übergang zur Moderne vollzogenen folgenreichen Umgewichtung:⁹⁶ ›Subjekt‹ und dann (als Eigenschaft und Fähigkeit, die hier primär im Fokus steht) ›Subjektivität‹ ist damit – analog zum früher dominierenden Verständnis – einerseits das strukturell ›Unterworfene‹ (gr. *hypokeimenon*, lat. *subjectum*) und damit Fremdbestimmte. Andererseits ist es aber auch – mit dem später präferierten Verständnis – die Fähigkeit zur zumindest ›relativ‹ (wie es in der Soziologie oft heißt) autonomen und intentionalen Selbstbestimmung, aktiven Weltgestaltung und damit auch zur ›Entunterwerfung‹. So verstanden ist Subjektivität, ganz im Sinne der hier vertretenen ›Subjektorientierten Soziologie‹, kategorial und existenziell wie auch sozial, immer beides. Mit einer dialektischen Wendung kann dabei dann aber auch die au-

93 Vgl. etwa die Kategorie »Élan vital« von Henri Bergson: *Schöpferische Evolution*, Hamburg 2013 oder die aktuell soziologisch reaktivierte Idee einer »Lebenskraft«, Jürgens: *Arbeits- und Lebenskraft*.

94 Vgl. schon früh mit einer solche Perspektive für die Soziologie Walter L. Bühel: *Struktur und Dynamik des Menschlichen Sozialverhaltens*, Tübingen 1982.

95 Vgl. Jakob von Uexküll: »Das Subjekt ist der neue Naturfaktor, den die Biologie in die Naturwissenschaften einführt, in: »Die Rolle des Subjekts in der Biologie« in: *Die Naturwissenschaft*, 19 (1931), S. 385-391, hier S. S. 389, sowie »Der Biologe [...] gibt sich davon Rechenschaft, dass ein jedes Lebewesen ein Subjekt ist«, in: *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Reinbek 1956, S. 24. Vgl. ausführlich Kaeser: *Artfremde Subjekte*. Ähnlich ist die erweiterte Vorstellung von lebendigen Akteuren, wie sie im »New Materialism« z.B. bei Karen Barad in: *Agentieller Realismus*, Berlin 2012; s.a. Rosi Braidotti: *Posthumanismus*, Frankfurt am Main 2014; aktuell Nicholas J. Fox und Pam Alldred: *Sociology and the new materialism*, London 2017.

96 Vgl. kurz Brigitte Kible: »Subjekt«, in: Joachim Ritter und Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Basel 1998, S. 374–384.

tonome Abwehr von Fremdbestimmung als „Unterwerfung“ verstanden werden, als Unterwerfung unter ein Selbstregime.⁹⁷

- Subjektivität in dieser weit gefassten (speziesübergreifenden) und doppeldeutigen – Heteronomie wie zugleich Autonomie betonenden – Bedeutung, kann für den Menschen analytisch in *zwei Formen* differenziert werden: Mit ›*reflexiver Subjektivität*‹ soll (nach immer noch dominierender – aber zunehmend umstrittener – Annahme) die genuin dem Lebewesen Mensch vorbehaltene Fähigkeit zur intentionalen, bewussten und zweckrational gesteuerten Selbstorganisation von Tätigkeiten bezeichnet werden. Diesem Begriff wird hier die Vorstellung einer evolutionär früheren und anthropologisch grundlegenden (sowie mit dem Blick auf die angedeutete Vielfalt des Lebendigen gerade auch an dieser Stelle bewusst weiter gefassten) ›*ursprünglichen Subjektivität*‹ vorgeordnet. Diese ist ein nach wie vor fundamental im Menschen körperlich verankertes und damit naturhaftes Bündel von Aktivitätsmöglichkeiten und Gestaltungspotenzialen für eine (der oben verwendeten Ebenenlogik folgend) ›*präreflexive, sinnlich praktische Tätigkeit*‹, für eine ›*unmittelbare Sozialität*‹ und für eine ›*praktische individuelle und gesellschaftliche Lebensgestaltung*‹.

Was sich in dieser Beschreibung allgemein zeigt, ist ein Bild des Menschen, das sich aufgrund eines dezidierten Naturbezuges deutlich von anderen bisher dominierenden Leitbildern unterscheidet und nun zum Orientierungspunkt einer neuen Subjektivierung werden könnte: Ein *Practical Embodied Man*. Diese Idee eines (wie Marx es vielleicht nennen würde) ›konkreten‹ Menschen verweist auch auf ein Verständnis von Gesellschaft, das den praktischen Alltag der Menschen ins Zentrum stellt. Damit ergibt sich eine Vorstellung naturbezogener menschlicher Lebendigkeit, die, um es noch einmal hervorzuheben, dem drohenden Imperialismus neuartiger und dabei technisch subjektivierter Maschinen entgegengesetzt werden kann.

97 Die hier angelegte Doppelbedeutung von Subjektivität einschließlich einer möglichen Wendung zur Selbstunterwerfung ähnelt der (leider wenig klaren) Umgewichtung des Begriffs in der Werkentwicklung von Michel Foucault – v.a. mit der Hervorhebung der »Entunterwerfung« und der »Technologien des Selbst«; vgl. Michel Foucault: *Was ist Kritik?*, Berlin 1992 oder »Das Subjekt und die Macht«, in ders.: *Ästhetik der Existenz*, Frankfurt a.M. 2007, S. 81-104. Siehe auch Louis Althusser's früher Versuch der Öffnung des Subjektbegriffs und seine Kategorie »Anrufung« (die Foucault beeinflusst haben), in: *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, Hamburg 2010, z.B. S. 98.

Ist das Spiel ein Paradigma für ursprüngliche Subjektivität?

Am Beispiel ausgewählter Autoren⁹⁸ soll hier nun der Frage nachgegangen werden, ob das Phänomen des Spiels als systematisches Gegenüber von Arbeit und instrumentell-produktivistischer Rationalität dabei helfen kann, die oben angesprochenen Aspekte einer ursprünglichen Subjektivität zu vertiefen. Erfassen Analysen dieses Phänomens, wie man vermuten könnte, explizit naturnahe und damit lebendige Momente (Triebe, Leidenschaften, Intuition usw.) und wie gehen sie damit um? Sind sie bereit, das im Spiel vielleicht aufscheinende Andere im Menschen und in seinen Aktivitäten anzuerkennen und ihm eine positive gesellschaftliche Rolle zuzuerkennen?

Bevor es mit Plessner und Gehlen um zwei Vertreter der engeren Philosophischen Anthropologie sowie dann mit Marcuse und Popitz um zwei zeitgleiche, aber theoretisch unterschiedlich ausgerichtete Denker geht, sollen zwei frühe Autoren (Schiller und Marx) zu Wort kommen, die die spätere Diskussion auf unterschiedliche Weise beeinflusst haben.

Klassische Positionen

Friedrich Schiller versucht in seinen berühmten »Briefen zur ästhetischen Erziehung«⁹⁹ Bedenken zu zerstreuen, dass ein sich (auch künstlerisch) allzu affektiv äußerndes Volk eine politische Gefahr darstelle. Er will zeigen, welche Bedeutung eine freie Kunst als vermittelndes Moment zwischen widerstreitenden menschlichen Tendenzen hat, und dass dabei dem ästhetischen Spiel eine Schlüsselrolle zukommt. Schiller greift dazu auf anthropologieähnliche Argumente zurück, die bis in die Terminologie der aristotelischen Unterscheidung von ›Stoff‹ und ›Form‹ nachempfunden sind. Beides überträgt er in die Vorstellung konfligierender menschlicher Triebe: ein »sinnlicher« Trieb, der auch mit Passivität, Bindung, Lust, Leiden, Genuss und Emotionalität verbunden wird, auf der einen Seite; ein »Formtrieb«, der Aktivität, Freiheit, Gestaltung, Vernunft usw. bedeutet, auf der anderen.¹⁰⁰ Beiden rechnet er unterschiedliche Funktionen zu: »Der Gegenstand des sinnlichen Triebes heißt *Leben*. [...] Der Gegenstand des Formtriebes [...] heißt *Gestalt*«. ¹⁰¹ Zur zentralen Frage wird, wie man die durch die Triebkonflikte gefährdete »Einheit der menschlichen Natur wieder herstellen« könne. Antwort ist, dass die Kunst dazu in der Lage sei und die Aufgabe habe, zu vermitteln – durch Ausbildung sowohl des »Gefühlsvermö-

98 Vgl. kurz zum Thema Spiel in der Philosophie Stefan Deines: »Formen und Funktionen des Spielbegriffs in der Philosophie«, in: Regine Strätling (Hg.): *Spielformen des Selbst*, Bielefeld 2012, S. 23–38; breiter Hans Scheuer: *Das Spiel* (2 Bände), Weinheim 1979 u. 1997.

