

## Den Glanz der Welt genießen und gegen ihr Elend revoltieren - das können wir alle, denn sie liegt offen vor uns

### 1. Einleitung

Wir leben in Zeiten tiefgreifender Umbrüche, die sich im Zeichen wachsender multiplexer Krisendrohungen vollziehen. Anders als nach 1968 oder 1989 sind sie dieses Mal nicht mit sozialen Bewegungen verknüpft, die von einer Aufbruchsstimmung getragen werden. Vielmehr oft tief verunsichert versuchen die Menschen ihren gewohnten Alltag weiterzuleben und fordern, dass die Politik dafür die Bedingungen gewährleisten soll. Im Maße wie ihr das nicht gelingt, gewinnt das Ressentiment unter den von sozialem Abstieg bedrohten, oder auch schon abgehängten an Gewicht. Rechtspopulistische Strömungen und rechtsradikale Parteien saugen Honig daraus. Die Linke dagegen vermag es noch nicht, das Potenzial und Kraft für eine neuerliche Revolte angesichts solcher Stimmungslagen zu entbinden.<sup>1</sup> In Wissenschaft, Philosophie und Kunst wird all das reflektiert. Die Suche nach neuen Orientierungen ist im Gange. Ich versuche mich daran zu beteiligen (Martens 2025).

Die so knapp umrissene Lage bringt es mit sich, dass in ganz unterschiedlicher Weise Blicke zurück geworfen werden - nostalgisch, radikal, manchmal auch in der ausdrücklichen Absicht so besser die Herausforderungen der Gegenwart zu verstehen. Meine Erfahrung sagt mir: es lohnt sich in solchen Zeiten sehr, ziemlich weit an die Anfänge des eigenen kritischen Denkens zurückzugehen. Ich tue das derzeit zunehmend im Rückblick auf mein Leben als Sozialwissenschaftler und politisch engagierter Intellektueller, nicht als Philosoph. Philosophie ist für mich im Übrigen zunächst einmal ganz schlicht freies Denken, das mir dazu helfen soll, mich nicht dumm machen zu lassen. Oder in den Worten Hannah Arendts (2002, 261) *Das Denken entsteht im Element des Nicht-Wissbaren. ‚Ich weiß, dass ich nicht weiß‘, die ‚docta ignorantia‘, ist nicht der Beginn der Philosophie, sondern das Ende, die Grenze der Wissenschaften, zu der das Wissen und Wissen-wollen selbst noch gelangt.*<sup>2</sup> So denkend, und immer noch ein wenig handelnd, blicke ich dann nach vorn.

---

<sup>1</sup> Albert Camus (2011, 32f) legt dar, dass das Ressentiment von Max Scheler *sehr gut als eine Selbstvergiftung definiert worden sei als die unheilvolle, abflusslose Absonderung einer fortgesetzten Ohnmacht*, Er fährt dann fort: *Die Revolte hingegen zerbricht das Sein und hilft ihm überzufließen Sie setzt aus stehenden Wassern wilde Fluten frei*. Wer Revolviere, sei nicht von Neid getrieben Er kämpfe vielmehr *für die Unversehrtheit eines Teils seines Wesens. Er versucht zunächst nicht, etwas zu erobern, sondern etwas durchzusetzen*.

<sup>2</sup> Und weiter heißt es bei ihr an dieser Stelle: *Der >‘Glaube‘, nämlich zu glauben, dass man weiss, ist in diesem Sinne die Fortsetzung der Wissenschaften. Der Glaube entsteht aus dem Geiste des Wissens an der Grenze der Wissbarkeiten; (...) Weil sie des gleichen Geis-*

Bei meinen Rückblicken auf frühe eigene Anfänge bin ich auf ein Buch (Habermas, Bovenschen u.a. 1978) und eine als Buch nie veröffentlichte Promotion eines früheren Arbeitskollegen von mir gestoßen (Hergt 1959). Es geht darin zum einen um die Kritische Theorie, zum anderen um das Werk Max Schelers, eines der Begründer der Philosophischen Anthropologie. Die Promotion zu Scheler habe ich kürzlich nochmals neu gelesen, weil ich einen engen Bezug zu einem der Essays in meinem jüngsten Buchmanuskript gesehen habe (Martens 2005a).<sup>3</sup> In dessen Beiträgen gehe ich unter verschiedenen Blickwinkeln der Frage nach, wie Vorschläge, mindestens aber weiterführende Fragen aussehen könnten, die aus der gegenwärtig eingetretenen, wirklich bedrohlichen Lage, weiterhelfen könnten.<sup>4</sup> Auf das zweite Buch zur Kritischen Theorie bin ich wenig später in einem kurzen Urlaub ganz zufällig gestoßen. Eigentlich war ich auf wenigstens eine kurze schöpferische Pause aus. Dann habe ich es gelesen, und die Neulektüre hat ‚gezündet‘. U.a. vor ihrem Hintergrund habe ich die Promotion meines früheren, schon seit längerem verstorbenen Arbeitskollegen ein weiteres Mal, nun aber äußerst systematisch durchgearbeitet.

Es ist unübersehbar, wie sehr philosophische und sozialwissenschaftliche Arbeiten jeweils zeitgebunden sind. Es bilden sich, jedenfalls in der Philosophie und den Sozialwissenschaften unterschiedliche Schulen oder Denkrichtungen heraus – bei wissenschaftlichen Arbeiten Schulen, in der Philosophie eher Denkrichtungen, die gewöhnlich mit einem einzelnen bedeutenden Denker verknüpft sind. Man erinnert sich an Nietzsches Wort, *Philosophie sei im Grunde eine Biographie*. Kluge und kreative Köpfe liegen im Wettstreit miteinander. Der aber ist oftmals nicht sonderlich fruchtbar, denn es geht ja stets immer auch darum, die jeweilige Schule oder Denkrichtung stark zu machen und sich selbst in ihr zu positionieren – und dabei ist man, auch in diesen gesellschaftlichen Teilsystemen, weit entfernt von einer herrschaftsfreien Kommunikation. Zugleich bewegen sich Wissenschaften, Philosophie, aber auch Kunst in einem Wechselspiel mit der Politik. Vor allem die Gesellschaftswissenschaften versuchen, gesellschaftspolitische Entwicklungen nicht nur zu reflektieren, sondern mit ihren Erkenntnissen als engagierte Intellektuelle auch Einfluss auf die Politik zu nehmen.<sup>5</sup>

---

*tes sind. sind Wissenschaft und Religion dem Denken gleich feindlich Denn das Denken ist die originale Tätigkeit des Menschen im Feld des Nicht-Wissbaren. (...)n diesem Sinne erstickt das Denken den Wissensdurst und vernichtet der Wille zu Wissen die Fähigkeit zu denken. (...) Denken, das nicht wissen kann, ist nicht ‚bedingt durch die Objekte des Wissenwollens Als solche ist es die einzige wirklich ‚unbedingte‘ Tätigkeit und Quelle des Geistes.*

<sup>3</sup> Der Essay, zu dem es einen besonders engen Bezug gibt trägt den Titel *Der Furor schier grenzenlos gedachter Machtphantasien*.

<sup>4</sup> Um eine Buchveröffentlichung bin ich derzeit bemüht. Gegebenenfalls bleibt mir meine Homepage. Strategie als Kunst der Aushilfen.

<sup>5</sup> Pierre Bourdieu (2005, 91) beurteilt dieses Bemühen skeptisch. Zugespißt im Hinblick auf ein *blindes Paar von Perspektiven* -:welches er bei linken wie rechten Intellektuellen beobachtet. schreibt er, *dass er immer von der ein wenig indezenten Naivität wiedererstaunt und bisweilen schockiert sei, mit der die Spezialisten der Reflexion, die die Intellektuellen doch*

Aus meiner intensiven Auseinandersetzung mit den beiden genannten Texten heraus habe ich mir – nicht zuletzt vor dem Hintergrund meiner eigenen Berufsbiographie – gleich eine ganz Reihe von Fragen gestellt, etwa: (1) Wie stellt sich mir der Zusammenhang zwischen Sozialwissenschaften, Philosophie, aber auch Kunst und der Gesellschaft dar? (2) Was sind durchgängig zu findende Fragen, die philosophische Arbeiten für mich interessant machen? (3) Kann es dabei so etwas wie mehr oder weniger geschlossene philosophische Denkgebäude überhaupt geben? (4) Muss es nicht, wenn es durchgängig bedeutsame philosophische Fragestellungen gibt, zwischen auf den ersten Blick sehr unterschiedlichen Denkgebäuden Querbezüge geben, auch wenn deren führende Köpfe vornehmlich allein den Platz zu behaupten und sich dabei womöglich gar gegenseitig zu ignorieren suchen? Und dann weiter: (5) Welche Chancen haben Philosophie und Gesellschaftswissenschaften heute, wenn sie versuchen, Ansprechpartner in außerwissenschaftlichen Bereichen gesellschaftlicher Praxis zu finden? (6) Welche Ansatzpunkte gibt es gegenwärtig dafür und welche Widerstände stehen Bemühungen um aussichtsreiche Impulse entgegen? Und schließlich, (7) Was heißt das für mein eigenes Denken und Handeln – nicht nur angesichts großer Herausforderungen der Zeit, sondern auch im Blick auf mein fortgeschrittenes Alter und Abschnitt meines Lebens, der noch vor mir liegen mag?

Das sind viele Fragen für einen einzelnen Essay, in dem ich sozusagen ein wenig auf einer Metaebene Impulsen, Herausforderungen aber auch persönlichen Motiven nachgehe, die auch bei der Arbeit an meinem jüngsten Buch eine Rolle gespielt haben. Ich denke aber, dass die Auseinandersetzung mit dem Manuskript und dem Buch, die mir die obigen Fragen nahegelegt haben, immerhin die Chance bietet, sich Antworten zumindest anzunähern. Zugleich aber, und vor allem, hat mir der Blick zurück auf zwei philosophische Denkrichtungen, deren Anfänge in den 1920er Jahren liegen und auf die in den von mir nun genutzten Texten vor bald siebzig oder fünfzig Jahren zurückgeblickt worden ist, wirklich dazu verholfen die Herausforderungen, denen wir uns heute gegenübersehen, nochmals besser zu verstehen.<sup>6</sup>

## 2. Schroff unterschiedliche Denkrichtungen?“

Beide Denkrichtungen haben ihre Anfänge in den 1920er Jahren. Schelers *Philosophische Anthropologie*, die später bei Helmuth Plessner in einer gegenüber den empirischen Wissenschaften offenen Weise auf eine Anthropologie zielt, entsteht im Zentrum der philosophischen Debatten zur Zeit der Weimarer Republik – von Beginn an in Konkurrenz zu Martin Heideggers Daseinsontologie, die im Verfolg ihrer zentra-

---

*sind, ihre sozialen Antriebe ignorieren. Ich kann nicht umhin, darin einen professionellen Fehler zu sehen.*

<sup>6</sup> Für einen der beiden titelgebenden Aufsätze aus meinem gerade fertiggestellten Buchmanuskript *Zeitenwenden und der Furor vermeintlich grenzenloser Macht*, nämlich den über den *Furor entfesselter schier grenzenloser Machtphantasien*, in dem ich mich kritisch mit Elon Musk auseinandersetze, kann ich das jedenfalls sehr klar sagen.

len Frage nach dem Sinn des Lebens, eine solche Offenheit nicht kennt.<sup>7</sup> Scheler, bei dem Plessner vor seinem Wechsel auf die Frankfurter Professur in Köln Privatdozent ist, ist einer ihrer führenden Köpfe. Die Entstehung der *Kritischen Theorie* der späteren Frankfurter Schule ist, ganz anders, eng mit den sozialen und politischen Umbrüchen zu Zeiten der Weimarer Republik verknüpft. Sie entspringt aus einer Anknüpfung an die Marxsche Theorie. Von dort herkommend werden Horkheimer und Adorno angesichts des Scheiterns der deutschen Arbeiterbewegung später die *Kritischen Theorie* begründen. Die hält an ihrer Kapitalismuskritik fest, wendet sich aber zugleich auch gegen dogmatische Verzerrungen des Marxismus in der Absicht, *der Intention der Marxschen Theorie in einer veränderten Realität treu zu bleiben*.<sup>8</sup> Bei Marcuse kommt von Beginn seiner wissenschaftlichen und philosophischen Arbeiten an das Motiv hinzu, dafür auch einen ontologischen Rahmen zu mobilisieren – zunächst über die Beschäftigung mit Martin Heideggers Fundamentalontologie, dann, nach dem Erscheinen von Marxens *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*, auf Grundlage einer Ontologie, die er *bei Marx selbst entdecken zu können glaubte* (Marcuse a. a. O. 11).

