

Rahel Jaeggi

„Unser Verständnis von Selbstverwirklichung ist eine Zumutung“

Pathologien der Arbeit, gescheiterte Selbstentwürfe, entfremdetes Dasein: Rahel Jaeggis Philosophie zielt ins Herz der heutigen Leistungsgesellschaft. Mit ihrem kritischen Interesse an unseren Lebensformen will sie einen gesellschaftlichen Wandel einleiten

Das Gespräch führte **Svenja Flaßpöhler** Fotos von **Gene Glover**

Geröll, Gerümpel, Gerüste. Im Philosophischen Institut der Humboldt-Universität zu Berlin wird umgebaut. Als der Fotograf vorschlägt, die Bilder inmitten des Schutts zu machen, strahlt Rahel Jaeggi. Als eine von Marx inspirierte Denkerin ist sie offen für Grundsanierungen und Neuanfänge, vor allem, wenn es um aus ihrer Sicht überkommene Theoriegebäude geht: wie etwa den politischen Liberalismus, der Lebensformen zur Privatsache erklärt. Natürlich, sagt Jaeggi, sei der Mensch frei, selbst zu entscheiden, wie er leben will. Auch die Philosophie darf ihm nichts vorschreiben, gar verbieten. Aber sie kann analysieren und, ja, auch kritisieren. Das Gespräch findet in Rahel Jaeggis Büro statt, nur wenige Meter von der Baustelle entfernt. Hin und wieder dringt Lärm in den hellen Raum. Die Denkerin des Umbruchs ist in ihrem Element.

Frau Jaeggi, Ihr Vater ist der Künstler Urs Jaeggi, Ihre Mutter die Psychoanalytikerin Eva Jaeggi. Sehen Sie – als Entfremdungs- und Lebensform-Theoretikerin – einen engeren Zusammenhang zwischen Ihrer Herkunft und Ihrem philosophischen Interesse?

Einerseits sind Eltern natürlich immer prägend: Man wächst in einem Humus aus ganz bestimmten Gesprächen, Auseinandersetzungen und Büchern auf. Allerdings bin ich mit 14 von zu Hause ausgezogen, habe die Schule abgebrochen und mich in ganz anderen Kreisen bewegt. Und ich merke immer wieder, dass viele der Fragen, die mich philosophisch beschäftigen, aus dieser Zeit rühren, aus den politischen und sozialen Erfahrungen, die ich damals gemacht habe.

Warum sind Sie so früh weggegangen von zu Hause?

Anfang der achtziger Jahre startete hier in Berlin die erste Welle der Hausbesetzerbewegung, an der ich mich beteiligt habe, und das waren natürlich enorm prägende Ereignisse – im Gegensatz zur Schule, die mich aus verschiedenen Gründen überhaupt nicht gefesselt hat. Gebildet habe ich mich dann zunächst eher autodidaktisch. Meine Eltern hatten mir einen unbegrenzten Kredit bei einer befreundeten Buchhändlerin eingeräumt. Das habe ich genutzt. Und obwohl die sozialen Bewegungen der damaligen Zeit nicht gerade theorieorientiert waren, haben sich aus manchen praktischen Aktivitäten doch auch selbst organisierte Lektüregruppen entwickelt. Zum Beispiel haben wir in einer Gruppe, die sich um Gefangene gekümmert hat, Michel Foucaults „Überwachen und Strafen“ gelesen. Später dann auch Adorno und Marx. Nebenher habe ich als Filmvorführerin im Kino gearbeitet und Seminare an der Universität besucht. Mit 23 habe ich dann das Abitur nachgemacht, weil ich unbedingt Philosophie studieren wollte.

In Ihrer Doktorarbeit beschäftigen Sie sich mit dem Thema „Entfremdung“. Was ist für Sie so reizvoll an diesem Begriff?