99 Friedrich Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Stuttgart 2000.

100 Ebd., S. 47.

101 Ebd., S. 58, Hervh.i.O.

gens« wie zugleich des »Vernunftvermögens«. ¹⁰² Dabei fungiert für Schiller nun der »Spieltrieb« als entscheidendes Verbindungsmoment. ¹⁰³ Er könne die Empfindsamkeit des sinnlichen Triebes und die Selbsttätigkeit des rationalen Formtriebs in einem Dritten aufheben: »Wenn der sinnliche Trieb ›Leben‹ ist, und der Formtrieb ›Gestalt‹, dann wird der Spieltrieb ›lebende Gestalt‹ heißen.« ¹⁰⁴ Sogar im »ewigen Streit der Geschlechter« (»männliche Kraft, weibliche Milde«) sei das Spiel in der Lage »zu versöhnen«. ¹⁰⁵

Wie fast alle folgenden Autoren (die sich oft auf die Briefe beziehen), versucht auch Schiller, zwischen Widersprüchlichkeiten zu vermitteln und zu zeigen, dass der Mensch im ästhetischen Spiel seine Erfüllung findet: »[...] der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da Mensch, wo er spielt.« ¹⁰⁶ Nur dort könne die Einheit der konfligierenden Grundtriebe von sinnlicher Natur und zweckgerichteter Rationalität hergestellt werden. Wie wir sehen werden, arbeiten sich auch fast alle weiteren Autoren daran ab, ein Drittes zu finden. Worin sie sich unterscheiden ist, ob sie eine harmonistische Auflösung anstreben oder trotz der Vermittlung einer Seite Priorität einräumen. Bei Schiller werden Natur und Vernunft akzeptiert, aber im Dritten wechselseitig begrenzt.

Karl Marx lässt in seiner kompakten Definition von Arbeit im *Kapital* zumindest indirekt erkennen, wie stark auch er durch Aristoteles (vielleicht auch durch Schiller) beeinflusst ist, besonders auffällig bei der Kategorie ›Form‹. Auch bei ihm ist die zielgerichtete Arbeit der Seite des Gestaltenden, Vernünftigen, Kraftausübenden, zweckmäßigen Willens usw., also der Form, zugeordnet. Die ›Natur‹, auf die sich die Arbeit nach Marx ja bezieht, erscheint dagegen als passive, leidende, empfangende ›Substanz‹ oder ›Materie‹ (auch ›Stoff‹, ›Naturstoff‹). Sie ist zudem nur als äußere Natur gedacht. Faktisch ist damit die in seinen frühen Schriften so dezidiert entfaltete naturnahe anthropologische Dialektik von Stoff und Form in der späteren Definition von Arbeit bestenfalls stillgestellt; streng genommen ist sie aber auf die Seite der Form und damit in einen erstaunlichen Idealismus gekippt. Aufschlussreich ist dabei nun die kurze Passage, in der vom Spiel die Rede ist. ¹⁰⁷ Die Kategorie erscheint dort allein in Verbindung mit ›Kräften: als »Kräfte der [äußeren] Natur« und deren »Spiel«, die der Mensch in der Arbeit seiner gestaltenden »Botmäßigkeit« unterwerfen müsse, und als das »Spiel seiner [des Menschen] eigenen körperlichen und geistigen Kräfte«. Beide Male geht es darum, in der Arbeit diese Kräfte und ihre als ›Spiel‹ gesehene Dynamik zu beherrschen, konkret: dem menschlichen »Willen

102 Ebd., S. 50–51.

103 Ebd., S. 56.

104 Ebd., S. 58.

105 Ebd., S. 120.

106 Ebd., S. 62–63.

107 Marx: *Das Kapital I* (MEW 23), S. 192–193. Siehe für eine Interpretation der ganzen Passage Vob: »Was ist Arbeit?«, in: Böhle, u.a. (Hg.): *Handbuch Arbeitssoziologie*, S. 31–37.

unterzuordnen«. Zugespißt bedeutet das, dass diesem freien Spiel der Natur (innen wie außen) und ihren Kräften die lebendigen ›Potenzen‹ geraubt oder diese für fremde Zwecke versklavt werden sollen. Das Spiel bekommt dabei eine eigenartige Rolle. Mit ihm wird dem Arbeitenden – fast wie einem nachlässigen Lehrling – regelrecht gedroht: Die Arbeit erfordere für die »ganze Dauer der Arbeit« die »Anstrengung der Organe« (die übrigens »arbeiten«), den »zweckmäßigen Willen« und dazu »Aufmerksamkeit«. Und zwar »um so mehr, je weniger sie durch den eigenen Inhalt und die Art und Weise der Ausführung den Arbeiter mit sich fortreißt, je weniger er sie daher als Spiel seiner eigenen körperlichen und geistigen Kräfte genießt«. ¹⁰⁸ Das Spiel ist damit über einen Umkehrschluss definiert: Es ist eine inhaltlich und methodisch den Menschen mit sich fortreibende und die Tätigkeit genießende Anwendung der menschlichen Potenzen. Und so vage die kurze Andeutung auch ist, man erkennt, wie Marx dies letztlich bewertet: Je mehr der Mensch eine Tätigkeit intrinsisch erlebt, emotional positiv empfindet, in den sinnlichen Rausch eines produktiven Flows gerät, es ihm im Prozess gelingt, den planenden Willen auszuschalten und kraftvoll erfahrungsgeleitet zu wirken, usw. – umso weniger ist es jene geistig gesteuerte, ›zweckmäßige‹ und ›planmäßige‹ Tätigkeit, die allein für Marx genuin menschliche Arbeit ist. Ein trauriges Ergebnis!

Philosophische Anthropologie

Das Phänomen Spiel wird von *Helmuth Plessner* selten explizit angesprochen, dafür aber dort, wo man Hinweise findet, mit einer für ihn zentralen Bedeutung. Schon in den 1920er Jahren ¹⁰⁹ geht er unter Bezug auf Schiller darauf ein. Ausgangspunkt ist dabei die Feststellung, dass der Spieltrieb ein unmittelbar lebendiges, zentrales und nicht nur menschliches *Ausdrucksbedürfnis aller Lebewesen* ist. Als »belebtes Wesen« besitze damit gerade auch der Mensch eine »Überfülle nicht ausgenutzter Kraft, die nach Tätigkeit verlangt und die sich vornehmlich im Spiel entlädt.« Im Vorgriff auf spätere soziologisch gefärbte Thesen heißt es weiter: »der Spieltrieb beherrscht die organische Welt, und selbst die menschlichen Beziehungen tragen [...] diesem Triebe Rechnung.« ¹¹⁰ Genauer: »Was aber ist der Sinn des Spieles, wenn nicht die Irrealisierung des natürlichen Menschen zur Trägerschaft [...] irgendeiner Rolle?« ¹¹¹ und: »denn in Nichts kann der Mensch seine Freiheit reiner beweisen als in der [rollenförmigen] Distanz zu sich selbst.« ¹¹²

108 Marx: *Das Kapital I* (MEW 23), S. 193.

109 Plessner: *Grenzen der Gemeinschaft*.

110 Ebd., S. 93–94.

111 Ebd.

112 Ebd., S. 94.

Hier klingt an, was dann im Hauptwerk zentral wird: Das Spiel ist ein Modus, mit dem eine dynamische Distanzierung zum Selbst und gegenüber der Welt praktiziert wird. Das Spiel erlebe dabei einen »Funktionswandel«, da es »die nach Entladung verlangenden Spannungen der leiblichen Daseinssphäre, sozusagen auf höherer Ebene auffängt«,¹¹³ indem es eine zivilisatorisch funktionale Sublimierung ermöglicht. Damit wird der Dualismus von Natur und Geist, ganz wie bei Schiller (und gegen Descartes), über das Vermittlungsmoment des Spiels, das beiden Sphären angehört und doch etwas Eigenes ist, zurückgewiesen. Man kann es durchaus so verstehen, dass das Spiel eine vermittelnde Funktion beim Umgang des Menschen mit dem zentral herausgestellten »unaufhebbaren Doppelaspekt seiner Existenz als Körper und Leib«¹¹⁴ erfüllt. Denn der Mensch ist immer beides, und von beidem muss er sich sublimierend distanzieren und wohl beides auch inszenieren. Diese Distanzierungs- und Inszenierungsfunktion des Spielens wird in späteren Texten nicht explizit aufgegriffen, ist aber trotzdem erkennbar. Der sublimatorische Funktionswandel des Spiels ist durch die als »Spielraum« zu verstehenden Freiheitsgrade der »exzentrischen Positionalität« notwendig und zugleich ermöglicht. Anders gesagt: Die nicht festgelegte Existenzweise erzwingt ein »spielerisches Sein«.¹¹⁵ Die menschliche Lebendigkeit ist nichts als pure »Möglichkeit«, die dann zum Spiel überhaupt, vor allem aber zum Schauspiel und damit zu einem Leben als Rollenspieler zwingt.¹¹⁶ Daraus resultiert für Plessner auch der »Personencharakter« des Menschen, der sich perfekt in der antiken Idee der »Persona«, also der Maske des Schauspielers, repräsentiert.¹¹⁷ Weil der Mensch »ortlos, zeitlos im Nichts stehend, konstitutiv heimatlos (ist), muß er »etwas werden« – er ist folglich »von Natur [...] künstlich.«¹¹⁸ »In dieser Bedürftigkeit und Nacktheit liegt das Movens für alle [...] mit künstlichen Mitteln arbeitende Tätigkeit, der letzte Grund für das Werkzeug.«¹¹⁹ Und so gesehen beziehen sich diese »unvermeidliche Künstlichkeit«¹²⁰ und ihre »Mittel« nicht nur auf produktive bzw. arbeitende Tätigkeiten und Technik (was Plessner sicherlich primär im Auge hatte), sondern allgemein auf das menschliche Tätigsein als individuelles und soziales Spiel, einschließlich all seiner künstlichen Requisiten, Masken usw. Oder wie es schon 1920 heißt, es geht um »die Künstlichkeit, Irrealisiertheit, Maskiertheit des öffentlichen Menschen.«¹²¹

113 Ebd.

114 Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S. 294.