Für Schelers philosophisches Denken, so Hergt (1957,2); ist entscheidend, dass er den Menschen als ein gespaltenes Wesen ansieht *- auf der einen Seite ist er ein sinnliches, mit praktischer Intelligenz ausgestattetes Lebewesen, das sich in einer Welt der Zufälle auf eine reale, aber unwesentliche Weise bewegt., auf der anderen Seite ist er Geist, der als „Asket des Lebens“ die zufällige Wirklichkeit dieses Lebens überwindet, um wesentlich Geist zu werden.* Scheler unternimmt es, *einen neuen Versuch einer „philosophischen Anthropologie“ zu geben, weil, so Hergt weiter, zu keiner Zeit der Geschichte der Mensch sich so problematisch geworden sei, wie in*

---

<sup>7</sup> Joachim Fischer interessiert die Philosophische Anthropologie als eigenständiger philosophischer Denkansatz. Dabei fokussiert er im Kern auf einige wenige Personen (M. Scheler, H. Plessner, E. Rothacker, A. Gehlen, A. Portmann) und zeichnet nach, wie sie in wechselseitigem Bezug auf- und z.T. in heftiger Rivalität miteinander sowie in Konkurrenz mit anderen Denkrichtungen (z. B der Existentialphilosophie von M. Heidegger und K. Jaspers) - in einer Art „Mehrfachentdeckung“ ihren spezifischen Denkansatz entwickelt haben. Es gibt intern enorme Rivalitäten - zuerst zwischen Scheler und Plessner - beide arbeiten einige Jahre gemeinsam an der Universität zu Köln -, später (nach 1945) zwischen Plessner und Gehlen. Erster war politisch liberal, letzterer konservativ und aus der Zeit des Nationalsozialismus schwer vorbelastet. Weiter erachtet Fischer als bedeutsam, dass mit Plessner und Gehlen zwei der wichtigsten Protagonisten nach 1945 keinen Philosophielehrstuhl besetzen konnten. Plessner hatte allerdings seinen Soziologielehrstuhl mit der Berechtigung zu philosophischen Vorlesungen, Portmann war Biologe. Arendt zitiert ihn in ihrer wohl philosophischsten, posthum veröffentlichten Arbeit *Vom Leben des Geistes* im Zuge eigener eher anthropologischer Überlegungen sehr ausführlich. Fischer nennt weiterhin noch die fortlaufende Störung einer Schulbildung, wie sie den Frankfurtern gelungen ist, durch interessierte Dritte und nennt dabei Heidegger, Horkheimer, Habermas, Gadamer. All dies sind aus seiner Sicht die Hauptgründe dafür, dass im Zentrum der Philosophischen Anthropologie als philosophischem Denkansatz so etwas wie eine *geisterhafte Leere* entstanden sei.

<sup>8</sup> So Habermas im Gespräch mit Marcuse (Habermas, Boevenschen u. a. 1978,. O. 55)

der Gegenwart der 1920er Jahre (ebd.).<sup>9</sup> Scheler ist dabei mit der grundlegenden Prämisse seines Denkens offen für die katholische Kirche gewesen, und seine philosophische Absicht war es, die Tür zum Absoluten aufzustoßen.<sup>10</sup> Seine Grundüberzeugung veranlasst ihn, die Wissensform des naturwissenschaftlichen Denkens, das unsere Welt seit Beginn der Neuzeit in zunehmendem Maße prägt, einer Welt der Zufälle zuzuordnen. Ihr gegenüber sieht er, so Hergt, die Philosophie als Möglichkeit diese zufällige Wirklichkeit des Lebens zu überwinden. Die Auseinandersetzung mit Wissenschaft und Technik, lässt ihn von einer vom *Willen zur Macht* getriebenen Technikentwicklung sprechen;<sup>11</sup> aber er meint, dass die philosophische Kontemplation die technische Aktion leiten und integrieren könne, wenn sie nur auf der sauberen Trennung beider Sphären bestehe. Das aber führt, so wiederum Hergt, dazu, dass

---

<sup>9</sup> Ein solches Zeitverständnis reflektiert sich angesichts der mit dem ersten Weltkrieg eingeleiteten Umbrüche ja durchaus allgemein. Zum Beispiel geht es in dem Gedicht *The Second Coming* des ersten Irischen Literaturnobelpreisträgers William Butler Yeates geradezu um das Ende von zwei Jahrtausenden christlicher Kultur: „*Alles zerfällt, das Zentrum kann nicht standhalten. Schiere Anarchie wird losgelassen auf die Welt;*“ oder für Walter Benjamin ist Franz Kafkas Werk das *Komplement seiner Epoche (...), die sich anschickt, die Bewohner dieses Planeten in erheblichen Maßen abzuschaffen* (Weigel, 2011, 556). An Yeates Gedicht ist nicht zufällig zum Jahreswechsel 2023/24 im Leitartikel der SZ angeknüpft worden, und Kafka ist der meistgelesene deutschsprachige Autor unserer Tage.

<sup>10</sup> Es ist nach seinem Verständnis *eine existenzielle Ungebundenheit vom Bann des Lebens*, die den Geist die Wahrheit schauen lässt. Man wird hier zum einen daran erinnert, dass Helmuth Plessner, der in dessen Kölner Zeit, also bis gegen Ende der 1920er Jahre, Privatdozent bei Scheler gewesen ist, in seinen *Stufen des Organischen* zwar beim Menschen von einer Körper-Geist-Seele-Einheit gesprochen hat, in der gelte, dass *das Psychische(...) immer mitweltlich konstituiert* sei. Es sei „*von einer ganz anderen Seinsweise als das Körperliche* (Plessner 1928, 191) , dann aber nicht nur davon spricht dass das menschliche Leben wegen seiner existenziellen Bewusstheit von sich in der Welt von des *Lebens Leben* sei – faktisch hier also Goethe zitierend – aber zugleich für den Menschen konstatiert: *Es kommt etwas vollkommen Neues hinzu, eine geistige Wesenheit und diese schlägt gewissermaßen wie ein Blitz an dieser Stelle ein* (a. a. O. 182). Auch für Plessner ist im Übrigen Intelligenz eine biologische Kategorie. Das Bild von dem einschlagenden Blitz ist auf dem damaligen Stand anthropologischer Forschung verständlich – noch 1946 hält Plessner den Werkzeuggebrauch durch Affen für eine falsche Hypothese -, beinhaltet aber neben den Einsichten in die Evolution doch noch so etwas wie eine religiöse Vorstellung von dem Geistigen, die für Scheler charakteristisch ist. Bei Plessner finden sich erst in seiner späten Schrift über den *Aussagewert der Philosophischen Anthropologie (1973 VIII, S. 380-399)* Aussagen, die die Annahme einer wie auch immer religiös zu verstehenden Transzendenz nicht mehr ins Auge fassen.

<sup>11</sup> Vor allem diese These war für mich ausschlaggebend für meine Erste Neulektüre von Hergts Promotion. angesichts des heute mit Elon Musk immens gewachsenen politischen Gewichts der *neuen Evangelisten* aus dem Silicon Valley, so Hans Magnus Enzensberger (2002) im Zuge der sogenannten Bill -Joy-Debatte 2000 und 2001, drängte sich die Neulektüre von Hergts Manuskript im Zuge meiner These vom Furor vermeintlich grenzenloser Macht auf. Ihren philosophischen und erkenntnistheoretischen Kontext, den ich hier in den Vordergrund rücke, habe ich hingegen zunächst eher vernachlässigt. Inwiefern Schelers These auf Nietzsches gleiche Formulierung zurückgeht, entzieht sich meinem Urteil. Bei Nietzsche zielt sie bekanntlich auf ein dionysisches Bejahen der ewigen Kreisläufe von Leben und Tod, Entstehen und Vergehen, Lust und Schmerz, eine Urkraft, die das „Rad des Seins“ in Bewegung hält.

sich bei Scheler *in der Dialektik von Technik und Philosophie die Wirklichkeit selbst auflöst, (und) dann ist Schelers Philosophie bemerkenswert durch den Wirklichkeitsverlust, den sie erleidet. (a. a. O. .2).*<sup>12</sup>

Max Horkheimer und Theodor W. Adorno hingegen gelangen - zunächst von einem primär nicht philosophischen Zugang ausgehend - schon im Verlauf der 1920er Jahre zu der Auffassung, dass die Marxsche Theorie im Proletariat nicht mehr den erwarteten Ansprechpartner finde. Das wird später zum Ausgangspunkt für ihre *Kritische Theorie* mit ihrer oben erwähnten doppelte Frontstellung – die dann im amerikanischen Exil mit der *Dialektik der Aufklärung* sehr apodiktisch den Verlust jeglichen gesellschaftlichen Adressaten konstatiert. Habermas zitiert daraus im letzten Teil des Gesprächs mit Marcuse, in dem es um Theorie und Praxis, Revolution oder Reformismus geht, die entscheidende Passage (a.a.O. 56):

*Wenn die Rede heute an einen sich wenden kann, so sind es weder die sogenannten Massen, noch der Einzelne, der ohnmächtig ist, sondern eher ein eigebildeter Zeuge, dem wir es hinterlassen, damit es doch nicht ganz mit uns untergeht.*<sup>13</sup>

Beiden Denkrichtungen ist so am Ende die Annahme oder These gemeinsam, dass es von ihren philosophischen, oder philosophisch-wissenschaftlichen Einsichten her keinen gangbaren Weg zur Praxis gibt. Einmal steht diese Überzeugung allerdings ganz grundlegend schon am Anfang der philosophischen Arbeit, das andere Mal ergibt sie sich aus dem Blick auf die realen gesellschaftlichen Entwicklungen und aus den nicht eingelösten Versprechen einer Gesellschaftstheorie, an der die Frankfurter sich zunächst orientiert haben.

Bei dem einen (Scheler) ist die Technik als Ausdruck eines positivistischen Wissenschaftsverständnisses, das sich lange Zeit als überaus erfolgreich erwiesen hat, sich aber erkenntnistheoretisch als grundlos oder abgründig erweist und so letztlich bewusstlos als Triebkraft zum *Willen zur Macht* .geltend macht. Bei den beiden Anderen und ihrer Kritischen Theorie ist es zunächst einmal die Ökonomie, dann aber auch ein allgemeineres Herrschaftsmotiv, das sich gegen die Intentionen der Aufklärung, in denen ja auch die Marxsche Theorie ihre Wurzeln hat, blind durchsetzt. Dies

---

<sup>12</sup> Hergt geht es dann darum, zu zeigen, dass Scheler selbst in seinen Arbeiten, in denen es ihm um eine *Phänomenologie der Leiblichkeit (a. a. O. 7)* gehe, *den beengenden Rahmen seiner Systematik gesprengt* habe. Um ihn aber *zulänglich verstehen zu können* müsse man *ihn besser verstehen als er sich selbst verstanden* habe (a. a. O. 6).