Mit dem Begriff lassen sich Erfahrungen analysieren, die weitverbreitet sind, philosophisch aber zu wenig Beachtung finden. Nehmen Sie beispielsweise den freiheitsliebenden Künstler, der mit seiner Kleinfamilie aufs Land zieht und plötzlich das Gefühl hat: Nicht ich lebe mein Leben, sondern das Leben lebt mich. So ein Mensch befindet sich in Strukturen, in denen er gleichzeitig Akteur

Biografie Rahel Jaeggi

1966: Geburt in Bern

2002: Promotion an der Johann Wolfgang

Goethe-Universität mit der Arbeit

„Entfremdung – Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems“

2009: Habilitation zum Thema „Kritik von Lebensformen“

Seit April 2009: Professorin für Praktische Philosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin

2011: Organisation des Kongresses „Re-thinking Marx“ in Berlin



und Nichtakteur ist. Niemand zwingt ihn ja dazu, die Entscheidungen so zu treffen, wie er sie trifft, so zu handeln, wie er handelt – wegen des Kindes ins Grüne zu ziehen, zu heiraten, den Rasen zu mähen et cetera –, und doch empfindet er sein Tun als zwangsläufig, als verselbstständigt. Phänomene des Sinnverlusts oder des Identifikationsverlusts verschränken sich hier mit denen der Machtlosigkeit.

Muss der Künstler sich also trennen und zurück in die Großstadt ziehen, um ganz er selbst, das heißt: nicht entfremdet zu sein?

Das wäre zu einfach. Was soll das heißen: „Ganz man selbst sein“? Und wie könnte man behaupten, dass man gerade in dem, was man nicht tut, in dem Leben, das man nicht lebt, „man selbst“ wäre? Schon Marx hat seine Entfremdungstheorie nicht einfach banal anthropologisch fundiert im Sinne von: Es gibt eine wahre Natur des Menschen, die zum Vorschein kommt, wenn man aus entfremdeten Verhältnissen heraustritt. Es gibt den Menschen nicht jenseits der Gesellschaft, auch nicht jenseits sozialer Rollen. Und nicht jenseits dessen, was man faktisch tut.

Warum nicht?

Rollen sind innen und außen, sie geben mir, indem ich mich in ihnen artikuliere, überhaupt erst die Möglichkeit, zu etwas Bestimmtem zu werden. Mir ging es darum, den Entfremdungsbegriff nicht essentialistisch aufzufassen. Tatsächlich lag ja in der von Foucault inspirierten post-modernen Theoriebildung eine Art Bann auf dem Wort. In „Entfremdung“ schwang zu sehr eine wie auch immer geartete Wesensbestimmung des Menschen mit, eine Heidegger'sche Eigentlichkeit, von der man sich doch gerade erst verabschiedet hatte. Mit Recht, wie ich finde.

Aber wenn es keine wahre Natur des Menschen gibt: Was ist dann das Kriterium von Entfremdung?

Ich begreife das Selbst nicht statisch, sondern als Aneignungsprozess. Und genau dies, dass es immer schon in einer Relation zur Welt steht, gibt das Kriterium an die Hand. Denken Sie noch einmal an den Künstlervater, der ja exemplarisch steht für Menschen, die in bestimmten sozialen Rollen irgendwann das Gefühl haben, nicht „sie selbst“ sein zu können. Die Entfremdung besteht nicht darin, dass es überhaupt Muster sozialen Verhaltens gibt, und auch nicht darin, dass die Resultate meines eigenen Tuns sich in eine von mir nicht geplante Richtung entwickeln. Entfremdung besteht da, wo keine Aneignung solcher Entwicklungen stattfinden kann. Diese Störung im Verhältnis von Individuum und Welt ist der entscheidende Punkt: Einerseits bildet sich das Subjekt erst in der Aneignung und Ausübung sozialer Praktiken: in dem, was es tut, durch seine Projekte, die Auseinandersetzung mit anderen. Doch genau in diesen Prozessen ist es auch störend; etwa, wenn eine Rolle zu eng ist. Oder ich mir inmitten der Eigendynamik der Ereignisse die praktische Frage „Was soll ich tun?“ gar nicht mehr stelle.

Es „knirscht“ zwischen Subjekt und Rolle?

Ja, und dieses Knirschen ist ein Indiz dafür, dass hier ein Gefüge von Rollen für die Subjekte nicht lebbar ist. Mir geht es darum, das Knirschen hörbar zu machen und die „Verdeckung praktischer Fragen“, als die ich Entfremdung verstehe, aufzuheben. Als Sozialphilosophin kann man heute problemlos soziale Ungerechtigkeit, staatliche Gewalt, Unterdrückungsverhältnisse et cetera diagnostizieren und kritisieren. Es gibt aber, dem zugrunde liegend, noch eine andere Dimension an Leiden und Beziehungslosigkeit, also der Unfähigkeit von Individuen, sich zu sich und den Verhältnissen, die sie bestimmen, ins Verhältnis zu setzen.