115 Vgl. Kai Haucke: *Plessner zur Einführung*, Hamburg 2000, S. 65–71.

116 Die Parallelen zu Erwin Goffman sind offensichtlich, vgl.: *Wir spielen alle Theater*, München 1969.

117 Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S. 288–293.

118 Ebd., S. 310, Hervh. i. O.

119 Ebd., S. 311.

120 Ebd.

121 Plessner: *Grenzen der Gemeinschaft*, S. 94.

Was Plessner damit anbietet, ist eine Antwort auf das von allen philosophischen Anthropologen postulierte Problem des Menschen in Folge seiner fundamentalen Unbestimmtheit (›Weltoffenheit‹ usw.) bei gleichzeitiger Naturbindung. Für Plessner liegt die Lösung in einer spielerischen Selbstzurichtung, die zwar Freiheitsgrade bereithält, aber, wie bei allen anderen Autoren, nicht ohne eine Beherrschung des Naturhaften zurechtkommt. Die Naturseite ist auch für Plessner existenziell problematisch, aber er verwirft sie nicht.

Arnold Gehlen argumentiert, dass der Mensch als das ›noch nicht festgelegte Tier‹ durch dessen ›Antriebsüberschuß‹ und zugleich, so das hier charakteristische Argument, durch systematische ›Instinktreduktion‹ gekennzeichnet ist. Daraus resultierten einerseits Gefahren für ihn als schutzloses »Mängelwesen«. ¹²² Andererseits sei der Mensch damit in einer ihn von anderen Kreaturen unterschiedenen Weise (wie bei Scheler und Plessner) ›weltoffen‹ und dadurch gezwungen, wie aber auch fähig, die Welt und sich zu gestalten. Wohl am deutlichsten betont er, dass der Mensch diese Potenzialität »mit seiner plastischen, weltoffenen und variablen Antriebsstruktur« am eindringlichsten »im Spiel selbst« erlebt – »die Lust am Spiel ist die Lust am Sichentfalten variabler Antriebe.« ¹²³ Aufgrund dieser unbestimmten Triebe bedürfe der Mensch jedoch einer »Entlastung« und zwar durch »Führung«, spätestens »wenn ernste Aufgaben herantreten.« ¹²⁴ Diese Formulierung trifft perfekt die von Gehlen mit besonderem Zungenschlag ins Zentrum gerückte Zweiseitigkeit des Menschen: Einerseits natürlich-körperliche Lebendigkeit, im Sinne von freien, kreativen, triebhaften Überschüssen – andererseits, angesichts des Instinkt mangels und seiner Gefahren, die Notwendigkeit eines triebregulierenden Formierungszwangs. Dieser wird bei Gehlen zur »Zuchtbedürftigkeit« und zur Notwendigkeit von »Erziehung und Selbstzucht«, die dann als »Kultur« und »Institutionen« dem Menschen zur »zweiten Natur« ¹²⁵ werden – auch im Spiel. Angedeutet wird dabei eine Steigerung dieser Forderung nach Zucht, die Gehlen in ein besonderes Licht stellt: Nicht nur die inneren Überschüsse erfordern Disziplinierung und Beherrschung, sondern auch die äußeren »ernsten« Aufgaben, womit offensichtlich Arbeit oder auch wesentlich Ernsteres gemeint ist. Das ist es, was das »Zuchtwesen« Mensch ¹²⁶ auszeichnet – nicht die Fähigkeit zum freien Spiel und auch nicht die naturhaften Potenziale. So offen und freundlich das Bild des spielenden Menschen ansetzt, so ernst schlägt es dann in etwas völlig anderes um. Ganz sicher geht es nicht um Freude, Leidenschaft, Phantasie. Spiel ist für Gehlen, wie das gesamte Leben, eine ernste Angelegenheit.

122 Gehlen: *Der Mensch*, S. 20.

123 Ebd. S. 205–209.

124 Ebd. S. 57–68 und S. 208.

125 Ebd., S. 61, S. 28.

126 Ebd., S. 61.

Herbert Marcuse entwickelt 1933 eine stark existenzialistisch geprägte Bestimmung von »Arbeit als ein Grundgeschehen des menschlichen Daseins, als ein das ganze Sein des Menschen dauernd und ständig durchherrschendes Geschehen, in dem zugleich mit der ›Welt‹ des Menschen etwas geschieht«, mit den Merkmalen »Dauer«, »Ständigkeit« und »Lastcharakter«.¹²⁷ Interessant ist nun, dass diese Merkmale im Kontrast zum ›Spiel‹ definiert werden. Dieses sei zwar auch ein menschliches Tun, aber ein »anderes Tun«, denn Arbeit sei »›früher‹ als das Spiel: sie ist Ausgang, Grund und Prinzip des Spiels, sofern dieses gerade ein Ablassen von der Arbeit und eine Erholung zur Arbeit ist.«¹²⁸ Das Spiel erfülle damit die Merkmale von Arbeit genau nicht: Es erfolgt nur »zeitweise«; ist nicht an eine »Sachlogik« gebunden, sondern setzt sie »außer Kraft«; ist nicht lastgeprägt, sondern »Sich-erholen zum Zweck einer neuen Sammlung, Anspannung«.¹²⁹ Vor allen die Freiheit von Sachzwängen sei entscheidend, denn »in diesem Sich-hinwegsetzen über die Gegenständlichkeit kommt der Mensch gerade zu sich selbst, in eine Dimension seiner Freiheit, die ihm in der Arbeit versagt ist.«¹³⁰ Damit nähert sich das Spiel der Vision einer freien Existenz: »In einem einzigen Ballwurf des Spielenden liegt ein unendlich größerer Triumph der Freiheit des Menschenwesens über die Gegenständlichkeit als in der gewaltigsten Leistung technischer Arbeit.«¹³¹ Arbeit ist und bleibt aber für Marcuse ewige Notwendigkeit, denn sie erfülle sich nicht als »Selbstzweck« wie das Spiel, sondern habe einen existenziellen Zweck außerhalb ihrer selbst: »Das Ziel der Arbeit ist das Dasein selbst.«¹³² Und selbst im »Reich der Freiheit« sei »›Arbeit‹ zu tun, aber ihr Charakter hat sich verändert«: Auch als »freie Entfaltung des Daseins in seinen wahren Möglichkeiten«¹³³ wäre es immer noch Arbeit, wenn auch mit dem Unterschied, dass, so wird dazu Marx zitiert, »das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört.«¹³⁴ Das könnte nach Spiel klingen, ist es aber für Marcuse in keiner Weise. Was er skizziert, ist ein dialektisches Verständnis von Spiel und Arbeit. Wenn dabei vom ›Wesen‹ Mensch und von ›Natur‹ gesprochen wird, meint dies aber nur eingeschränkt lebendige Naturhaftigkeit. Immer schwingt die freudianische Spannung von Eros und Thanatos mit. Letztlich entscheidet sich Marcuse dann trotz einer zu spürenden Of-

127 Herbert Marcuse: »Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs«, in: ders.: *Kultur und Gesellschaft* 2, Frankfurt am Main 1970, S. 13, S. 17–24.

128 Ebd., S. 16, S. 17, Hervh. i. O.

129 Ebd., S. 15–19.

130 Ebd.

131 Ebd., S. 16.

132 Ebd., S. 37.

133 Ebd., S. 39.

134 Ebd., S. 48; Karl Marx: *Das Kapital III* (MEW 25), Berlin (Ost) 1969, S. 828.

fenheit für die lebensbejahende Triebhaftigkeit mit Freud (und damit gegen den Eros) für einen den Menschen notwendig kontrollierenden Vorrang des Realitätsprinzips – den wir so ähnlich schon von den anderen Autoren kennen.

In späteren Analysen zu Freud klingt dies dann überraschenderweise anders. Dort spricht Marcuse von einer utopischen Hoffnung auf »Versöhnung zwischen Lust- und Realitätsprinzip« durch »Selbst-Sublimierung der Sinnlichkeit (des sinnlichen Triebs) und die Ent-Sublimierung der Vernunft (des Formtriebes), um die beiden antagonistischen Grundtriebe zu versöhnen«. ¹³⁵ Er sieht sogar die Möglichkeit einer »Umformung« von Arbeit (Mühe) in Spiel und erkennt darin eine eigene »sinnliche Rationalität«. ¹³⁶ Wer sich hier eher an Schiller erinnert fühlt als an Freud, liegt nicht falsch. Die Kehre von einer realitätsorientierten Sicht auf Arbeit selbst noch in der Idee des Reichs der Freiheit zu einer versöhnenden Utopie öffnet am Ende dann doch eine existenzialistisch und tiefenpsychologisch erweiterte Sicht auf den Menschen als lebendiges Wesen, mit all seinem sinnlich-körperlichen Begehren und Tun.