<sup>13</sup> Nach der Verabschiedung des Godesberger Programmes 1959 hat Hans Magnus Enzensberger hartnäckig versucht, Adorno zu einer Kritik daran zu veranlassen, die er gerne im von ihm seit kurzem herausgegebenen Kursbuch veröffentlicht hätte. Offenbar hatte Adorno dazu bereits ausführlichere Notizen gemacht. Der hat aber nach längerem Briefwechsel mit der Begründung abgesagt, an einer pünktlichen Lieferung mit abschließenden Arbeiten an seiner *Negativen Dialektik* verhindert zu sein (Müller 2021). Man fragt sich, ob hier die von Adorno genannten zeitlichen Probleme nicht nur vordergründig gewesen sind.

wird in ihrer *Dialektik der Aufklärung* (1947) zu einer für beide weiterhin orientierenden philosophischen Weltsicht. So schreiben sie:

*Rücksichtslos gegen sich selbst hat die Aufklärung noch den letzten Rest ihres eigenen Selbstbewusstseins ausgebrannt. (...) Macht und Erkenntnis sind synonym, heißt es einige Seiten später. Daraus folgt eine negative Universalgeschichte der abendländischen Zivilisation, in der die Anpassung an die Macht des Fortschritts den Fortschritt der Macht involviert und der Fluch solchen unaufhaltsamen Fortschritts (...) unaufhaltsame Regression ist (a. a. O. 50).*

Für Adorno mündet das in seine *Negative Dialektik*, für Horkheimer in eine gegen Ende seines Lebens starke Rückorientierung auf die Philosophie Schopenhauers.

Der blinde *Wille zur Macht* oder der *gesellschaftliche Verblendungszusammenhang* sind es so, die die tatsächliche gesellschaftliche Entwicklung prägen. Blickt man auf ihre Arbeiten - deren entscheidende Grundlegungen entweder um die Mitte der 1920er oder gegen Mitte der 1940er Jahre gelegt worden sind – von unserer heutigen Zeit aus, könnte man fast dazu neigen, Scheler oder den späten Frankfurtern einen großen Realitätsgehalt beizumessen. Was derzeit abläuft könnte einem dann, mit Scheler gedacht, wirklich als unabänderlich und schicksalhaft erscheinen. Immerhin sehen wir uns multiplen Krisendrohungen gegenüber, deren größte wohl die drohende ökologische Krise als Ausdruck eines die Entwicklung von Wissenschaft und Technik treibenden Blinden Willens zur Macht ist. Angesichts dessen sprechen renommierte Wissenschaftler mittlerweile vom möglichen Ende des Anthropozän. Enzensberger (2002, 169) hat dazu bereits vor 23 Jahren geschrieben, als die Debatten dazu noch eher akademischen Charakter hatten:

*Noch nie hat sich die Menschheit von ihren Machtphantasien verabschiedet. Erst wenn die Hybris ihren Lauf genommen hat, wird die Einsicht in die eigenen Grenzen, vermutlich zu einem katastrophalen Preis, notgedrungen die Oberhand gewinnen. Dann wird auch eine Wissenschaft,, die wir achten und mit der wir leben können, wieder eine Chance haben.*

Das klingt wirklich fast, wie mit Scheler gedacht. Aber das wäre ja nur möglich, wenn man dessen philosophische Grundannahme teilt. Dem Lauf der Hybris gelassen entgegenzusehen, so wie Enzensberger das hier tut, ist hingegen möglich, wenn man die von Scheler kritisierte positivistische Wissenschaft, entgegen dessen Kritik, als etwas ansieht, was uns immerhin relative Wahrheiten zugänglich machen kann. Offenbar aber auch wenn man, wie die Frankfurter, der hegelschen Dialektik mit ihrem geschichtsphilosophischen Denkansatz irgendwie verbunden bleibt, den der Hegelmarxismus ja noch überboten hat.<sup>14</sup> Beides aber, die Grundlagen der Philosophie

---

<sup>14</sup> Hannah Arendt (2002, 73) schreibt dazu in ihrem Denktagebuch: *Weltgeschichtlich: Es gibt nur einen wesentlichen Unterschied zwischen Hegel und Marx, der allerdings katastrophal*

Schelers, wie auch die, die Philosophie Hegels und die des Hegelmarxismus bewahrende *Dialektik der Aufklärung* wären zurückzuweisen

### 3. Denkrichtungen verpflichtet – verfangen in deren Kategorien

Hergt argumentiert in seiner Kritik der Philosophie Schelers, fußend auf der strikten Trennung von der alltäglichen Welt der Menschen mit ihren undurchschauten Zufälligkeiten und einer Welt des Geistes in der besonders ausgezeichnete Menschen wie die Philosophen, als *Asket(en) des Lebens die zufällige Wirklichkeit dieses Lebens* überwinden können, sicherlich denkbar scharf. Aber er hat eine Arbeit schreiben müssen, mit der er sich als Philosoph promovieren lassen wollte. Folgerichtig musste er mit ihr innerhalb des Philosophischen Diskurses verbleiben, wie sehr auch immer er sich um sprachliche Klarheit bemüht hat<sup>15</sup> – zumindest zunächst. Er hat sich nach dem Ende des Krieges politisch links orientiert, wohl auch organisiert und ist dann, erschüttert von den Erfahrungen, die er als siebzehnjähriger Soldat im zweiten Weltkrieg gemacht hat, zur Philosophie gekommen. Es geht ihm um Selbstverständigung - und danach um den Ausbruch aus dem akademischen *Wolkenkuckucksheim*.<sup>16</sup> Ich bin ihm, insofern durchaus folgerichtig, später im Kontext einer aus der Universität ausgewanderten empirischen Sozialforschung begegnet, die Christian von Ferber (1997) einmal als *zukunftsweisendes Modell für Interdisziplinarität und Praxisorientierung* bezeichnet hat. Ich hatte damals meine tiefe berufliche und dann persönliche Krise, in die ich u.a. auch aus meiner Prägung aus der 68er Bewegung heraus geraten bin, noch vor mir. Hergt hatte seine lange hinter sich, als wir uns kennen lernten. Nach meiner Vermutung ist er in sie u.a. auch über seine Anstrengungen geraten,

---

*entscheidende Bedeutung hat, und das ist, dass Hegel seine weltgeschichtliche Betrachtung nur auf die Vergangenheit projizierte und in der Gegenwart als ihrer Vollendung ausklingen ließ, während Marx sie ‚prophetisch‘ auf die Zukunft projizierte und die Gegenwart nur als ein Sprungbett verstand. So empörend Hegels Zufriedenheit mit den gegenwärtig bestehenden Zuständen erscheinen mochte, so richtig war sein politischer Instinkt, seine Methode in dem zu halten, was nur rein kontemplativ erfassbar ist, und sie nicht zu benutzen, um dem politischen Willen Zwecke zu setzen oder die Zukunft scheinbar für ihn aufzubessern. Politisch hatte Hegel dadurch, dass er die Gegenwart notwendigerweise als das Ende der Geschichte begreifen musste, seine weltgeschichtliche Betrachtung bereits diskreditiert und widerlegt, als Marx sie benutzte, um mit ihrer Hilfe das eigentlich tödliche anti-politische Prinzip in die Politik einzuführen (S. 73)*

<sup>15</sup> Karl Popper – der an einem anderen der Gespräche mit Marcuse (a. a. O. 121-138) beteiligt ist, äußert sich, kaum überraschend, explizit kritisch zur Frankfurter Schule – und merkt an, dass Adorno *bewusst gegen die Klarheit des Ausdrucks* gewesen sei. An einer Stelle habe Adorno sogar *beifällig an(gemerkt)*, dass der deutsche Philosoph Max Scheler „mehr Dunkelheit“ gefordert habe – *in Anspielung auf die letzten Worte von Goethe, der nach „mehr Licht“ verlangte* (a. a. O: 131).

<sup>16</sup> Arendt (1967, 317) verwendet diese Formulierung, wenn sie schreibt: *Das Denken schließlich (... ) ist möglich und sicher auch wirklich, wo immer Menschen unter den Bedingungen politischer Freiheit leben. Aber auch nur dort. Denn im Unterschied zu dem, was man sich gemeinhin unter der souveränen Unabhängigkeit der Denker vorstellt, vollzieht sich das Denken keineswegs in einem Wolkenkuckucksheim, und es ist, gerade was die politischen Bedingungen anbelangt, so verletzbar wie kaum ein anderes Vermögen.*

sich als Philosoph weiter zu profilieren, und zugleich, von seinem eigenen philosophischen Selbstverständnis ausgehend, seinen weiteren Weg zu einer über sein Denkendes Handeln hinausgehenden gesellschaftspolitischen Praxis zu finden.

Und dies ist eine wirkliche Herausforderung<sup>17</sup>, denn Hergts philosophischer Ausgangspunkt, in den er sich ja wahrhaftig vertieft, ist die Kritik an einer philosophischen Denkweise, die Camus mit der anderer - *von Jaspers bis Heidegger, von Kierkegaard bis Schestow, von den Phänomenologen bis zu Scheler* - als *durch ihre Sehnsucht miteinander verwandte, wenngleich in ihren Methoden und in ihren Zielen entgegengesetzte Geister* ansieht. (Camus 2011, 35). Alle sind aus Camus' Sicht von der Sehnsucht nach Absolutem und dem Verlangen nach Einheit getrieben (a. a. O. 29) Sie sehen also ihre Lösungswege in der Philosophie und sehen sich der zufälligen Wirklichkeit des Lebens und eines *Universums* gegenüber, *in dem Gegensatz, Widerspruch, Angst oder Ohnmacht herrschen*. Mit ihrer Philosophie aber sind, sie so die zugespitzte Kritik von Camus, - in guter Französischer Tradition stets klar formuliert - *eifrig darum bemüht, die Königsstraße der Vernunft zu sperren* (a. a. O. 36 und 35).<sup>18</sup>

Marcuse ist wie schon erwähnt, in der Traditionslinie der Kritischen Theorie derjenige, der sehr stark auf ontologischen Fundamenten aufbaut. Er bezieht sich dazu insbesondere auf die Arbeiten Sigmund Freuds zur menschlichen Triebstruktur. Und, wie ebenfalls schon gezeigt, teilt er die oben zitierte zentrale These aus der Dialektik der Aufklärung ganz ausdrücklich nicht. Einig ist er sich mit Habermas allerdings in der Zurückweisung jeglicher Geschichtsphilosophie. In einer merkwürdig anmutenden Weise aber scheinen sie beide aus dieser Kritik heraus, also ihrem Setzen auf sehr wohl gegebene Chancen zu gesellschaftlichem Fortschritt in der Tradition des Denkens der Aufklärung, mit der für die Frankfurter so bedeutsamen Philosophie Hegels weiter verbunden zu bleiben.