„Leiden“, „Beziehungslosigkeit“ – das klingt psychologisch, fast therapeutisch. Gibt es in Ihrem Denken möglicherweise doch eine Verbindung zur Psychoanalyse?

Ich merke, dass ich die Psychoanalyse nie direkt adressiere, damit auch nie wirklich gearbeitet habe, aber sie ist gewissermaßen eine der mitlaufenden Tonspuren. Wie in der Psychoanalyse geht es auch in meiner Theorie der Entfremdung um den Standpunkt eines Kritikers, der nie einfach von außen über ein Leben urteilt, sondern gleichzeitig eine interne und externe Position diesem gegenüber einnimmt. Auch der Analytiker/Kritiker setzt ja zunächst an Symptomen und Handlungshemmnissen an; deren Deutung aber ist darauf angewiesen, dass sie innerhalb des analytischen Prozesses produktiv wird und sich durch einen psychischen Freiheitsgewinn des Patienten bewahrheitet. Das ist der sozialphilosophischen Methode der immanenten Kritik nicht unähnlich ...

Aber wenn wir schon beim Leid sind: Leiden wir in der heutigen Burnout-Gesellschaft nicht eher an einem „Zuwenig“ an Entfremdung? Die Subjekte sind erschöpft, weil sie ständig damit beschäftigt sind, sich selbst zu verwirklichen, behauptet der Soziologe Alain Ehrenberg.

Es stimmt zum Beispiel, dass wir es heute in vielen Arbeitsbereichen nicht mehr mit fragmentierter, monotoner Arbeit zu tun haben wie noch zu Marx' Zeiten. Eher ist der Mensch in neoliberalen, prekären Arbeitsverhältnissen – man denke an die Kreativwirtschaft – gerade umgekehrt in seiner sogenannten „ganzen Persönlichkeit“ gefragt. Viele identifizieren sich vollständig mit ihrer Arbeit, kennen keinen Feierabend, kein „jenseits der Arbeit“ mehr. Ich würde es aber anders fassen und behaupten: Diese Form der Selbstverwirklichung ist selbst eine Form der Selbstentfremdung.

Können Sie das genauer erklären?

Zunächst einmal ist die Annahme, dass es mich als „Ganzes“, als „Fülle“, als ein den sozialen Praktiken vorgängiges Ich gibt, schlicht nicht zutreffend. Entsprechend ist auch die Vorstellung, dass sich dieses „Ganze“ in der Arbeit verwirklichen könnte, verfehlt – ja, sogar genau das Prob-

lem. Es geht nicht darum, sich pausenlos angestrengt zu verwirklichen, sondern es geht um Erfahrungsoffenheit, Lebendigkeit, gelingende Aneignung – und das ist im Falle der Arbeiterschöpfung ganz offensichtlich nicht gegeben. Was heute als Selbstverwirklichung begriffen wird, ist eine Zumutung, ein falsches Erwartungsprofil.

Der Grund für misslingende Aneignungsverhältnisse liegt also eher bei der Gesellschaft als beim Individuum? Könnte es nicht auch sein, dass ein Mensch an sich selbst arbeiten, sich selbst ändern muss?

Entfremdung meint die Unfähigkeit, sich die Welt anzueignen, sich zu ihr in Beziehung zu setzen. Das ist aber weni-

ger ein Problem der Individuen als eines des Zuschnitts von Normen, Praktiken und Institutionen, der Rollenangebote und der Identifikationsmöglichkeiten. Wenn kollektive Rollenerfahrungen problematisch werden, ist es mit individueller Feinjustierung nicht getan. Das nächstliegende Beispiel sind traditionelle Geschlechterrollen ...

... womit wir bei Ihrem jüngsten Buch „Kritik von Lebensformen“ wären. Lebensformen, so versuchen Sie zu zeigen, sind nicht einfach Geschmackssache. Aber wenn wir uns jetzt eine Hausfrau und Mutter vorstellen, die dankend das Betreuungsgeld nimmt und damit glücklich ist – ist das nicht ihre eigene Sache?

Natürlich kann man da jetzt nicht einfach paternalistisch von außen sagen: Das ist aber falsch, wie Sie leben. Trotzdem, behaupte ich, ist diese Lebensform als Lebensform kritisierbar.

Mit dieser Behauptung wenden Sie sich gegen eine wirkmächtige philosophische Tradition ...