Heinrich Popitz unterscheidet mit Bezug unter anderem auf George Herbert Meads berühmte Gegenüberstellung von »Game« und »Play« ¹³⁷ in seiner Analyse drei Formen des Spiels: Funktionsspiele, Phantasiespiele einschließlich Rollenspiele, Regelspiele einschließlich Wettbewerbsspiele. ¹³⁸ Dieses auf den ersten Blick eher enge Verständnis erweist sich als wohlbegründet, wenn man versteht, welche Rolle die Spielanalyse hat. Sie ist Teil einer anthropologisch angelegten Studie zur Kreativität. Spiel wird dabei nicht ausschließlich mit Blick auf das kindliche Spiel, aber doch immer wieder mit Fokus auf Entwicklung und Erziehung betrachtet. Interessant ist dabei, dass »Konstruktionsspiele«, in denen etwas gebaut wird, dezidiert nicht als Spiel gelten: Beginne das Kind »etwas herzustellen [...] dann spielt es nicht mehr, es will ein Werk zustande bringen«. ¹³⁹ Damit wird deutlich, dass Popitz wie seine Vorläufer das Spiel dezidiert von Arbeit und sogar von konstruierender »Kreativität« absetzt. Mit einer Serie weiterer Merkmale wird noch klarer, worin der Unterschied liegt: ¹⁴⁰ Das Spiel zeichne sich durch eine spezifische Spielstimmung aus (»Spaß«, »freiwillig« usw.), zeige typische Formen des Ablaufs (»Wiederholung«, »Verlässlichkeit« usw.) und werde von charakteristischen Motiven angetrieben (Freude am »Können«, »Umphantasieren der Wirklichkeit«, »Gewinnen« usw.). Vor allem in der Erfahrung spielerischer »Grenzüberschreitungen« zeige sich eine wichtige anthropologische Konstante: Das ausgeprägte menschliche »Interesse an der Andersar-

135 Herbert Marcuse: *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1973, S. 191–192.

136 Ebd., S. 224.

137 George Herbert Mead: *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, Frankfurt am Main 1973.

138 Heinrich Popitz: »Was tun wir, wenn wir spielen?«, in: ders.: *Wege der Kreativität*, Tübingen 2000, S. 52–57.

139 Ebd., S. 54.

140 Ebd., S. 57–63.

tigkeit des Anderen«.¹⁴¹ Zwar habe der Mensch ein »Talent zur Sachlichkeit«, er könne aber auch »eigentümlich unpraktisch« sein und habe die Fähigkeit zum »Entwurf einer anderen Wirklichkeit«.¹⁴² Er könne »Stücke der Realität außer Kraft« setzen und zugleich eine »innovative Konstruktion von Realität« entfalten, »Überwindung und Erfindung von Realität, befreiend und kreativ«.¹⁴³ Der Mensch bringe, so Popitz⁴ aufschlussreiches Resümee, im Unterschied zur Arbeit beim Spiel »nichts Bleibendes hervor«, dafür zeige er in »bezaubernder« Weise eine ganz andere Seite von sich: er ist dort »auf unproduktive Weise kreativ.«¹⁴⁴

Fazit mit Blick auf Paradoxien im Umgang mit dem Phänomen Spiel

Was lässt sich nun im Rückblick auf die betrachteten Spielanalysen festhalten? Spielen wird dort durchgehend im Sinne dieses Beitrages als ein »Anderes« zur nüchtern praktischen Welt verstanden. Damit unterliegt das Spiel bei diesen Autoren, die ja alle mehr oder weniger eine gewisse Offenheit für die naturhafte Seite des Menschen als wichtiges Moment für ihren Gegenstand bekunden, nicht ausschließlich den arbeitgesellschaftlichen Verdikten. Hatte man aber gehofft, ungebrochen positiv konnotierte Hinweise auf lebendige menschliche Potenziale im Sinne einer ursprünglichen Subjektivität als zentral für das Spiel und damit für eine gesellschaftliche und individuelle Sphäre zu finden, die der Dominanz des Rationalen und instrumentell Zweckmäßigen entgegensteht, muss man – bei aller Unterschiedlichkeit der Konzepte – letztlich enttäuscht sein.

Das Spiel ist in den Augen der meisten Autoren mitnichten eine Welt der unbehindert lebendigen oder lustvoll zweckfreien Aktivität und darf es auch nicht sein. Es wird zwar als Kontrast zum »Ernst des Lebens« verstanden, aber, wie im Folgenden noch einmal kurz betrachtet werden soll, auf (mit Weber gesprochen) »paradoxe« Weise zugleich auch wieder nicht (1). Das Spiel wird aber, so soll danach abschließend angedeutet werden, nicht nur theoretisch zwiespältig gefasst. Es wird vielmehr ganz aktuell auch gesellschaftspraktisch und sogar technologisch in ebenfalls unerwartet »paradoxe« Form neuartig relevant (2).

(Ad 1) Interessant ist zunächst, welche Aspekte dem Spiel von fast allen diskutierten Autoren zugeschrieben werden: Triebhaftigkeit, lustvolle Hingabe, Entfaltung und Genuss von Lebenskräften, Zusichkommen als Mensch, Nicht-Festgelegtheit, Freiheit und Freiwilligkeit, Abwesenheit von Sachzwängen, Außerkraftsetzung der Realität u.v.a.m. Gleichzeitig findet sich fast immer die Botschaft, dass solche

141 Ebd., S. 74.

142 Ebd., S. 75.

143 Ebd., S. 76–79.

144 Ebd., S. 81.

im Spiel aufscheinenden lebendigen Potenziale wieder *begrenzt und kultiviert*, vielleicht sogar durch Zucht und Ordnung *beherrscht* werden müssen, spätestens wenn es »ernst« wird. Bestenfalls will man die sich im Spiel potenziell bahnbrechenden naturhaften menschlichen Antriebe und Unkontrolliertheiten in abgegrenzten Nischen ein wenig »leben« lassen und fürsorglich patriarchal einhegen (so wie ein Zoo die wilden Tiere), indem man die Spannung zwischen Natur und Vernunft durch ein irgendwie geartetes Drittes harmonisiert, sediert oder auch kujoniert. Kurz: Das Spiel darf durchaus ein lebendiges Anderes sein, aber es muss zivilisiert und kontrolliert werden, und für den Ernst des Lebens, allem voran für die Arbeit, ist es nicht geeignet.¹⁴⁵

Einzig Plessner neigt nicht umstandslos zur Domestizierung des Lebendigen. Leider nur sehr abstrakt und fast schon kryptisch unentschieden schlägt er mit dem existenziell erzwungenen Möglichkeitssinn und der Notwendigkeit einer die Naturressourcen nutzenden spielerischen Existenzweise eine Brücke zu dem hier verfolgten Thema der Lebendigkeit. Zwar kann er sich dies nur als das Spiel der sozialen Rollen vorstellen, aber diese werden immerhin als freie Interpretationen phantasiert – so wie es dann wenig später eine interaktionistische Soziologie mit ähnlichen Öffnungen vollzogen hat.¹⁴⁶ Dass sich Marcuse später aus der zunächst bevorzugten Fixierung auf das Freud'sche Realitätsprinzip befreit und damit im Sinne der hier formulierten Gedanken für die Möglichkeiten einer naturnahen ursprünglichen Subjektivität entscheidet, ist eine interessante Variante. Aber er löst sich dann doch nicht ernsthaft von den sinnenfeindlichen Vorbehalten seiner Kollegen, wenn die Hoffnung auf das freie Spiel als zentrales Moment des Daseins auf ein utopisches Jenseits vertröstet wird. Bleibt noch Popitz. Auch bei ihm ist die Naturseite des Menschlichen eine echte Option, und immerhin akzeptiert er dezidierter noch als Plessner die anthropologisch angelegte Fähigkeit zur kreativen Überwindung gegebener Realitäten. Aber auch er kann sich nicht vorstellen, wie so etwas außerhalb gesellschaftlicher Schonräume im Ernst des produktiven Lebens umgesetzt werden könnte.

(Ad 2) Seit einiger Zeit finden sich realgesellschaftliche Entwicklungen, mit denen spielförmige Aktivitäten eine Beachtung auch *jenseits gesellschaftlicher Freiflächen und Schutzzonen* bekommen. Mit großer Dynamik werden mit dem auslaufenden 20. Jahrhundert die bis dahin als praktisch wenig relevant angesehenen Tätigkeiten in Spiel und Kunst auf überaus ambivalente, wenn nicht gar offen widersprüchliche Weise, zu gesellschaftlichen Sphären mit großer ökonomischer und sogar politischer Bedeutung erklärt. Gut zu beobachten ist das an der vielzitierten Kreativwirt-

145 Eine Verbindung menschlicher Lebendigkeit mit dem Spiel für Arbeitsprozesse postuliert die Gruppe um Fritz Böhle, vgl. Fritz Böhle, Markus Bürgermeister und Stephanie Porschen: *Innovation durch Management des Informellen. Künstlerisch, erfahrungsgeleitet, spielerisch*, Berlin 2012.