Marcuse hat von seiner Position innerhalb der Frankfurter Schule her, von der aus er den Bezug auf ein revolutionär umwälzendes Handeln mit stetig neuen Möglichkeiten dazu beharrlich betont, der Studentenbewegung 1968 wichtige Impulse gegeben. Hinsichtlich der Erfolgsaussichten der Studentenbewegung - als Impuls für umwäl-

---

<sup>17</sup> Der nach eigenen Worten zur Transzendenz nicht begabte, philosophisch herausragende Albert Camus setzt sich mit solcher Philosophie jeweils zu Beginn seiner beiden Bücher mit philosophischen Essays kritisch und brilliant auseinander. Aber er kommt gleichsam von außen, hat als philosophischen Ausgangs- und Ankerpunkt eben Friedrich Nietzsche.

<sup>18</sup> Im darauf folgenden Kapitel nimmt Camus sich *die Freiheit*, Schestow, Kierkegaard und auch Jaspers als Repräsentanten einer *Philosophie der Existenz* zu behandeln und deren *existenzielle Haltung hier „philosophischen Selbstmord“ zu nennen*. Dies impliziere allerdings kein Urteil, sondern sei *nur eine bequeme Art, die Bewegung zu bezeichnen, mit der ein Denken sich selbst negiert und danach strebt, in seiner Verneinung über sich selbst hinauszugehen*. Für die Existenzialisten ist die Verneinung ihr Gott. Genauer, dieser Gott behauptet sich nur durch die Verneinung der menschlichen Vernunft (a. a. O.54).

zende Veränderungen, die sich unmittelbar aus ihr ergeben könnten - ist er freilich skeptisch gewesen. So hat er in seinem *Versuch der Befreiung* (1969) die *Stärke des korporativen Kapitalismus* betont, die das Aufkommen eines entsprechenden utopischen Bewusstseins noch ersticke. Er akzentuiert höchst widersprüchliche Entwicklungstendenzen, angesichts derer er ungebrochen auf *radikale Veränderungen* im Sinne eines *qualitativen Sprungs setzt* (Marcuse 1978, 27), zugleich aber ein, zumindest vorläufiges Scheitern der 68er Bewegung früh absieht. Seine Ausführungen in den Gesprächen 1978 sind in diesem Zusammenhang aufschlussreich, zeigen aber auch, wie viele Fragen da weiterhin offen sind.

Aus den Fragen, die Habermas an ihn richtet, und auch einigen und Einwänden die er vorträgt, wird auf der anderen Seite bereits ersichtlich, wie der schon recht bald mit seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* aus der Tradition der Frankfurter Schule heraus seine eigene Position grundlagentheoretisch weiterentwickeln wird. Aus heutiger, rückblickender Sicht findet man deutliche Hinweise darauf, dass er damit nicht weniger als den Entwurf einer in sich stimmigen Theorie der Gesellschaft im Sinn hat. In ihr wird er dann Gründen nachgehen, die *der Hemmungslosen Vernunftskopsis der „Dialektik der Aufklärung“ widersprechen*, nämlich: *die universalistischen Grundlagen von Recht und Moral, die Institutionen der Verfassungsstaaten*, aber auch die Eigendynamik, *die die Wissenschaften (...) über die Erzeugung technisch verwertbaren Wissens immer wieder hinaustreiben*. So sieht er *in der kommunikativen Verfassung unserer Lebensform (...) eine Transzendenz*, die von innen her wirksam ist.<sup>19</sup>

Wenn Habermas sich nun heute, angesichts von sich zunehmend bedrohlicher auf-türmenden multiplen Krisen und Krisendrohungen, selbst als einen gescheiterten Idealisten begreift (Felsch 2024), bestätigt mich das in meiner eigenen Einschätzung der Frankfurter Schule und der Weiterentwicklung ihres Denkens durch Jürgen Habermas (Martens 2000, 177- 205). Vor allem aber führt es mich zu den beiden folgenden Überlegungen. Ich sehe mich zum einen in der Auffassung bestätigt, dass der Versuch, zu mehr oder weniger geschlossenen Theoriegebäuden zu gelangen so seine Probleme bereitet.<sup>20</sup> Zum anderen sehe ich mich in der Auffassung bestätigt, dass zu jedweder Zeit eine auf der Höhe ihrer Wissenschaft fundierte Anthropologische Philosophie unverzichtbar ist, wenn man zu hinreichend nüchternen und

---

<sup>19</sup> Johan Schloemann (2019) hat mit solchen Sätzen das grundlagentheoretische Werk von Habermas zu dessen 90. Geburtstag in seinem Artikel, *Das bessere Versuchen* gewürdigt

<sup>20</sup> Michel Foucault, einer der großen Denker der jüngeren Vergangenheit, mit dem Habermas so seine Probleme hat, weil er bei ihm eine Philosophie des Abschieds von der Moderne zu erkennen meint (Habermas 1985, 279-343 und kritisch dagegen Martens 2000, 193-199), sieht z.B. in seinen Büchern *weder Philosophische Abhandlungen noch historische Studien; allenfalls philosophische Bruchstücke in historischen Werkstätten* (zitiert nach Ewald u, a. 1987, 48) . Und Nietzsche – dessen Lektüre für Foucault nach seinem Philosophiestudium bei Louis Althusser *die einschneidende Erfahrung* gewesen ist– formuliert äußerst radikal: *Ich misstraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit* (Nietzsche 2011, 100).

deshalb vielleicht tragfähigen Vorschlägen für unsere weitere gesellschaftliche Praxis gelangen will.

Aber zurück auf das Gespräch mit Marcuse und hier zunächst zu dessen Verständnis von Kunst und Ästhetik. Marcuse hat sich in seinem Werk verschiedentlich mit entsprechenden Fragen beschäftigt. Habermas, dem dieses Themenfeld weniger angelegen zu sein scheint, spricht es unter Verweis auf mögliche Parallelen zu Adorno an. Marcuse beginnt, zustimmend, mit Bemerkungen von Kant und Schiller zum Kunstschönen. Er betont dann, dass jede Kunst den *Bruch mit der alltäglichen Realität* darstelle, *nicht den Normen des bestehenden Realitätsprinzips gehorche, sondern seine eigenen Gesetzmäßigkeiten* habe (a. a. O. 42). Dank ihrer Fähigkeit, abstrakt begrifflich Verstandenes zu versinnlichen erzeuge sie an Stelle der „normalen“ *Sinnlichkeit* (...) deren *Transformation zu einem neuen Sehen, Hören etc.* Die führten *ihrerseits wieder zu einem neuen Erkennen*. Schließlich komme *in der Kunst die Erinnerung als schöpferische Kraft hinzu – nicht nur als rückwärtsgewandte Klage, sondern auch als Antrieb zur Verwirklichung der „konkreten Utopie“ (Ernst Bloch), als regulative Idee einer zukünftigen Praxis* (a. a. O. 44f). Friedrich Hölderlins ausgesprochen emphatische Vorstellung von seiner herausgehobenen Rolle als Dichter dort, *wo die ganze Gestalt der Dinge sich ändert* (siehe Martens2020) kann einem hier in den Sinn kommen. Ich komme darauf zurück.

In der folgenden Diskussion zum Verhältnis von Philosophie und Wissenschaften räumt Habermas zwar stets gegebene Gefahren der Ideologisierung ein, auch von Wissenschaft, geht aber von einem *self-propelling-mechanism* der Wissenschaft aus. Und so argumentiert er, *man müsste, wie der Horkheimer 1930 davon ausgehen, dass die Entwicklung der Gesellschaftstheorie letzten Endes an den Fortschritt der Einzelwissenschaften gebunden sei* (a. a. O. 52f). Wenn man diese Auffassung teile, falle es allerdings schwer *noch eine Autonomie des philosophischen Denkens gegenüber dem wissenschaftlichen Denken zu behaupten*. Es gelingt Habermas allerdings nicht, Marcuse zu einer tiefer gehenden Stellungnahme zum Verhältnis von Sozialwissenschaften und Philosophie zu bewegen. Marcuse nimmt lediglich das Argument gegen die Autonomie philosophischen Denkens relativierend auf. Die Infragestellung der Autonomie der Philosophie gelte nur *in einem nicht sehr tiefen und durchgreifenden Maße*. Philosophie sei allerdings *auf die Einzelwissenschaften angewiesen und von ihnen abhängig*.<sup>21</sup> Eine Grundlegende Unterscheidung unterschiedlicher Zugänge zur Wirklichkeit, die die Philosophie und Wissenschaft oder auch die Kunst bieten und die nicht aufeinander reduzierbar sind und deshalb so

---

<sup>21</sup> Für beide spielen mithin die Kontroversen im 1961 geführten Positivismusstreit (Dahms 1994), der ja vor dem Hintergrund der späteren philosophischen Position der Frankfurter geführt worden ist, kaum noch eine Rolle. Darauf bezieht sich ja später, in einem der anderen Gespräche im gleichen Band, Karl Popper mit seinem Habermas ähnlichen Wissenschaftsverständnis – und seiner scharfen Kritik am *kulturellen Snobismus* der Frankfurter (a. a. O. 130). Dessen Ursprünge sieht er wohl zu Recht in der anfänglichen Übernahme einer *historischen Prophetie*, die dann auch die *Dialektik der Aufklärung* prägt, nun aber in negativer Umkehrung sozusagen. Richtig ist in diesem Zusammenhang Poppers Hinweis darauf, dass schon Marx die mystifizierende Form der Hegelschen Dialektik kritisch vermerkt habe.

etwas wie eine jeweils eigene, relative Autonomie gegeneinander begründen, findet sich hingegen nicht.

Der Zustand der Sozialwissenschaften - auf die Habermas gerne im Hinblick auf die These vom *self-propelling-mechanism* der Wissenschaft zugespitzt hätte - ist hier nun nicht mein Thema: Ich möchte an dieser Stelle aber doch auf vier sehr unterschiedliche Autoren verweisen, die sich dazu in der jüngeren Vergangenheit ausgesprochen kritisch geäußert haben und so Bedenken gegenüber dem Optimismus von Habermas Nahrung geben können. Der Soziologie Mario Rainer Lepsius (2003 und 2008) bescheinigt der Soziologie als Krisenwissenschaft selbst in der Krise zu sein. *Es gebe keine richtige fachbezogene Formierung*, die Soziologie befreie sich nicht ausreichend *von den Problemdefinitionen, wie sie durch Institutionen geschaffen* seien, obwohl die keine plausible Relevanz für die soziologische Analyse hätten und all das führe dazu, *dass eine zu große Beliebigkeit eingetreten* sei (Lepsius 2003, 21-26). Der Schriftsteller Hans Magnus Enzensberger (2002, 69) konstatiert lapidar, *dass nach wie vor zu gelten* schein, *dass es Jahrzehnte dauert, bis in den Gesellschaftswissenschaften der Groschen fällt*. Der Weltsystemanalytiker Immanuel Wallerstein - immerhin Mitte der 1990er Jahre Vorsitzender der Gulbenkian Kommission über die Umstrukturierung der Sozialwissenschaften, die die Entwicklung der Sozialwissenschaften in ihrer Beziehung zu den Geistes und den Naturwissenschaften in fünf westlichen Staaten untersucht hat (Wallerstein 1995 und 1996) - sieht sie weltweit in einem, *jämmerlichen Zustand* (Wallerstein 1996,74). Der Philosoph Gerhard Brandt schließlich (2011,146) spricht angesichts der Entwicklung universitärer Sozialwissenschaft nach Bologna von einer starken Tendenz hin zu *Worthülseakrobatik im Niemandsland der Unverbindlichkeit* und verschärft damit eines der Argumente von Lepsius.