Seit Kant gilt, dass Glück und die Frage des guten Lebens sich im Gegensatz zum moralisch Richtigen philosophisch nicht bestimmen lassen. So fordert Habermas im Anschluss an Kant „ethische Enthaltsamkeit“ und markiert eine Differenz zwischen Ethik und Moral. Auch der politische Liberalismus schweigt sich über Lebensformen aus: Ihre Kritik widerspreche der Freiheit des Subjekts, sei paternalistisch und antimodern. In meinem Buch habe ich mir vorgenommen, die Blackbox zu öffnen und die innere Gestalt von Lebensformen dem „philosophischen Dunkel“ (wie Charles Taylor es nennt) zu entziehen.

Aber ist die Unterscheidung zwischen Ethik und Moral nicht durchaus sinnvoll? Dass wir uns wechselseitig achten, ist unbestreitbar eine sinnvolle moralische Norm; ob ich aber nun traditionelle Geschlechterrollen fortführe oder nicht – ist das nicht meine Entscheidung?

So zu argumentieren, heißt zu übersehen, dass Geschlechterrollen nie nur Privatsache sind. Geschlechtsspezifisches Verhalten beruht auf sozial verfassten Verhaltensmustern und Bedeutungen, die individuell gar nicht frei verfügbar sind. Insofern ist zu fragen, wie kategorisch die Differenz zwischen Ethik und Moral überhaupt sein kann; denken Sie in diesem Zusammenhang auch an die zunehmende Vermarktlichung von Lebensbereichen: die Reproduktionsmedizin beispielsweise, aber auch den gesamten Bereich von Gesundheit und Erziehung und des öffentlichen Raumes.

Spielen da nicht eher Fragen der Gerechtigkeit eine Rolle?

Natürlich geht es hier auch um Gerechtigkeit und den Zugang zu bestimmten Gütern; es geht aber darüber hinaus auch um die Frage, wie diese Bereiche, die das gesellschaftlich gemeinsame Leben bestimmen, überhaupt

„Geschlechterrollen sind nie nur Privatsache“



DIE PHILOSOPHEN DAS GESPRÄCH

verfasst sind. Was sich an ihnen und damit an unserer kollektiven Lebensform verändert, wenn sie zu Gütern des Marktes werden. Das lässt sich in den engeren Kategorien der Moral oder des liberalen Prinzips – dass alles erlaubt ist, was anderen nicht schadet – nicht fassen.

Nehmen wir noch einmal die Betreuungsgeld-Frau. Wie genau begründen Sie denn nun Ihre Kritik an dieser Lebensform?

In Bezug auf das individuelle Problem kann man den Formierungsprozess der Entscheidung infrage stellen: Wie ist die Entscheidung für diese Lebensform zustande gekommen? Gab es Alternativen? Ausreichend viele Optionen? Inwieweit hat sich die Frau von kulturell etablierten Mutterbildern, möglicherweise auch Ängsten leiten lassen? Und ist sie sich klar über die Konsequenzen? Was mich aber eigentlich interessiert ist die Frage, anhand welcher Kriterien sich Lebensformen als angemessen oder unangemessen, rational oder irrational, aber auch als in bestimmter Hinsicht „gelingen“ auffassen lassen. Mich interessiert also, in welche Arten von Krisen sie geraten und in welcher Hinsicht sie als Lebensformen scheitern. Ich begreife Lebensformen als einen Zusammenhang sozialer Praktiken, die darauf gerichtet sind, Probleme zu lösen. Und die Frage ist, inwiefern sie das auch tun.

Das hört sich sehr negativ an. Könnte man nicht sagen, dass Lebensformen dazu da sind, glücklich zu machen? Oder menschliche Bedürfnisse zu befriedigen?

Problemlösungen schließen Glück ja nicht aus, im Gegenteil. Und was die Bedürfnisse angeht: Da tappt man wiederum schnell in die Essentialismusfalle: Was sind menschliche Bedürfnisse? Bedürfnisse von Menschen sind extrem variabel – historisch und kulturell. Es ist schwer, hier eine anthropologische Konstante ausfindig zu machen. Lebensformen als Problemlösungsstrategien zu begreifen, ist weit aus produktiver, weil Probleme nicht natürlich sind, sondern immer schon kulturell und auch normativ überformt.