146 Vgl. etwa Ervin Goffman: *Interaktion: Spaß am Spiel/Rollendistanz*, München 1973.

schaft¹⁴⁷, der Computerspieleindustrie¹⁴⁸ oder am professionellen Sport,¹⁴⁹ der inzwischen nichts mehr mit spielerisch freier Leibesbetätigung zu tun hat, sondern eine kapitalistische Wirtschaftsbranche reinster Form ist. Eine besonders paradoxe Verkehrung des Spiels ist die Nutzung spielerischen Handelns, um Menschen durch »Gamification«¹⁵⁰ zu steuern und durch spielähnliche Anreize zu Leistungssteigerung oder einem gewünschten Verhalten zu animieren.¹⁵¹ Besonders pikant ist schließlich das sogenannte *nudging*, bei dem mit Hilfe von spielförmigen Impulsen Menschen ohne ihr Wissen und Wollen zu einem gewünschten Verhalten genötigt werden sollen. Auch das ist eine paradoxe und letztlich perfide Menschensteuerungs- und Manipulationsstrategie, bei der sich zunehmend auch staatliche Einrichtungen gerne bedienen. Dass die Urheber ihren Ansatz »libertären Paternalismus« nennen, ist bezeichnend.¹⁵²

Besondere Aufmerksamkeit verdient in diesem Beitrag, dass das bisher trotz aller Beschränkungen so lebendig menschlich eingeschätzte Spiel nun auch *technisch* okkupiert wird – und auch dabei zu einem neuartigen hochprofitablen Feld wirtschaftlicher Aktivitäten wird. Gemeint sind dabei nicht Spielautomaten oder Computer- und onlinebasierte Digitalspiele, die ebenfalls schon lange einen eigenartigen Kontrast zur Idee des offenen Spiels lebendiger Wesen bilden.¹⁵³ Gemeint ist hier vielmehr die Entwicklung dazu, dass *automatisierte Systeme selber spielen* – und das zunehmend auf irritierende Weise menschenähnlich, aber rein technisch und damit eben paradoxerweise genau nicht lebendig. Es gibt schon seit einiger Zeit Computer, die auf hohem Niveau, aber trotzdem noch begrenzt, regelgebundene Spiele durchführen (Schach usw.). In ganz anderer Weise erlangte dann aber der Sieg des IBM-Systems »*Deep Blue*« über den Schachweltmeister Garry Kasparov Berühmtheit,¹⁵⁴ und nur wenig später der furiose Erfolg von »*Watson*« in einer sehr offen angelegten sprachbasierten Quizsendung aufgrund eines damals neuartigen semantischen Algorithmus. Tatsächlich überaus bemerkenswert in Bezug auf die hier herausgestellte

147 Vgl. Alexandra Manske: *Kapitalistische Geister in der Kultur- und Kreativwirtschaft*, Bielefeld 2016.

148 Vgl. aktuell Fabian Hoose: *Spiel als Arbeit*, Wiesbaden 2016.

149 Vgl. Gerhard Trosien: *Die Sportbranche*, Frankfurt am Main 1999.

150 Vgl. Michael Sailer: *Die Wirkung von Gamification auf Motivation und Leistung*, Wiesbaden 2016; Nora S. Stampfl: *Die verspielte Gesellschaft*, Hannover 2012.

151 Vgl. für hybride Verbindungen von »digital work and play« die zu »ludic labour« oder »playbour« führt Sarah Pink, u.a.: »Digital work and play. Mobile technologies and new ways of feeling at home« sowie Clancy Wilmott Emma Fraser und Sybille Lammes: »I am he. I am he. Siri rules: Work and play with the Apple Watch«, beides in: *European Journal of Cultural Studies* 3 (2017), Heft 1 (online Preprintversion, aufgerufen: 26.07.17).

152 Vgl. Richard H. Thaler und Cass R. Sunstein: *Nudge*, London 2009.

153 Vgl. GamesCoop: *Theorien des Computerspiels*, Hamburg 2012; s.a. Stefan Poser: *Glücksmaschinen und Maschinenglück. Grundlagen einer Technik- und Kulturgeschichte des technischen Spiels*, Bielefeld 2016.

154 Vgl. die aktuellen Einschätzungen von Garry Kasparov: *Deep Thinking. Where Machine Intelligence Ends and Human Creativity Begins*, London 2017.

Subjektivierung von Maschinen war dann aber der Triumph von Googles »Alpha-Go« über dem Go-Weltmeister Lee Sedol. Das Spiel erlangte deswegen große Aufmerksamkeit, weil sogar die Entwickler völlig überrascht ein Verhalten der Maschine beobachteten, das noch nie bei Go gezeigt worden war und auch von ihnen nicht nachvollzogen werden konnte. Erklärt wurde die intuitionsähnliche und »menschlich« anmutende Reaktivität des Programms durch die exponentiell steigende Leistungsfähigkeit moderner KI, vor allem in Form von »Deep Learning«. Ein Berichterstatter schilderte AlphaGos »inhuman humanity« so: »something that belonged uniquely to humans didn't anymore«. Die Maschine »transcends what humans can do«; sie könne sogar »mimic—and indeed exceed— [...] human intuition.«¹⁵⁵ Eines der Spiele gewann Lee Sedol immerhin noch, weil er seinerseits spontan einen irrationalen Zug machte. Der Kommentator dazu mit Stolz auf den Menschen: »He's playing for humanity«¹⁵⁶. Dass sich selbst das noch steigern lässt, zeigte inzwischen das Programm »Libratus« bei einem spektakulären Poker-Erfolg auf Basis eines erneut verbesserten Deep Learning. »We didn't tell Libratus how to play poker. We gave it the rules of poker and said »learn on your own« erklärte einer der Entwickler: »When I see the bot bluff the humans, I'm like, »I didn't tell it to do that. I had no idea it was even capable of doing that.«¹⁵⁷

Was ist vor allem aus solchen technischen Entwicklungen zu folgern? Spielen jetzt tatsächlich auch die Maschinen, oder ist das alles nur eine Inszenierung und Mythisierung? Hält man sich an die erwähnten Bestimmungsmomente von »Spiel«, dann kommen zumindest die fortgeschrittenen KI-basierten Programme durchaus einer Spielfähigkeit nahe:¹⁵⁸ Das gilt auf alle Fälle für eng regelgeleitete Spiele, deren Logiken die Programme nicht nur mit eingebautem hohem Gewinndruck perfekt praktizieren, sondern die diese auch auf Basis eines das menschliche Fassungsvermögen übersteigenden technisch implementierten Erfahrungswissens zielgerichtet variabel anwenden. Systeme mit fortgeschrittener semantischer und/oder Deep-Learning Architektur sind zudem in der Lage, auf Basis situativer Kombinationen und in direkter Reaktion auf die Gegenspieler flexibel autonome Entscheidungen zu treffen sowie dann aus menschlicher Sicht ungewöhnliche Verhaltensweisen auszuprobieren und daraus zu lernen, die in Ansätzen als »kreativ« gelten können. All das sind Merkmale, die jeden Spielanalytiker freuen müssten. Lebendige Aspekte

155 Cade Metz: »What the AI Behind AlphaGo Can Teach Us About Being Human«, in: *WIRED*, 19.5.2016, <https://www.wired.com/2016/05/google-alpha-go-ai/> (aufgerufen: 09.07.2017).

156 Ebd.

157 Olivia Solon: »Oh the humanity! Poker computer trounces humans in big step for AI«, in: *The Guardian*, 30.01.2017, <https://www.theguardian.com/technology/2017/jan/30/libratus-poker-artificial-intelligence-professional-human-players-competition> (aufgerufen: 09.07.2017).

158 An dieser Stelle soll einmal mehr betont werden, dass auch viele Tiere substantiell »spielen« – was aber schon Schiller angedeutet hatte: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, z.B. S. 116, und auch Plessner bemerkte: *Grenzen der Gemeinschaft*, S. 93. Vgl. Marc Bekoff und John A. Byers: *Animal Play*, Cambridge 2008.

menschlichen Spiels, wie etwa rein gefühlsmäßige ›Spiellust‹ oder der Schiller'sche ›Spieltrieb‹, würde man den AI-gesteuerten Spielsystemen sicherlich nicht zurechnen. Aber solche Momente waren ja auch den meisten Spieltheoretikern eher suspekt. So gesehen bestätigt das robotisierte Spiel die Sichtweisen unseres Beitrages: Neue technische Systeme kommen dem Menschen erschreckend nahe und übertreffen ihn sogar, gerade auch beim Spiel. Aber ein genuin menschliches, auf ursprünglichen humanen Eigenschaften beruhendes Spiel wäre dann doch etwas ganz ›Anderes‹; dessen unvoreingenommenes Verständnis und praktische Nutzung (etwa in der Arbeitswelt) ist aber weiterhin und mehr denn je ein schmerzliches Desiderat.