Hinzuweisen wäre aber im Zusammenhang der Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft auf die sehr klaren Überlegungen bei Hanna Ahrend (2002, 262 und 277, sowie in diesem Text Fußnote 2). Sie sagt zum einen, *dass philosophische Fragen und Nicht-Handeln und die Herrschsüchtigkeit im Wunsch nach Gewalt über das Meinungschaos* ihre Wurzeln haben. Zum anderen betont sie, *dass Wissenschaft und Religion dem Denken gleich feindlich* seien, *weil sie des gleichen Geistes sind*. Demgegenüber sei das freie philosophische Denken *die originale Tätigkeit des Menschen im Feld des Nicht-Wissbaren*. (...) *Nicht bedingt durch die Objekte des Wissen-Wollens* (...) sei das Denken daher *die einzige wirklich ,unbedingte‘ Tätigkeit und Quelle des Geistes*. (a. a. O. 261). Philosophie und Wissenschaft werden uns freilich immer nur zu relativen Wahrheiten führen können. Die aber sind im Prinzip allen zugänglich. Da aber all unser Wissen immer aus zunächst einmal subjektiven Perspektiven heraus gewonnen werden muss, wir unsere Perspektiven auf die Welt immer erst denkend und handelnd herstellen und unsere Objektivierungsbemühungen auf Grenzen stoßen, wird ein Streit um Wahrheiten, partikulare und allgemeine Interessen, unser Begleiter bleiben. Dies, aber eben auch die Einsicht, dass wir alle erkenntnisfähig, aber auch Irrtumsanfällig sind, ist eine Ein-

sicht, die uns der Philosoph Marcus Gabriel mit seinem *neuen Realismus* vermittelt.<sup>22</sup> Und mit Arendt gilt weiterhin, dass nur ein *Denken-an* (...) *kontemplativ*, ein *Denken-über* hingegen immer schon *praktisch* und *nur die andere Seite des Handelns* ist (a. a. O. 277). Bei all dem schließlich ist aus meiner Sicht unstrittig, dass Denken, Urteilen und Handeln selbstverständlich auch im Meinungschaos des Alltagslebens der Menschen ihren Ort haben.<sup>23</sup>

Bemerkenswert ist dann im weiteren Verlauf des Gesprächs, wie sehr Marcuse, ebenso wie Habermas, der deutlich andere Akzente setzt, von dem Marxschen Revolutionsbegriff ausgeht, kaum ein scharfes Wort der Kritik gegenüber dem prophetischen Marxismus findet, überhaupt bei ähnlicher Kritik an der *Dialektik der Aufklärung* und – jedenfalls an einer Stelle bei Habermas der ganzausdrücklichen Absage an die hegelsche Geschichtsphilosophie - sich in den alten Denkmodellen bewegen, bzw. von ihnen ausgehend über das Proletariat, die Revolution, falsche Voraussagen/Erwartungen, gar eine Erziehungsdiktatur usw. sprechen. Philip Manow (2008, 114) hat in seiner *politischen Anatomie demokratischer Repräsentation* daran erinnert, dass Arendt argumentiert habe, dass *das Ende einer Tradition nicht notwendigerweise bedeutet, dass des traditionelle Begriffsgerüst auch schon seine Macht über die Gedanken Menschen verliert*. Das ist von ihm auf die nachfeudalen Gesellschaften bezogen formuliert. Doch eben dieser Gedanke kommt mir auch hier in den Sinn. Arendts These von der lange überdauernden Macht traditioneller Begriffsgerüste gilt augenscheinlich auch für Denkrichtungen, deren Begründer zu ihrer Zeit mit geradezu durchschlagender Gewalt des Wortes viele Menschen mit sich gerissen haben – und, wie man bis in unsere Gegenwart hinein meinen könnte, in den gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen der Zeit auch noch in Teilen der politischen Linken.

Auffällig - aber nach seinen Einschätzungen zum potenziellen Fortschreiten der Wissenschaften nicht überraschend - ist zum zweiten, dass Habermas im Blick auf die gegebene kapitalistische Gesellschaft und den demokratisch-repräsentativen Rechtsstaat von einer *Wahrheit des Reformismus* spricht, während Marcuse, letztlich mit einiger Emphase, am Revolutionsbegriff festhält und von der Möglichkeit neuerlicher revolutionärer Prozesse ausgeht<sup>24</sup>, aber aktuell auch von so etwas wie der Not-

---

<sup>22</sup> Siehe zu den erkenntnistheoretischen Fragen, die sich hier stellen Gabriel 2013, 2015 und 2020 sowie zu meiner Auseinandersetzung damit Martens 2020c.

<sup>23</sup> Frieder O. Wolf nennt es in seiner *Radikalen Philosophie* den *heute noch anhaltenden, alten Skandal*, (...) *dass die unterschiedlichsten philosophischen Linien einerseits das Selberdenken propagieren und es auch innerhalb der Philosophieform propagieren mussten, sie andererseits aber gerade dieses Selberdenken zum Instrument einer Selbstunterwerfung umfunktioniert haben*. (Wolf 2002, 25f). Dagegen gehe es *radikaler Philosophie um das Selberdenken der Vielen* (a. a. O.19).

<sup>24</sup> <sup>24</sup> Einmal ganz abgesehen davon, dass man die Unterschiede zwischen reformerischen und revolutionären Prozessen – und dann vielleicht auch von systemtransformierenden Reformen (v. Oertzen 1984) -oder dem einen großen revolutionären Akt – an dieser Stelle sorgfältig durchdenken müsste, fällt auf dass bei beiden sehr unterschiedliche Systembegriffe im Spiel sind. dort wo Marcuse von der Stabilisierung des bestehenden Systems durch

wendigkeit – und vielleicht eben auch Möglichkeit – einer zweiten bürgerlichen Revolution zur Sicherung des bisher Erreichten. Entscheidend ist für Marcuse, dass die Möglichkeiten wirklich qualitativer Veränderungen, also der Vorstellung eines *neuen Realitätsprinzips*, erstmals mit der Studentenbewegung zum Thema geworden seien. Höchst zutreffend betont er in diesem Zusammenhang, dass eine Revolution heute, also zum Zeitpunkt dieser Gespräche *nicht aufgrund von Verelendung usw.* gedacht werden und ausbrechen könne *sondern auf Basis der sogenannten Konsumgesellschaft*. Hier liege das Problem. Zugleich rechnet er aber auch mit einer sehr langen Stabilisierung. Was beide nicht im Blick haben, ist die weitere ungebrochene Dynamik des sogenannten wissenschaftlich-technischen Fortschritts. Unser heute vordringliches Thema ist ja sozusagen die Kehrseite der Konsumgesellschaft, die die *atlantische Zivilisationsgemeinschaft*, um hier Arendts Begriff zu nutzen, inzwischen global forciert hat. Die drohende ökologische Katastrophe, der Umstand, dass mittlerweile ernst zu nehmende Wissenschaftler\*innen vom möglichen Ende des Anthropozän sprechen, ist in diesem Gespräch in keiner Weise im Blick.

#### 4. Das Wagnis neu zu denken und zu handeln – immer wieder

Gemeinsam ist Scheler und den Frankfurtern so am Ende ihre Kritik an der Blindheit der positivistisch verfahrenen Wissenschaften und, besonders sichtbar bei den späten Frankfurtern mit Adornos *negativer Dialektik* oder Horkheimers Rückbesinnung auf Schopenhauer, so etwas wie ein Rückzug auf ein nur noch sinnendes Handeln.<sup>25</sup> Deutlich unterschiedlich sind hingegen ihre Schwerpunktsetzungen im Blick auf so etwas wie einen bewusstlosen Selbstlauf der gesellschaftlichen Entwicklung – jedenfalls in ihren jeweiligen Ausgangspunkten. Bei Scheler geht es hier um Wissenschaft und Technik den für ihn damit verknüpften blinden Willen zur Macht. Das begegnet einem bei den Frankfurtern seit ihrer *Dialektik der Aufklärung* ähnlich, wenn von der *Unterwerfung alles Natürlichen unter das selbtherrliche Subjekt* und so von einer *negativen Universalgeschichte der abendländischen Zivilisation* die Rede ist (Horkheimer/Adorno 1974, 10), aber die Anfänge liegen in der Marxschen Theorie und damit geht es um das Marx'sche Proletariat, den Klassenkampf und die Revolution. Marcuse erklärt zwar, *dass die Marxschen Begriffe, mit denen er auch selbst in diesem Gespräch operiert, nicht unmittelbar und rigide auf die gegenwärtige Situation angewendet werden könnten* (a. a. O. 56). *Die Theorie* müsse also *umformuliert werden* (a. a. O. 57). So resümiert er: *Worum es ging und worum es immer noch gehe, sei ein neues Realitätsprinzip*. Das sieht er bei der Studentenbewegung, aber

---

den Reformismus spricht, oder Habermas zwei Seiten zuvor von einer reformkräftigen Kraft des Wissenschaftssystems. Marcuse spricht hier von System im Grunde im Jargon der Studentenbewegung, einem im Ganzen verderblichen, das umgestürzt werden muss. Habermas hingegen hat hier eigentlich schon den Luhmannschen Systembegriff im Auge, dem er später den Husserlschen Begriff der Lebenswelt entgegensetzen wird.

<sup>25</sup> In ihrem Gespräch bleiben Habermas und Marcuse in den Überlegungen zum Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie, wie oben gezeigt, vergleichsweise unscharf – mit stärkerer Akzentsetzung auf die Fortschritte wissenschaftlicher Erkenntnisse.

das sei *bei Marx (...) zwar als Spur da, besonders in den Jugendschriften*, verschwinde aber dann (a. a. O. 59).

Für mich ist bemerkenswert, dass trotz des weitgespannten Rahmens ihres Gesprächs bis hin zu Kunst und Ästhetik das philosophische Denken Albert Camus' für beide, Habermas wie Marcuse, keinerlei Rolle spielt. Vielleicht liegt das daran, dass Camus als Schriftsteller – 1978 bald bald zwanzig Jahre nach seinem Tod – gewissermaßen außerhalb des Horizonts ihrer Debatte liegt. In deren Zentrum steht das Verhältnis von Wissenschaft, Philosophie und Politik. Habermas Nachfragen zur Ästhetik richten sich ganz auf Marcuses Verständnis davon – und seine Antworten bewegen sich sozusagen im „klassischen“ Rahmen. Für mich ist es dem hingegen geradezu zwingend in besonderer Weise auf Camus zu sprechen zu kommen. Letztlich geht es dann immer um ein „Dreier-Beziehungsgeflecht“, das in Richtung der Politik erweitert werden muss.

Doch ich möchte mit dem Verhältnis von Philosophie, Wissenschaft und Politik beginnen. Hannah Arendt ist da überaus wichtig. Sie ist als scharfe Kritikerin des Hegelmarxismus bekannt, nach ihren eigenen Worten aber auch nach mehrjähriger intensiver Beschäftigung mit seinem Denken, die sie zu dessen Ehrenrettung begonnen hat, nie wirklich mit ihm fertig geworden.<sup>26</sup> Sie schreibt an Jaspers, dass sie sich 1952 in Paris mit Camus treffen will, den sie für *die bedeutendste Persönlichkeit in Frankreich* hält, hingegen nicht mit Sartre.<sup>27</sup> Der und seine Anhänger lebten *auf einem hegelianisch eingerichteten Mond*, schreibt sie an Heinrich Blücher. Sie ist philosophisch bemerkenswert fundiert, hat sich aber bekanntlich als Politikwissenschaftlerin verstanden. In den posthum veröffentlichten Schriften zur Politik schreibt sie (Arendt 1993, 159).