Aber hat nicht jeder Mensch andere Probleme? Und sind insofern nicht auch Lebensformen als Problemlösungsstrategien höchst individuell?

Eine Lebensform als Form ist nie einfach individuell, sondern immer schon eine öffentliche Ausdrucksform, eine mit anderen geteilte soziale Praxis. Lebensformen sind Reaktionen auf Probleme, die sich vor dem Hintergrund einer bestimmten Geschichte aufdrängen, einen gewissen Krisendruck in sich tragen – und zwar immer wieder auf einem anderen historischen Niveau. Das Problem der Organisation familiärer Reproduktion beispielsweise stellt sich heute anders dar als vor 2000 oder 200 Jahren. Probleme sind insofern Ausdruck gewachsener Ansprüche, und diese Ansprüche sind immer schon normativ, weshalb Lebensformen auch „normativ scheitern“ und anhand dieses Scheiterns kritisiert werden können. Übrigens habe ich da im Falle der Hausfrauenehe gar keine Sorge; der

„Man muss nicht Marxistin sein, um Marx weiterzudenken“

Umstand, dass hier überhaupt so lauthals diskutiert wird, hat ja bereits dazu geführt, dass diese Lebensformen den Mantel des Selbstverständlichen längst verloren haben.

Eine misslingende Lebensform ist also eine historisch gesehen regressive, rückschrittige Lebensform?

Der Begriff der Regression ist hier tatsächlich wichtig. Der Faschismus war ja im Grunde, wenn man so will, auch eine Antwort auf Probleme innerhalb der modernen, industrialisierten, kapitalistischen Gesellschaft – aber eben eine in höchstem Maße regressive. Wichtig ist die analytische Perspektive auf solche Entwicklungen, also die Frage: Wie ist es dazu gekommen? Dies gilt auch im Hinblick auf die gegenwärtigen Tendenzen zur Retraditionalisierung der Familie – Stichwort Betreuungsgeld –, die ja in einem größeren Kontext betrachtet werden müssen. Inwiefern ist diese Art der Problemlösung – das Festhalten an traditionellen Rollenmustern – eine Reaktion auf die zunehmende Unsicherheit in den Arbeitsverhältnissen?

Trotz ihres normativen Gehalts wollen Sie Ihre Kritik von Lebensformen nicht als Theorie des guten Lebens verstanden wissen. Wo sehen Sie den Unterschied?

Ich will Menschen weder vorschreiben, welche Lebensform die richtige ist, noch könnte ich substanziell ausweisen, welche Dinge man braucht, um gut zu leben. Meine Kritik setzt auf einer anderen Ebene an: Ich thematisiere die Formationsbedingungen der Lebensform selbst, verstehe also die Geschichte ihrer Entwicklung als eine durch Konflikte und Krisen sich vollziehende Problemlösungsdynamik, deren Gelingen sich daran erweist, ob sie in bestimmten Hinsichten „rational“, „erfahrungs offen“ oder umgekehrt von Lernblockaden gekennzeichnet ist.

Birgt Ihr Ansatz nicht aber doch die Gefahr, das Glück des Einzelnen dem Wohl – oder auch dem Fortschritt – der Gemeinschaft unterzuordnen? Nehmen wir an, ich möchte mein Kind auf eine Privatschule schicken. Damit unterlaufe ich historische Errungenschaften wie

mit öffentlichen Bildungseinrichtungen verbundene Chancengleichheit; aber vielleicht will ich meinem Kind ja trotzdem die beste Bildung ermöglichen.

Jemand will mit seinem Kind Experimente machen. Deshalb kommt es wiederum auf die Frage an: Wie gestaltet sich eigentlich genau das Problem, auf das man mit der Privatschul-Wahl reagiert? Ich habe Kollegen in Brasilien, für die aufgrund der sozialen Situation eine öffentliche Schule gar keine Option ist. Hierzulande ist es zu beobachten, dass gerade Eltern aus der Bildungsmittelschicht das öffentliche Schulsystem auf Gerüchteebene herunterreden. Ich sehe die Segregation durch Privatschulen für eine Gefahr, weil sie eine Situation befördern, der geradezu Ängste vor dem sozial anderen schürt werden. Für Kinder bedeutet diese Homogenisierung ganz konkret eine Verengung an Erfahrungsmöglichkeiten – und produziert damit auch so etwas wie Symptome sozialer Entfremdung als der Unfähigkeit, sich zu sozialen Verhältnissen, die einen bestimmen, Beziehung zu setzen.