Von Maschinen und Menschen – Resümee und Folgerungen

Ausgangspunkt des Vorangegangenen war, dass der aktuelle technologische Wandel nicht nur Arbeitsplätze gefährdet, sondern die Tätigkeitslogiken vieler Arbeitszusammenhänge grundlegend verändert. Robotisierte Maschinen zeigen Merkmale, die den Leistungen und Fähigkeiten von Menschen nahekommen oder diese sogar auf neuartige Weise übertreffen. Damit stellt sich die grundlegende Frage, welche Eigenschaften Menschen nach wie vor exklusiv den neuen Technologien entgegensetzen können. Annahme war, dass es die lebendigen Potenziale des Naturwesens Mensch sind, die stärker als bisher als seine Kernkompetenzen erkannt, ausgebaut und eingesetzt werden müssen: *Menschen sind Lebewesen, Roboter sind es nicht.*

Damit stellt sich die Herausforderung, tiefgehend neu zu bestimmen, was allgemein unter lebendiger menschlicher Subjektivität verstanden wird. Eine solche letztlich anthropologische Frage erfordert jedoch auch eine erneute Diskussion der altbekannten ›Doppelnatur‹ des Menschen als geistiges und naturhaft-körperliches Wesen. Der Beitrag hat in diesem Sinne nach Momenten einer basalen Lebendigkeit des Menschen Ausschau gehalten, die sich in einem Begriff ›ursprünglicher Subjektivität‹ bündeln lassen. Das damit entstehende Bild eines praktischen verkörperlichten Menschen bietet Ansatzpunkte für Potenziale, die gegenüber robotisierten Technologien eine Chance haben.

Das Ergebnis der Umschau in anthropologisch inspirierten Quellen und dabei auch in Analysen zum Spiel ist gleichwohl mehrheitlich ambivalent bis enttäuschend. Es finden sich zwar vielfältige Ideen, die sich mit der auf den Menschen bezogenen Naturfrage beschäftigen, aber nur selten wird sich der cartesianischen Körper-Geist-Dualität so gestellt, dass offensiv für die natürliche Seite des Menschen Position bezogen wird. Insgesamt ist bei fast allen Referenzen eine angstbesetzte Abwehr zu spüren, die Naturseite des Menschen ungebrochen positiv anzuerkennen.

Eine solche *Angst vor möglichen Abgründen des menschlich Lebendigen* und vor allem vor seiner körperlichen Natürlichkeit ist gleichwohl nachvollziehbar. Ange-

sichts der Geschichte Deutschlands ist verständlich, dass bis heute eine Scheu besteht, explizit das Biologische des Menschen zu thematisieren und geistesgeschichtlich wie anthropologisch als bedeutsam zu postulieren. Horkheimer spricht dies 1947 deutlich aus:

»Die unterdrückten natürlichen Triebe wurden für die Bedürfnisse des nazistischen Rationalismus eingespannt [...]. In diesem Lichte könnten wir den Faschismus als eine satanische Synthese von Vernunft und Natur beschreiben, das genaue Gegenteil jener Versöhnung der beiden Pole, von der die Philosophie stets geträumt hat.«¹⁵⁹

Die aktuelle historische Situation gibt zudem Anlass zu vergleichbaren Befürchtungen. Deswegen ist Vorsicht geboten, wenn das Natürliche des Menschen rehabilitiert werden soll – zu leicht könnte dies falsch verstanden werden. Dazu noch einmal Horkheimer, der Richtiges benennt, aber zugleich seine Aversion gegen allzu viel Lebendiges klar erkennbar macht: Es dürfe nicht um eine »Revolte der Natur gegen die Vernunft« gehen,

»da diese gewöhnlich mit Romantik verbunden ist, mit sentimentalem Missvergnügen an der Zivilisation und dem Wunsch, primitive Stufen der Gesellschaft oder der menschlichen Natur wiederzubeleben.«¹⁶⁰

Diesem Denken des 20. Jahrhunderts wurde sich hier, trotz allen Verständnisses, dann doch explizit entgegengestellt. Denn eine Spur Romantik, eine gehörige Portion Missvergnügen an der Zivilisation und ein reflektierter Wunsch, Momente aus früheren Stufen von Gesellschaft und menschlicher Natur wieder zu beleben (und sie nicht pauschal als ›primitiv‹ zu disqualifizieren) ist im 21. Jahrhundert überaus angebracht. Kurz: Es ist an der Zeit, in aufgeklärter Weise *mehr Lebendigkeit zu wagen*. Das gilt nicht nur angesichts der globalen ökologischen Herausforderungen und der erneut aufblühenden populistisch-nationalistischen Bewegungen. Gerade auch die technologische Entwicklung zwingt dazu, so hier die leitende These, Fragen nach einem naturbezogenen Verständnis des Humanen nicht zu unterdrücken, sondern offensiv aufzugreifen und demokratisch weltoffen neu zu nutzen. Gleichwohl ist zu betonen, dass ein solches Plädoyer nicht auf eine naiv naturalistische Diskriminierung der Vernunft hinauslaufen soll. Es geht vielmehr um einen reflektierten, offenen Umgang mit der wichtigen Ressource der humanen Lebendigkeit und um eine zivilisierte Weise, sie neu anzueignen. Der Beitrag versteht die Dialektik von Natur und Zivilisation als zwar unaufhebbare Spannung, plädiert aber dafür, deren bisherige unbedingte Beherrschung durch eine instrumentell vernünftige oder zweckgerichtet-formale Rationalität zu verkehren. Kurz (um im Bild zu bleiben): Stand- und Spielbein zu wechseln.

159 Horkheimer: *Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 119.

160 Ebd., S. 121.

Wenn wir uns noch einmal der Ausgangsfrage nach den *Folgen der aktuellen Technikentwicklung für die Arbeitswelt* zuwenden, kann als zentrale Erkenntnis des Beitrags die Forderung nach einer erneuten Ausweitung und nun explizit auf den Naturaspekt des Menschen bezogenen Öffnung der gesellschaftlichen Vorstellungen von Arbeit und Arbeitskraft herausgehoben werden.¹⁶¹ Dass die Betrachtung von Arbeit und Arbeitskraft auch Bereiche jenseits konventioneller zweckgerichteter (Erwerbs-)Tätigkeiten einbeziehen muss, hat sich (mühsam) herumgesprochen. Hier soll das Blickfeld aber noch wesentlich weiter geöffnet werden, indem die Notwendigkeit postuliert wird, die ›andere‹ Seite des bisher dominierenden Leitbildes nicht nur einzubeziehen, sondern umzuwerten.

Zwei Theoretiker des Kapitalismus können dabei helfen, den Blick dafür noch einmal auf besondere Weise zu schärfen. Sowohl Marxens Unterscheidung von ›Tauschwert‹ und ›Gebrauchswert‹ als auch Webers Gegenüberstellung von ›formaler‹ und ›materialer Rationalität‹ kontrastieren jeweils eine kapitalistisch moderne mit einer vormodern ursprünglichen Logik von Arbeit und Wirtschaft. Beide sind für das Anliegen des Beitrages aufschlussreich, weil dort ein Aspekt aufscheint, der bisher noch nicht explizit gewürdigt wurde. *Marx* spricht bekanntlich von der »Zwischlässigkeit« warenförmiger Produkte: Dem rein ökonomischen Wert stehe die praktische Nützlichkeit gegenüber. Jener beruhe auf »abstrakter« Arbeit, während diese das Ergebnis »konkreter« Arbeit von »lebendigen Menschen« sei, die als »zweckmäßige Tätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten [...] für menschliche Bedürfnisse«¹⁶² den »Naturstoff« »in eine für [das] Leben brauchbare Form« verwandelt. Der Gebrauchswert drücke »die Naturbeziehung zwischen Dingen und Menschen aus, in fact das Dasein der Dinge für den Menschen. Der Tauschwert ist eine später [...] gepfropfte Bedeutung.«¹⁶³ *Weber* definiert erstaunlich ähnlich »formale Rationalität« als »Maß der ihm [dem Wirtschaften] technisch möglichen und von ihm wirklich angewendeten *Rechnung*«.¹⁶⁴ Als »materiale Rationalität« bezeichnet er demgegenüber den »Grad, in welchem die jeweilige Versorgung von gegebenen Menschengruppen [...] mit Gütern [...] sich gestaltet unter dem Gesichtspunkt bestimmter (*wie immer gearteter*) *wertender Postulate*.« Sie entstünden durch »ethische, politische, utilitaristische, hedonistische, ständische, egalitäre oder irgendwelche anderen *Forderungen* [...]«, die »*wertrational* oder *material zweckrational*« zu bemessen seien.¹⁶⁵

Stellt man die jeweiligen Paare nebeneinander, zeigt sich, dass beide auf eine ursprüngliche Logik des Arbeitens und Wirtschaftens verweisen, die mit der gesell-

161 Siehe die Diskussion zur Öffnung des Arbeitsbegriffs, vgl. Voß: »Was ist Arbeit?«, in: Böhle, Voß und Wachtler (Hg.): *Handbuch Arbeitssoziologie*.