*Wie die Philosophie, die sich auf den Menschen im Singular bezieht, ernstlich erst dann beginnt, nachdem der Mensch verstanden hat, dass er Ja oder Nein zum Leben sagen kann, so beginnt die Politik, die sich auf den Menschen im Plural bezieht, ernstlich erst heute, da wir wissen, dass wir Ja oder Nein zur Menschheit sagen können.*

Folgerichtig meint sie dass die Zeit der klassischen Philosophie im Grunde abgelaufen sei und versteht sich selbst als Politikwissenschaftlerin. Als solche ist sie zwar nie wirklich Schulen bildend geworden, aber doch hoch anerkannt, wie zuletzt die Ausstellung des Deutschen historischen Museums im Jahr 2020 gezeigt hat (Blume u.a. 2020).

---

<sup>26</sup> Wie Alois Prinz in (2012, 159) seiner Arendt-Biographie schreibt hat sie sie zu Beginn der 1950er Jahre die Absicht, in Ergänzung zu *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* ein Buch mit einer *fundierte(n) Beurteilung des Marxismus* zu schreiben „Jeder kleine Idiot“ *glaube, auf Marx herabsehen zu können, schreibt Hannah an Jaspers. Und so einfach will sie es sich nicht machen.*

<sup>27</sup> Der wiederum wird von Marcuse wichtige Referenz für seine eigenen ontologischen Fundierungsbemühungen genannt (a. a. O. 21).

Für mich gehört sie zu den Denker\*innen, die nach 1945, in kritischer Distanz zur Philosophie und frei von engen Bindungen an die Marxsche Tradition, wirklich dazu anregt, mit ihr – und dann aber punktuell auch gegen sie weiterdenkend<sup>28</sup> –den eigenen Blick für die kommenden Herausforderungen angesichts einer vielleicht *letzten Chance des atlantischen Zivilisationsmodells* (1974, 278) skeptisch zu schärfen. Ihr Blick auf die Studentenbewegung von 1968, in der sie als Marxkritikerin kaum registriert worden ist, fällt etwas anders aus als bei dem für diese Bewegung so wichtigen Marcuse.<sup>29</sup>

Dieser Essay ist nicht der Ort einer weitergehenden systematischen Würdigung des Arnedtschen Werks. Doch für jemanden, der sich, wie ich, mittlerweile in seinen eigenen Arbeiten aktiv um die Nutzung von wissenschaftlichen, philosophischen und literarischen Zugängen zu unserer sozialen Wirklichkeit bemüht, bietet es sich hier vielleicht an, diese kleine Passage zu ihr mit einer „verdichteten“ Fassung der Ergebnisse meiner Auseinandersetzung mit ihrem Werk abzuschließen. Ich habe sie im Jahr 2005 geschrieben:

### **Verstehen: Hannah Arendt <sup>30</sup>//**

Verstehen will sie ihres Jahrhunderts Nacht / verstehen die Gründe des Scheiterns / der abendländischen politischen Philosophie / in dem losgelassenen Prozess der Verzehrung / der noch immer dauert, noch immer zerstört //

---

<sup>28</sup> Habermas hat sie ganz sicher intensiv rezipiert, und seine Unterscheidung von Arbeit und Kommunikation, verbunden mit seiner Orientierung auf den klassischen Raum bürgerlicher Öffentlichkeit ist vermutlich nicht zuletzt vor diesem Hintergrund zu verstehen. Die Sphäre von Arbeit und Wirtschaft liegt mithin für beide im Zentrum ihrer politischen Stellungnahmen und Interventionen. Wenn *Arbeit und Demokratie* (Martens 2020) für mich zu einem für mich jahrzehnte lang zentralen Thema geworden sind, hat das in diesem Punkt auch ein Denken gegen Arendt zwingend gemacht.

<sup>29</sup> An Karl Jaspers schrieb sie im Juni 1968, ihr scheine, *die Kinder des nächsten Jahrhunderts werden das Jahr 1968 einmal so lernen wie wir das Jahr 1848* (Blume u.a. 14). Diesen Satz richtig zu verstehen, setzt ein kurzes Nachdenken voraus. Arendts Generation hat 1848 als, nicht nur erfolglosen, ‚Vorlauf‘ zu den späteren bürgerlichen Revolutionen verstanden, insbesondere nach dem ersten und zweiten Weltkrieg. 1968 ähnlich verstehen zu können, müsste voraussetzen, dass vorher ein neuer Schub einer weitergehenden Demokratisierung von Wirtschaft und Gesellschaft in Richtung auf eine deutlich stärkere demokratische Beteiligung aller Bürger\*innen durchgesetzt worden ist. Auf den, als Bedingung ihres *Wunders der Freiheit* (Arendt 1993, 34) muss sie also gesetzt haben.

<sup>30</sup> Den entscheidenden Impuls zu diesem Gedicht gab mir eine Antwort, die Arendt in dem berühmten Gaus-Interview gegeben hat. Sie lautet: *Jetzt fragen sie nach den Wirkungen. Es ist – wenn ich etwas ironisch werden darf – eine männliche Frage. Männer wollen immer furchtbar gerne wirken; aber ich sehe das gewissermaßen von außen. Ich selber wirken? Nein ich will verstehen. Und wenn andere Menschen verstehen – im selben Sinne, wie ich verstanden habe – dann gibt mir das eine Befriedigung wie ein Heimatgefühl.* Auch hier wieder: das Denken-über als die andere Seite des Handelns.

Und dann, wenn andere es teilen ihr Verstehen / dann entsteht ein Gefühl von Heimat / Von der Kindheit und des begierigen Lernens Orten / vertrieben, aus Distanz, wohl auch Einsamkeit /entsteht Heimat neu in geteilten Gedankenwelten. //

Aber sie denkt auch die Macht zu veränderndem Handeln /die Kette die wir stets neu beginnen können / im Zusammenhandeln von Vielen beruht doch /auf der gedachten Gemeinsamkeit von Zielen zuerst /auf Verstehen also am Beginn solcher Ketten//

Und was nun ist es das sie hier denkt / Nur den Unterschied derer die philosophieren /gegenüber jenen die handeln die Politik / als Beruf betreiben Männern zumeist / mit Misstrauen bedacht von ihr der Radikaldemokratin //

Doch spricht sie nicht auch vom Wunder der Freiheit / im Raum der Politik, wo es möglich ist / handelnd die Welt zu verändern, das losgelassene / zusammenhandelnd einzufangen zu gestalten statt / einzeln Spuren zu hinterlassen die doch verwehn //

Steckt hinter dem Trotz gegen alle Vergänglichkeit / eine Urangst vor aller Natur aus der wir sind / nicht geworfen sondern geführt an den Händen der Eltern / und in der wir leben – und sterben werden / ohne Rettung durch männliches Schöpfertum //

Mag sein in der Hoffnung auf eine bessere Ordnung / unserer Welt durch unser Zusammenhandeln / trügte ihr analytischer Blick – bisweilen. Doch :/entscheidend ist unser Zusammenhandeln, dem vorausgeht geteiltes Verständnis der Lage, das Handeln erzwingt. //

Und den Traum unserer Welt von sich selbst und / Das versteh'n der Bedingungen seiner Verwirklichung /in seiner irdischen, endlichen Schönheit , in der wir / dann teilen können das Leid und das Glück / mit den Vielen an einem Ort, der uns Heimat wird /diesen Traum, diese Arbeit führen wir fort.

Albert Camus, literarischer Philosoph, philosophischer Literat und politisch engagierter intellektueller, wäre der Zweite, den ich hier zu nennen hätte. Aber den Autor nicht nur der beiden Bände mit philosophischen Essays, sondern auch der der literarisch-philosophischen *Mittelmeeressays*, von Romanen, Theaterstücken und politischen Essays, etwa zu *Fragen der Zeit*. kann ich hier schlecht auf einer oder zwei Seiten pointiert präsentieren.<sup>31</sup> Außerdem möchte ich ihn gleich noch, wenigstens in ganz knapper Form, zu Fragen von Kunst und Ästhetik, wie sie in den Gesprächen mit Marcuse eine Rolle spielen, zur Sprache bringen. Ich beschränke deshalb an dieser Stelle im Wesentlichen auf zwei zentrale Zitate zu seinem Begriff der Revolte und wiederum auf eine kleine „verdichtete“ Reflexion.<sup>32</sup>

Der Linksnietzscheaner Camus sagt, dass der Mensch zu seiner Welt ja und nein sagen müsse. Aber er müsse, als das einzige Geschöpf auf dieser Erde, *das sich*

---

<sup>31</sup> Siehe dazu aber - Martens 2023, S. 179 bis 208. In diesem Essay finden sich eine Reihe von Literaturhinweisen, die zeigen, dass Camus' Werk sich in jüngerer Zeit einer wachsenden philosophischen, aber auch politischen Aufmerksamkeit erfreut – etwa in den Büchern von Michel Onfray (2015) oder Markus Pausch (2017).

<sup>32</sup> Deses Gedicht stammt aus dem Jahr 2020. Die philosophische Neufundierung meiner Arbeit hat also erst relativ spät zur intensiven Neulektüre von Camus geführt.

*weigert zu sein, was es ist (Camus 2016, 23), um zu sein (...) revoltieren. Zugleich aber müsse seine Revolte die Grenze wahren, die sie in sich selbst findet und wo Menschen, wenn sie sich zusammenschließen, zu sein beginnen (a. a. O., 38). Für Camus gilt deshalb, wie Michel Onfray (2015, 224) schreibt: in der Welt zu leben, um eine bessere Welt zu erdenken, ist besser, als die Welt zu denken, ohne in ihr zu leben. Dabei hat er stets philosophisches und literarisches Nachdenken und Schreiben, mit intellektuellem politischem Handeln verknüpft – und so für sich ernst gemacht mit dem, was er im zweiten seiner Bücher mit politisch-philosophischen Essay mit philosophischen Essays schreibt.*

*Die Revolte beweist dadurch, dass sie die Bewegung des Lebens selbst ist und dass man sie nicht leugnen kann, ohne auf das Leben zu verzichten. Ihr Aufschrei lässt jedes Mal ein Wesen sich erheben. Sie ist somit Liebe und Fruchtbarkeit, oder sie ist nichts. (a. a. O. 397*

### **Die Revolte leben: Albert Camus**

Ja es gibt solche Orte / wo der Geist stirbt / um der Wahrheit willen/ die ihn verneint //  
Oder die mögliche Zukunft / die das imaginiert / während ich Gründe suche / dass wir uns behaupten //  
Zukunft und Ziele schaffen / aus wacher Erinnerung / unvollendet das Werk doch / stets uns neu aufgegeben //  
Der wahre Pessimismus /revolziert gegen alle / Niederträchtigkeiten und / nihilistische Resignation //  
Und so können wir leben / auf hohem Meer / und bedroht im Herzen / des Glücks unserer Welt<sup>33</sup>

In den Arbeiten von Camus, wie auch von Arendt, spielt die ökologische Herausforderung noch keine Rolle – und wie vorne erwähnt auch nicht in dem Gespräch mit Habermas. Deren Fokus liegt durchgehend auf sozialen und politischen Widersprüchen und Herausforderungen.<sup>34</sup> In Camus' Essays kann man aber schon auf Sätze stoßen, die erkennen lassen, dass die ökologischen Herausforderungen, die erst

---

<sup>33</sup> Die kursiv geschriebenen Zeilen sind Zitate .Mein Gedicht beginnt mit dem ersten Satz aus Camus' frühem, um die Mitte der 1930er Jahre geschriebenen Essay *Der Wind in Djemila*, dem dritten Essay aus *Hochzeit des Lichts*. Es sind Impressionen aus der Ruinenstadt Djemila, die in einem deutliche Kontrast zu denen von Tipasa stehen, dem ersten seiner großen literarisch-philosophischen Essays *Hochzeit in Tipasa* (1954). Nicht mehr sein Aufbruch in sein Leben, in jungen Jahren sehr stark durch Nietzsches Philosophie beeinflusst, steht im Zentrum, sondern seine frühe Konfrontation mit der Endlichkeit menschlichen Lebens aufgrund seiner zu der Zeit lebensgefährdenden Erkrankung an Tuberkulose. Es finden sich da auch Sätze wie: *Djemila; Gleichnis und sichtbare Lehre, dass überall nur Geduld und Liebe uns bis ans klopfende Herz der Welt gelangen lassen*, oder: *Nie habe ich in einem solchen Maße beides zugleich, meine eigene Auflösung und mein Vorhandensein in der Welt, empfunden*..Mit dem Schlusssatz des letzten seiner Mittelmeerssseys (1957) *Das Meer* endet mein Gedicht. Er lautet vollständig: *Ich hatte immer das Gefühl auf hohem Meer zu leben, bedroht, im Herzen eines königlichen Glücks*.