Sind Sie dafür, bestimmte Bereiche dem Markt zu entziehen?

Ja, Wohnen zum Beispiel. Die Frage der Verfügbarkeit von Wohnraum, die mit dessen Verfügbarkeit oder Nichtverfügbarkeit einhergehende soziale Entmischung und die Gestalt des öffentlichen Raumes sind in ihren gesellschaftlichen Auswirkungen derart folgenreich, dass sie nicht einer reinen Marktlogik unterworfen sein sollten. Dasselbe gilt für Gesundheit, für Erziehung – und auch für Arbeit. Für jeden dieser Bereiche gilt es, deren fortschreitende Kommerzialisierung zu verhindern.

Würden Sie sich eigentlich selbst eine Marxistin nennen?

(lacht) Nein. Man muss nicht Marxistin sein, um marxistische Thesen weiterzudenken. Ich würde meine Art der Auseinandersetzung mit Marx eher als eine Art unbefangener Neuaneignung bestimmter Motive begreifen. Aneignung ist also auch hier das Stichwort. Es geht um Erfahrungsoffenheit, nicht um ein bruchloses Anschließen an eine Großtheorie. —

Werke von Rahel Jaeggi

Welt und Person – Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts (Lukas, 1997)

Jaeggi stellt sich gegen die Auffassung, die Arendt'sche Philosophie sei, da unter anderem von Heidegger inspiriert, von einer antimodernen und elitären Haltung durchdrungen. Vielmehr eigne sich Arendts Gesellschaftskritik, so Jaeggis These, „für eine sozialphilosophische Analyse der Pathologien des Sozialen“.

Entfremdung – Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems (Campus, 2005)

Der Begriff der Entfremdung ist im Zuge postmoderner Theoriebildung in Verruf geraten – schwingt in ihm doch ein vermeintliches „Wesen“ des Menschen mit. In ihrem Buch nimmt Rahel Jaeggi die postmoderne Kritik ernst und zeigt, dass sich der Begriff auch nichtessenzialistisch denken lässt. So begreift sie Entfremdung ganz formal als „Beziehung der Beziehungslosigkeit“ und gewinnt auf diese Weise eine erhellende Perspektive auf gegenwärtige Entfremdungsprozesse.

Nach Marx: Philosophie, Kritik, Praxis (Suhrkamp, 2013)

Der von Rahel Jaeggi und Daniel Loick herausgegebene Sammelband fragt nach der Relevanz von Marx im 21. Jahrhundert. Die einzelnen Beiträge machen Marx' Schriften für die Analyse wie auch die Kritik der Gegenwart fruchtbar.

Kritik von Lebensformen (Suhrkamp, 2013)

Lassen sich Lebensformen kritisieren? Anders als die liberale Position der ethischen Enthaltensamkeit beantwortet Jaeggi diese Frage mit einem klaren Ja. Lebensformen sind nicht einfach Privat-beziehungsweise Geschmackssache, sondern streitbar – nicht nur, weil sie als soziale Praktiken immer schon überindividuell sind, sondern auch, weil von ihnen maßgeblich der gesellschaftliche Fortschritt abhängt.



256 Seiten / geb. mit Schutzumschlag
€ 19,99 (D) / € 20,60 (A) / CHF* 28,50
ISBN 978-3-579-06629-5

Hermann Detering führt uns kenntnisreich und unterhaltsam durch die Welt der Entsagung und des Verzichts. Denn wer offen bleibt für alternative Lebensentwürfe, für Selbstfindung durch Welt-distanzierung, für eine unbestimmte Sehnsucht nach etwas anderem, kann auf diesem Weg das Wertvollste überhaupt finden: seine ganz persönliche Freiheit.



287 Seiten / geb. mit Schutzumschlag
€ 19,99 (D) / € 20,60 (A) / CHF* 28,50
ISBN 978-3-579-06654-7

Die Fähigkeit zu lesen und zu schreiben lässt erkennbar nach. Diesem Trend will Friedrich Denk ein positives Signal entgegenzusetzen. Gemäß seinem Motto »Was der Sport für den Körper, ist das Lesen für den Geist« (Joseph Addison) zeigt er an Texten aus der deutschen und der Weltliteratur, warum das Lesen in unserer komplexer werdenden Welt als Schlüsselkompetenz noch wichtiger wird.