162 Marx: *Das Kapital I* (MEW 23), S. 192, S. 198–206, s.a. S. 56.

163 Karl Marx: *Theorien über den Mehrwert III* (MEW 26.3), Berlin (Ost), 1968, S. 291.

164 Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Kap. II, § 9, S. 44; alle Hervh. i. O.

165 Ebd.

schaftlichen Entwicklung zwar ökonomisch ›abstrakt‹ und dazu ›formal‹ rational überformt wird, aber nach wie vor jeglicher Ökonomie und Arbeitstätigkeit unterliegt. Noch aufschlussreicher ist die bei beiden zu findende Feststellung, dass die ›nützliche‹ oder ›materiale‹ Seite wirtschaftlichen Handelns auf eine jeglicher Arbeit unterliegende originär menschliche und unmittelbar praktisch werthaltige Seite verweist. Es handelt sich dabei um eine lebenspraktische Normativität, die sich in lebendigen (›wertrationalen‹, ›nützlichen‹) Perspektiven niederschlägt.¹⁶⁶ Diese Notwendigkeit und die Fähigkeit von lebendigen Menschen, bedürfnisorientiert Ziele und Perspektiven unmittelbar praktisch (und nicht nur vollständig reflexiv gesteuert und rational überhöht) zu fassen, sind ein entscheidendes Moment der oben angesprochenen ursprünglichen Subjektivität (als Teil eines weit gefassten Subjektbegriffs) und damit lebendiger Arbeit und Arbeitskraft. Lebendige Arbeit ist immer Arbeit, die die Gebrauchs- und Bedürfniswertseite von Tätigkeiten und damit die persönlichen (und dann gesellschaftlichen) Zielorientierungen primär berücksichtigen kann und muss.¹⁶⁷ In keinem der durchgesehenen Konzepte findet sich dieser höchst bedeutsame Aspekt – abgesehen von Andeutungen bei Marx und Weber und implizit auch bei Marcuse. Um es in Bezug auf die hier zentrale technologische Thematik zu formulieren: Menschen haben praktische Bedürfnisse für ihr Leben und ihre Arbeit und müssen daher autonom lebendige Zwecksetzungen für beides entwickeln und sich dafür einsetzen. Roboter dagegen haben keine Bedürfnisse und erst recht keinen erotischen Lebenstrieb – außer er wird ihnen informativisch ›gepfropft‹.

Wenn der Beitrag in diesem erweiterten und geöffneten Sinne Arbeit und Arbeitskraft (und dann allgemein Subjektivität) thematisiert, soll der Blick auch für die *Arbeit und die Fähigkeiten der nicht menschlichen Akteure* geöffnet werden, d.h. der vielfältigen Lebewesen (vielleicht sogar der Naturprozesse überhaupt), die schon lange die Menschheit als Kooperationspartner begleiten, und natürlich jetzt mit ganz neuer Relevanz der Maschinen.¹⁶⁸ Zugleich soll die Arbeit der menschlichen Wesen von ihrem nach wie vor mechanistischen Beigeschmack und einer rationalistischen Engführung befreit werden. Hauptargument des Beitrags ist ja, das bisher ins ›Aus‹ verschobene Andere der Arbeit und Arbeitsfähigkeit von Menschen, ihre Lebendigkeit als Naturwesen, neu zu bewerten und systematisch in den Vordergrund eines neuen gesellschaftlichen Arbeitsverständnisses zu rücken. Auf diese Weise ist dann auch neu und unbefangener zu betrachten, dass all die genannten arbeitenden Akteure des gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses faktisch – aber wenig beachtet – immer schon miteinander kooperierten, aber nun auf neuer Stufe unter enorm verän-

166 Pierre Bourdieu nennt dies: *Die zwei Gesichter der Arbeit*, Konstanz 2000.

167 Vgl. Sarah Nies: *Nützlichkeit und Nutzung von Arbeit*, Baden-Baden 2015.

168 Vgl. dazu auch Teile der Posthumanismuskonzeption, z.B. Braidotti: *Posthumanismus*; Barad: *Agentieller Realismus*; als Überblick Stefan Herbrechter: *Posthumanismus*, Darmstadt 2012.

derten Anforderungen zusammenarbeiten müssen. Diese ihrem Wesen nach sehr verschiedenen ›Entitäten‹ oder ›Wesen‹ müssen, so das Argument, unter bevorzugter Anerkennung und Nutzung ihrer je spezifischen Fähigkeiten und unter wechselseitiger Rücksichtnahme auf ihre jeweils eigentümlichen Existenzweisen Arbeitsbeiträge leisten können.¹⁶⁹ Dass hier im diesem Sinne dafür plädiert wird, die spezifische lebendige, d.h. körperliche und geistige, Leistungs- und Fähigkeitskonstellation des Menschen neu zu bewerten, sollte deutlich geworden sein. Dass es aber auch um eine erweiterte Wahrnehmung und dann Wertschätzung sowie eine bewusste Nutzung der spezifischen Arbeitsleistungen und Kompetenzen all der anderen Einheiten, also auch der neuen Maschinen, geht, muss dann vielleicht doch explizit betont werden.

Das heißt aber auch, sich immer wieder vor Augen zu führen, dass *Roboter eben genau keine Lebewesen sind* – zumindest so lange nicht, wie ihre zentrale Logik rein digital, strikt mechanisch, eng informationstechnisch und im Kern algorithmisch gesteuert ist. Aber diese technische Eigenschaft verwenden sie zunehmend überaus gut, und das sollten wir Menschen akzeptieren – ohne einem neuen Maschinenmythos zu verfallen oder uns wieder hinter einer suprematistischen Hoffnung auf eine alles überstrahlende Sonderstellung unserer Spezies zu verstecken.

In Erinnerung an Plessner heißt das, dass die Maschinen auf neue Weise die wichtige anthropologische und zivilisatorische Funktion einer das menschliche Leben unterstützenden und letztlich darüber erst ermöglichenden ›natürlichen Künstlichkeit‹ zugewiesen bekommen. Die ihnen inzwischen zuwachsende Ähnlichkeit mit Menschen und ihrer natürlichen Lebendigkeit ist aber nichts anderes als eine *künstliche Natürlichkeit* – mit durchaus spannenden Perspektiven. Mit Bezug auf Marx könnte man auch sagen, dass die neuen Maschinen keineswegs ›tot‹ sind (wie er für die Maschinen seiner Zeit durchaus sagen durfte), sondern zwitterhafte Untote, die einen menschlich »lebendigen Gärungsstoff«¹⁷⁰ als Vitalikum benötigen. Jetzt aber mit dem wichtigen Unterschied, dass nicht die Warenproduktion für ökonomische Ziele mit Infusionen aufgepeppt wird, sondern die subjektivierten Werkzeuge mit menschlicher Natürlichkeit vitalisiert werden müssen. Fast könnte man den Eindruck bekommen, dass ihnen beigebracht wird, im Sinne Plessners auf spielerische Weise den Menschen zu kopieren, nicht nur um leistungsfähig interagieren zu können, sondern mehr noch um die erforderliche Kooperation und das Vertrauen der am Prozess beteiligten Menschen zu sichern. Aber man darf sich nicht täuschen lassen: *Roboter spielen Mensch – sind es aber nicht*. Dies erinnert auch an den Gedanken Heinrich von Kleists, dass Schauspieler (bei ihm: Tänzer und Knabe) zwar versuchen, in ihrer Rolle Menschen möglichst lebendig zu spielen, um die Zuneigung des Publikums zu

169 Vgl. die Actor-Network-Theory, z.B. Bruno Latour: *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, Berlin 2007.