<sup>34</sup> Und soweit ich sehe gilt das auch für das gesamte spätere Werk von Habermas.

mehr als ein Jahrzehnt nach seinem Tod ein öffentliches Thema zu werden begannen, ihn sicherlich nicht überrascht hätten. So etwa die folgenden:

*„Einzig die moderne Stadt“, wagt Hegel zu schreiben, „bietet dem Geist den Boden, wo er sich seiner selbst bewusst werden kann.“ Wir erleben die Zeit der Großstädte. Freiwillig amputiert man der Welt das, was ihre Dauer bewirkt. die Natur, das Meer, die Hügel., die Beschaulichkeit der Abende. Es gibt kein Bewusstsein mehr, außer in den Straßen, weil es nur in den Straßen Geschichte gibt, so lautet der Beschluss. (...) Die Geschichte erklärt weder das natürliche Universum, noch die Schönheit über ihr. Sie hat das Ignorieren gewählt (Camus 1957, 67).*

Unter den multiplen Krisen, denen wir uns heute gegenübersehen, darf man in die heraufziehende ökologische Krise als die bedrohlichste Entwicklung ansehen, auch wenn sie aktuell von den wachsenden Risiken für die liberale Demokratie, und in deren Hintergrund den zunehmenden ökonomischen, sozialen und geopolitischen Krisen und Konflikten überlagert wird. Ich habe das an anderer Stelle ausführlich diskutiert. Ganz kann ich sie hier aber nicht übergehen, wenn ich dazu auffordere, das Wagnis einzugehen, immer wieder neu zu denken. Philipp Blom ist für mich ein zeitgenössischer Philosoph und Wissenschaftler, der mich dazu immer wieder anregt. Fast noch einmal eine Generation jünger als ich, also kein 68er mit Prägungen durch die wilden 1970er Jahre mit ihrer intensiven Anknüpfung an die Marxsche Tradition kreisen seine jüngsten Arbeiten um *Anfang und Ende der menschlichen Herrschaft über die Natur* (2022) oder die Forderung *Aufklärung in Zeiten der Verdunkelung* neu zu denken (2023).<sup>35</sup> Dazu ist er vorher zurückgegangen zum Denken der radikalen und lange vergessenen radikalen Französischen Aufklärung, für die die *Böse(n) Philosophen* um Denis Diderot und den Baron Paul Henri Thiry d’Holbach (Blom 2010)<sup>36</sup>

Marcuse interessiert die Kunst, um Hinblick auf ihre (potenzielle) Bedeutung für die Revolution, und da formuliert er, wie oben gezeigt, bemerkenswert emphatisch – nicht zuletzt mit Hegel und Schiller. Auch Hölderlin, engster Jugendfreund Hegels, teilte diese Sicht, ist aus ihr heraus mit seinem Lebensprojekt gescheitert, Dichter einer Württembergischen und später vielleicht deutschen Revolution zu werden. Danach ist er als Dichter verstummt. An seine Erfahrungen – und an Überlegungen vie-

---

<sup>35</sup> Zu Beginn des zweiten Kapitels *Lebenslügen* schreibt er darin: *Das, was in vielen Philosophiebüchern »Die Aufklärung« heißt, ist eine Erfindung des 19. Jahrhunderts, ein klebriges historisches Konfekt, halb Geschichte, halb Propaganda. Ich verwende das Wort, weil es auf Debatten, Argumente und Ideen verweist, die vor drei Jahrhunderten die Welt veränderten, bevor diese Debatten von Historikern »bereinigt« und eine radikal zurechtgestutzte Aufklärung im Singular kanonisiert wurde. Die ungereinigte Aufklärung ist viel kreativer, reicher, mutiger und radikaler, als die meisten historischen Darstellungen vermuten lassen. Diese Energie hat ihr Potenzial für Transformation, vor allem aber für intellektuelle Klarheit nicht verloren.*

<sup>36</sup> Zu meiner durch dessen Lektüre angeregten Auseinandersetzung mit Diderots Werk siehe Martens 2021.

ler Künstler\*innen und einiger Philosophen nach ihm – anschließend, würde ich sagen:

Die Kunst ist vielleicht wirklich das *mögliche Ende der Schrecken*, wie Heiner Müller es in seinem Gedicht *Bilder* schreibt. Man kann aber auch meinen, sie sei *nichts als des Schrecklichen Anfang, den wir noch gerade ertragen*, wie wir es in der ersten von Rainer Maria Rilkes *Duineser Elegien* lesen können. Oder man kann vielleicht mit der polnischen Lyrikerin Wislawa Szymborska vom rettenden *Geländer der Poesie* sprechen. Man sollte sich dann aber klar machen, dass man damit schon ziemlich dicht bei Friedrich Nietzsches Gedanken angelangt sein könnte, dass es die Kunst ist, die uns hilft das Leben zu ertragen – und wird dann vielleicht an Sätze von ihm erinnert, wie die folgenden: *Die Kunst erhebt ihr Haupt, wo die Religionen nachlassen* (Menschliches allzu Menschliches), oder *Die Kunst geht von der natürlichen Unwissenheit des Menschen über sein Inneres (in Leib und Charakter) aus: Sie ist nicht für Physiker und Philosophen da* (ebenda) Aber dann gibt es auch noch den Satz: *Je abstrakter die Wahrheit ist, die du lehren willst, umso mehr musst du doch die Sinne zu ihr verführen.*<sup>37</sup>

In den philosophischen Essays des philosophischen Literaten Camus, also dem *Mythos des Sisyphos* wie auch in *Der Mensch in der Revolte* finden sich mehrere Essays zum Thema Kunst. Im *Sisyphos* hat er über *die anfängliche Verzauberung und das fruchtbare Nachsinnen der Romanschöpfung* geschrieben. Im Roman finde sich *das Angedeutete der Philosophie* als Mittel einer *relativen aber unerschöpflichen Erkenntnis*. Die sei *der Erkenntnis der Liebe so ähnlich*. Der Roman ist daher für Camus *die Variante eines alten Themas, dass ein wenig Denken vom Leben entfernt, viel Denken aber zum Leben zurückführt*. Doch *unfähig das Wirkliche zu sublimieren*, bleibe das Denken dabei stehen, es darzustellen. *Der Künstler erschafft die Welt auf seine Rechnung neu*, schreibt er später in *Der Mensch in der Revolte*, und der Roman entstehe *gleichzeitig mit dem Geist der Revolte und zeuge auf ästhetischer Ebene vom gleichen Ehrgeiz*. In der Revolte entdecke man die *metaphysische Forderung nach Einheit, die Unmöglichkeit ihrer habhaft zu werden, und die Herstellung einer Ersatzwelt*. Unter diesem Gesichtspunkt sei die Revolte eine Weltherstellerin. Das kennzeichne auch die Kunst. Und daraus folge umgekehrt: *Die Forderung der Revolte ist in der Tat und in Wahrheit teilweise eine ästhetische*. So wie die Revolte (...) *beweist, dass sie die Bewegung des Lebens selbst ist und dass man sie nicht leugnen kann, ohne auf das Leben zu verzichten*, und dann folgert: *Ihr Aufschrei lässt jedes Mal ein Wesen sich erheben. Sie ist somit Liebe und Fruchtbarkeit oder sie ist nichts* Und so, wie die Revolte unter diesem Blickwinkel *eine Weltherstellerin* ist, (...) *kennzeichnet (das) auch die Kunst*. Daher ist *die Forderung der Revolte in der Tat und in Wahrheit auch eine ästhetische* (a. a. o.343), *die Kunst (aber zugleich) dort, wo sie mit ihren Mitteln Welt auf eigene Rechnung des Künstlers anders gestaltet, eine in Form gebrachte Forderung nach Unmöglichem* (a.a.O. 355).

---

<sup>37</sup> Hier zitiert nach Nietzsche 2011, S. 59 und 77.

## 5. Schluss

Wir leben in Zeiten von tiefgreifenden Umbrüchen im Zeichen von Krisen und Krisendrohungen. Wir werden verunsichert und sind auf der Suche nach neuen Orientierungen. Ich bin kein Philosoph, sehe mich aber in Sinne Arendts zum freien Denken herausgefordert, wenn ich mich von den Verhältnissen nicht blind machen lassen will; und ich denke, ebenfalls mit ihr, dass dabei auch das Erinnern, also der Blick zurück unverzichtbar ist. Das hat mich zuletzt zunehmend beschäftigt und aus fast zufälligem Anlass zu diesem Aufsatz veranlasst. In gewisser Weise bewege ich mich darin auf einer Art Meta-Ebene.

Mein Blick zurück und die Auseinandersetzung mit zwei philosophischen Denkrichtungen, die bei aller Unterschiedlichkeit und Konkurrenz doch bemerkenswerte Gemeinsamkeiten aufweisen, hat mir zugleich deren Zeitgebundenheit vor Augen geführt. Der Verlust von als sicher geglaubten Gewissheiten wird in einer nach dem ersten Weltkrieg zutiefst krisenhaft erlebten Zeit in der Gesellschaft und in Wissenschaft, Philosophie und Kunst reflektiert. Man ist geneigt zu sagen: Der religiöse Gaube wird schwach aber die Sehnsucht nach dem Absoluten bleibt stark – gerade auch in der Philosophie, und sei es in der säkularisierten Form des Hegelmarxismus. Zugleich erhebt die Kunst auf der Höhe der Herausforderungen der Zeit ihr Haupt. Alle drei Zugänge zur jeweiligen sozialen Wirklichkeit haben ihr Recht, keine ist allein privilegiert, auch nicht die Philosophie – und alle drei stehen vor der Herausforderung ihre Einsichten in die Krisen ihrer jeweiligen Zeit den in ihrem Alltag gefangenen Menschen nahezubringen. In der Philosophie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts begegnet einem noch einmal das *philosophische Fragen und Nicht-Handeln und die Herrschsüchtigkeit im Wunsch nach Gewalt über das Meinungschaos* (Arendt 2002, 162).<sup>38</sup>

Die Philosophien bedeutender Denker\*innen, die gewissermaßen als ‚Leuchttürme‘ gelten, an denen man sich orientieren will, wird gerne immer wieder neu rekonstruiert, und dann abgewogen. So entwickeln sich Denkrichtungen oder sozialwissenschaftliche Schulen weiter – und grenzen sich gegeneinander ab. Immer wieder stößt man auch auf das Problem akademischer Debatten, verschiedene Denkrichtungen produktiv und systematisch zusammenzudenken, um Schlüsse, die man auch daraus ziehen könnte, auf die eigene Zeit hin selbst weiterzudenken – mit aber auch gegen die, bei denen man Orientierung sucht. Weiter haben jeweilige Denkrichtungen oder Schulen ihre Schwierigkeiten damit, sich von alten Begrifflichkeiten zu lösen. Das ist vielleicht die größte Herausforderung. In den beiden Fällen, um die es mir hier zu tun war, ist das kaum zu übersehen. Und schließlich kommen neue Herausforderungen auf ganz neuen Feldern hinzu, wie etwa dem der Ökologie – jedenfalls gemessen an den Erfahrungen und Debatten bis Ende der 1970er Jahre.