170 Marx, z.B.: *Das Kapital I* (MEW 23), S. 200.

bekommen – aber nie die Natürlichkeit von wirklichen Menschen erreichen, so sehr sie sich auch um Authentizität bemühen.¹⁷¹

Dass uns die technische Quasi-Natürlichkeit der neuen gesellschaftlichen Mitspieler in ihrer hybriden Kombination aus fast schon evolutionärer Verwandtschaft wie auch fundamentaler Fremdheit fasziniert, wie zugleich irritiert, wenn nicht sogar ängstigt, sollte nicht zu Fehlschlüssen verleiten: Die zunehmend in unserem Lebensraum auftauchenden Wesen neuer Art werden uns als neuartige Qualität des ›alter ego‹ in die Interaktion zwingen und dabei sogar das klassische soziologische Problem der ›Doppelten Kontingenz‹, also der Ungewissheit wechselseitigen Verstehens, neu stellen.¹⁷² Und oft werden wir gar nicht mehr voll bewusst registrieren, dass wir es mit fremdartigen Kreaturen zu tun haben. Es hilft nicht, sie zu hassen, und es ist gefährlich, sie zu bewundern oder gar zu lieben. Wir werden uns mit ihnen auf Basis einer Neuvergewisserung unserer artspezifischen Fähigkeiten auseinandersetzen müssen, um ihre Möglichkeiten für uns zu nutzen und Risiken zu begrenzen. Wir dürfen die uns jetzt begegnenden und manchmal sehr lebendig erscheinenden, aber trotzdem »hergestellten« neuen Akteure nicht mit unserer eigenen »Gattung« und deren »von Natur aus gewordenen« Lebendigkeit verwechseln.¹⁷³

Maschinen und Menschen brauchen einander, hat der oben zitierte einfühlsame Robotiker mit Blick auf seine technischen Wesen gesagt. Dies im Blick, kann die hier zentrale Kategorie der Subjektivierung noch einmal prägnanter bestimmt werden: Was im Moment geschieht, ist eine verschachtelte *Doppelsubjektivierung*. Die Maschinen werden dabei einer informatorisch-technischen Subjektivierung unterzogen und bekommen nach und nach sogar menschenähnliche (aber keineswegs menschliche) Eigenschaften. Die Menschen sind im Gegenzug technologisch ›angerufen‹, mit einer neolebendigen Subjektivierung zu antworten, die an den vorausgegangenen Subjektivierungsschub des Neoliberalismus in neuer Qualität anschließt. Diese erfordert einen so bisher nicht geleisteten systematisch tiefergreifenden Rekurs auf die naturhaften genuin menschlichen Potenziale, die möglicherweise in Vielen sogar erst jetzt zu entdecken und zu entfalten sind. Fast so, wie es Lee Sedol vorgemacht hat und dafür Applaus bekam, weil man ahnte, dass sein kleiner irrationaler Schritt in Seoul vielleicht einen großen Schritt für die Menschheit symbolisierte: Er

171 Kleist: *Das Marionettentheater*. Dass die essayistische Erzählung festhält, es sei gerade die Bewusstlosigkeit des »Gliedermannes«, die ihm Anmut verleiht, könnte mit Blick auf die gelegentlich erstaunliche emotionale Wirkung humanoider Maschinen auf Beobachter weiterführende Überlegungen wert sein.

172 Vgl. Gesa Lindemann: »Doppelte Kontingenz und reflexive Anthropologie«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 28 (1999), Heft 3, S. 165–181.

173 Vgl. Jürgen Habermas: *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt am Main 2001, der bemerkt, dass die »grundlegende Unterscheidung« zwischen »Hergestelltem« und »von Natur aus Gewordenem«, oder von »Gewachsenem« und »Gemachten«, »für unser Selbstverständnis als Gattungswesen konstitutiv« ist (S. 80–86, Zitate S. 83.), auch wenn er damit vor künstlichen Veränderungen unserer eigenen Natur warnen will.

setzte intuitiv seine lebendige Subjektivität gegen die subjektivierte Apparatur, die ihm in fast allem überlegen zu sein schien. Für beide, Menschen und Maschinen, kann genau das eine Chance sein, der Ausgang ist aber offen. Vermutlich werden die Konsequenzen wie immer ambivalent und letztlich widersprüchlich sein: Eine neue Stufe des Zugriffs auf den Menschen mit zugleich neuen Entfaltungs- und Gestaltungsmöglichkeiten auf erweiterter technischer Grundlage. Vielleicht aber auch der Einstieg in die oben erwähnte »totale« Unterwerfung des Humanen, die dann, so gesehen, in der ersten Subjektivierungsdiskussion etwas voreilig prognostiziert wurde, weil ein wirklich totaler Zugriff erst jetzt und noch einmal ganz anders (nämlich nun bis in seine Gattungseigenschaften) erfolgen könnte.¹⁷⁴

Ob es dabei einmal einen »transhumanistischen« Sprung geben könnte,¹⁷⁵ lässt sich derzeit nicht sagen und ist hier nicht das Thema. Was wir mit der Subjektivierung der Maschinen gerade erleben, ist aber noch nicht einmal die Vorahnung der Kurzweil'schen »Singularity«.¹⁷⁶ Es handelt sich eher um eine *Similarity*, die die Lebendigkeit der Menschen geschickt und überaus folgenreich nachhüllt. Und das ist auch schon eine Menge. Zudem darf nicht übersehen werden, dass Roboter nicht nur hilfreiche Heinzelmännchen, possierliche Haustiere und willfähige Arbeits- und Spielpartner (oder sogar noch mehr ...) sind, sondern in vielfältiger Weise eine potenzielle *Gefahr* darstellen – spätestens wenn sie Gewalt ausüben, unkontrolliert unsere Privatsphäre infiltrieren, unsere Freiräume kolonialisieren, unsere Körper und unser Denken verändern, die politische Ordnung bedrohen usw. Von daher ist es eine entscheidende gesellschaftliche Aufgabe, Regulierungen dafür zu entwickeln, was neue Maschinen leisten und können dürfen, und was nicht. Das ist auch eine Aufgabe für die Konstrukteure, die sich zum Teil aber schon der Gefahren bewusst sind.¹⁷⁷

174 Spätestens für eine solche Deutung könnte man Michel Foucaults Begriff »Biopolitik« (z.B. in: *Die Geburt der Biopolitik*, Frankfurt am Main 2006) oder Michel Hardt und Antonio Negris analoge Kategorie sichten (in: *Empire*, Frankfurt am Main 2002). Dies ist ggf. Thema in späteren Texten.

175 Vgl. Steve Fuller und Veronika Lipińska: *The Proactionary Imperative. A Foundation for Transhumanism*, Basingstoke 2014; Max More und Natascha Vita-More (Hg.): *The Transhumanist Reader*, Chichester 2013; Thomas Wagner: *Robokratie*, Köln 2015; Raimar Zons: *Die Zeit des Menschen*, Frankfurt am Main 2001.

176 Ray Kurzweil: *The Singularity is Near*, New York 2006. Kurzweil verwendet einen Begriff von Vernor Vinge: »The coming technological singularity: How to survive in the posthuman era«, VISION-21 Symposium, NASA Lewis Research Center and Ohio Aerospace Institut 3/30-31, verändert erschienen in: *Whole Earth Review*, 1993 (Winter), online verfügbar: <https://www.frc.ri.cmu.edu/~hpm/book98/com.ch1/vinge.singularity.html> (aufgerufen: 27.07.2017).

177 Vgl. den offenen Brief von KI-Experten: Future of Life Institute: *An Open Letter. Research Priorities for Robust and Beneficial Artificial Intelligence*, <http://futureoflife.org/ai-open-letter/> (aufgerufen: 09.07.2017); s.a. die Arbeiten des Future of Humanity Institute (Univ. Oxford), etwa Nick Bostrom: *Superintelligence*, Oxford 2014 oder aktuell Robin Hanson: *The Age of EM*, Oxford 2016. Bemerkenswert sind dazu auch die frühen Warnungen vor den gesellschaftlichen Folgen einer kybernetisierten Technik bei Norbert Wiener: *Mensch und Menschmaschine*, Frankfurt a.M. 1958.

Und es führt auch dazu, dass neue Disziplinen wie Roboterrecht und Roboterethik spätestens jetzt eine notwendige Beachtung finden, weil man einsieht, dass Asimovs Robotergesetze nicht ausreichen.¹⁷⁸

Auch mit Blick auf uns Menschen gilt es, Warnungen auszusprechen, vor allem vor einer Selbstideologisierung: *Menschen sind keine Maschinen*, auch wenn man es ihnen schon früh einzureden versuchte.¹⁷⁹ Menschen werden auch nicht zu superintelligenten Apparaturen werden, selbst wenn sich nicht wenige damit abmühen,¹⁸⁰ zu sehr sind wir unseren Körpern verhaftet. Die Qualitäten der neuen technischen Entitäten liegen im Unterschied zu denen unserer Spezies ganz woanders. Zu Letzterem gibt es noch viel zu entdecken und auszubauen – vielleicht stehen wir damit sogar überhaupt erst am Anfang. Insoweit kann man den neuen technischen Arbeits- und Lebenspartnern und ihren Konstrukteuren regelrecht dankbar sein. Die Menschen haben, wenn sie es richtig machen, mehr denn je eine Chance, aber nur in ihrer Eigenschaft als originär lebendige Menschen.¹⁸¹

178 Isaac Asimov: *Meine Freunde die Roboter*, München 2015, S. 67. Vgl. u.a. Rafael Capurro und Michael Nagenborg (Hg.): *Ethics and Robotics*, Heidelberg 2009; Ferreira, u.a.: *A World with Robots*; Spyro Tzafestas: *Roboethics*, Cham 2016.

179 Leibniz: *Monadologie*; Julien Offray de La Mettrie: *L'Homme Machine*, Stuttgart 2015.

180 Vgl. Nicholas Agar: *Truly Human Enhancement. A Philosophical Defense of Limits*, Cambridge, Mass. 2014.

181 Der Autor dankt Fritz Böhle, Georg Jochum, Frank Kleemann, Michael Makropoulos, Alexandra Manske, Christian Papsdorf, Dieter Pfau, Eva Scheder-Voß und Laura Voß sowie den Herausgebern für ihre Hinweise.