---

<sup>38</sup> Und Hergt ist in seinem späteren Rückblick auf einen der Repräsentanten solchen philosophischen Denkens wohl schärfer als zwanzig Jahre später Habermas und Marcuse in ihren unterschiedlich akzentuierten Rückblicken auf die Frankfurter Schule.

Ich versuche, dem gerecht zu werden. Im Ergebnis meiner wissenschaftlichen Arbeiten der beiden letzten Jahrzehnte habe ich das – vorläufig abschließend und einigermaßen pointiert - in meinem jüngsten Buch auf den Punkt gebracht. In diesem Aufsatz habe ich meine Arbeitsprozesse dahin einmal mehr reflektiert. Die späteren Auseinandersetzungen Anderer mit Ausgangspunkten zweier philosophischer Denkrichtungen haben mir dazu den Anlass gegeben. Beide sind für mich in der Entwicklung meines Denkens wichtig gewesen. Beide galt hier vor diesem persönlichen Hintergrund im Blick zurück mein Interesse, Die zufällig dicht aufeinander folgende Begegnung mit zwei Büchern zu ihnen ist der ‚zündende Funke‘ gewesen, der mich dazu geführt hat. Wenig überraschend, und vor allem durch einige Fußnoten auf den voranstehenden Seiten vorbereitet, hat mich mein Essay so einmal mehr zu einigen der Denker\*innen geführt, die sich für mich in den beiden letzten Jahrzehnten als Orientierung schaffende „Leuchttürme“ in den wissenschaftlichen und philosophischen Diskursen der Zeit, erwiesen haben - aber auch auf dem Feld der Kunst. Sie stehen sozusagen quer zu den Denkrichtungen, aus denen ich selbst komme – und gerade deshalb hat sich die Auseinandersetzung mit ihnen als besonders produktiv erwiesen.

Wissenschaften, Philosophie und Kunst sind unterschiedliche und eigenständige Zugänge zu unserer historisch je gegebenen sozialen Wirklichkeit – also noch immer zu jeweiligen Gesellschaften als imaginären Institutionen(gefügen), zu unserer menschlichen Lebenswelt.<sup>39</sup> Sie sind hinsichtlich ihrer je spezifischen Erkenntnismöglichkeiten nicht aufeinander reduzierbar. Sie haben je spezifische Leistungsmöglichkeiten und -Grenzen. Zum Beispiel sind sie eben stets zeitgebunden - und man wird wohl sagen können, dass die Sozialwissenschaften, um die vor allem es mir in diesem Aufsatz zu tun war, die Philosophie und die Kunst ihre Anstrengungen nicht in gleicher Weise darauf richten, gesellschaftliche Entwicklungen nicht nur zu reflektieren, sondern mit ihren Erkenntnissen auch zu beeinflussen. Immer wieder finden sich in Philosophie und Wissenschaft aber auch reflexive Haltungen zur jeweiligen sozialen Wirklichkeit, die sich bewusst auf eine eher kontemplative Beobachterrolle beschränken. Für die Kunst sind die Grenzen hier vielleicht besonders eng gezogen. Sie kann gestalten was ist, vielleicht in solcher Gestaltung noch aufscheinen lassen, was sein könnte oder sollte. Mit ihren Mitteln wird sie aber nicht die Wege suchen können, wie in der realen Welt dahin zu gelangen wäre. Philosophie und Wissenschaft können sich darum bemühen und mögen dies auch immer wieder versuchen. Über vorläufige Antworten und weiterführende fragen können sie jedoch nicht wirklich hinausführen, denn Zukunft ist offen. Zudem sie haben immer wieder mit dem Problem zu kämpfen, dass sie in ihrem Denken zunächst einmal den Begriffsgerüsten ihrer jeweiligen Zeit verhaftet sind. Das schränkt die Kraft für Veränderungsimpulse ein.

---

<sup>39</sup> Siehe zum Begriff der Gesellschaft als imaginärer Institution Cornelius Castoriadis (1984) – und im Unterschied zwischen meiner‘ Rezeption dieses *Entwurfs einer politischen Philosophie* gegenüber der von Habermas (1984,380-389) Martens 2020, 117-146 sowie 185-193.

Ich selbst war, über Jahrzehnte hinweg eng verbunden mit meiner sozialwissenschaftlichen Praxis, immer darauf aus, mich über meine wissenschaftliche Arbeit hinaus auch als Intellektueller politisch zu engagieren. Meine Hoffnung war, so vielleicht zusammen mit anderen dazu beitragen zu können Impulse zu geben. Rückblickend muss ich aber einräumen, dass ich dabei über sehr lange Zeit hinweg von alten, überkommenen Denkmustern ausgegangen bin. Als spätem 68er habe ich Marcuses Aufforderung zum Weitermachen stets ernst genommen. Seit dem Ende meiner Erwerbstätigkeit schreibe ich zunehmend philosophische und literarische Texte; und bei beiden, insbesondere aber letzteren, bin ich in dieser Hinsicht skeptischer geworden – vielleicht auch deshalb weil ich auf frühere weitergehende Hoffnungen mittlerweile recht ernüchtert zurückblicke.

Wie sich anhand meines Rückblicks zeigt – ausgewählt vor dem Hintergrund eigener, für mich biographisch bedeutsamer Erfahrungen, aber wie ich denke vielsagend -, tragen die jeweiligen wechselseitigen spezialdisziplinären Abgrenzungen gegeneinander offenbar dazu bei, dass Denker, die sich da einer eindeutigen Zuordnung entziehen, kaum angemessen wahrgenommen werden. Camus oder auch Enzensberger werden so als allenfalls philosophische Literaten wahrgenommen und verbleiben weitgehend außerhalb der philosophischen und wissenschaftlichen Diskurse - und Arendt, die sich selbst ja ausdrücklich als Politikwissenschaftlerin und nicht als Philosophin verstanden hat, wird als Denkerin gewissermaßen zu einer geradezu erratischen Erscheinung und ist so auch in der von ihr selbst gewählten Disziplin nie Schulen bildend wirksam geworden. Blom gehört schon der auf die 68er folgenden Generation an. Vielleicht gerade deshalb ist er besser dazu in der Lage, zu zeigen, dass wir Aufklärung heute in Zeiten zunehmender Dunkelheit neu denken müssen. Markus Gabriel schließlich bestätigt einen, erkenntnistheoretisch mit seinem neuen Realismus erfrischend, darin, dass wir alle – also nicht nur die großen Denker - Gegenstände und Tatsachen so erfassen können wie sie wirklich sind, dass es aber in unserer menschlichen Lebenswelt geradezu unendlich viele Sinnfelder gibt, innerhalb derer wir uns ihnen zuwenden – und dabei sind wir stets auch irrtumsanfällig. Das entspricht dem, was man bei Arendt und Camus lernen konnte - oder auch schon zu Zeiten der Französischen und europäischen Aufklärung bei Denise Diderot und heute bei Blom, um nur einige zu nennen.

Sie alle sind für uns heutige in einer Zeit, die wieder einmal von wirklich von Umwälzungen im Zeichen dramatischer Krisen und Krisendrohungen betroffen ist, von herausragender Aktualität. Sie können dazu verhelfen, den Glanz unserer Welt zu genießen und dann zu revoltieren gegen das Elend in ihr. Denn sie liegt offen vor uns, und wir alle vermögen es, so in unserer Gegenwart zu leben und ihr alles zu geben, dass sie immerhin ein wenig verbessert wird.

## Verwendete und zitierte Literatur:

- Arendt, H. (1967): Vita Activa oder vom tätigen Leben, München (dt. Erstausgabe 1961))
- (1993): Was ist Politik. Fragmente aus dem Nachlass., hgg. von U. Ludz, München und Zürich
  - (2002): Denktagebuch (Hgg. Von U. Ludz u. I. Nordmann), 2 Bände, München-Zürich (dt. Erstauflage 2002)
- Blom, P. (2010 (2023): Aufklärung in Zeiten der Verdunkelung, Wien
- Bourdieu, P (2005): Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zu Politik & Kultur 1, Herausgegeben von Margareta Steinrücke. Hamburg
- Blume, D., Boll, M.; Gross, R. (2020): Hannah Arendt und das 20. Jahrhundert, München
- Camus, A. (1954): Hochzeit des Lichts, Impressionen am Rande der Wüste, Zürich
- (1957): Heimkehr nach Tipasa. Mittelmeeressays, Zürich
  - (2011): Der Mythos des Sisyphos (13. Auflage), Reinbek bei Hamburg
  - (2016): Der Mensch in der Revolte (31. Auflage), Reinbek bei Hamburg
- Castoriadis, C. (1984): Gesellschaft als intermediäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie, Frankfurt am Main
- Dahms., H.-J. (1994) Positivismusstreit. Die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem Kritischen Rationalismus. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Dahrendorf, R. (1994): Der moderne soziale Konflikt. Essay zur Politik der Freiheit, München
- (1997): An der Schwelle zum autoritären Jahrhundert, in: Die Zeit, 14.11. 1997
- „Das Magazin“, Wissenschaftszentrum NRW , Jg. 12, Heft 1/2001
- Diderot, D. (1961/84): Philosophische Schriften, 2 Bände, herausgegeben und übersetzt von Theodor Lücke, Berlin (DDR) (Nachdruck Berlin West 1984), ausgewählte Texte daraus neu herausgegeben mit einem Nachwort von Alexander Becker, Berlin 2013
- 1984): Denis Diderot Briefe 1742-1781 – ausgewählt und herausgegeben von Hans Hinterhäuser, Frankfurt am Main 1984
- Enzensberger, H. M. (2002): Die Elixiere der Wissenschaft. Seitenblicke in Poesie und Prosa, Frankfurt am Main
- Felsch, P. (2024): Der Philosoph – Habermas und wir, Berlin
- Ferber, C. v. (1997): Sozialforschung – ein zukunftsweisendes Modell für Interdisziplinarität und Praxisorientierung, in: ARBEIT Zeitschrift für Arbeitsforschung, Arbeitsgestaltung und Arbeitspolitik, Heft 2/1997, S. 139-153
- Fischer, E.P. (2025): Das Dunkle nach der Aufklärung, in: Bild der Wissenschaft, Heft 4/2025, S. 68
- Gabriel, M. 2013): Warum es die Welt nicht gibt, Berlin
- (2015): Ich ist nicht Gehirn. Philosophie des Geistes für das 21. Jahrhundert, Berlin
  - (2020): Der Sinn des Denkens, Berlin
- Habermas, J. (1985): Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main.
- (1985b): Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. I Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. II Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt am Main (dritte Auflage)
- Habermas, J.; Bovenschen, S. u.a. (1978) Gespräche mit Herbert Marcuse, Frankfurt am Main
- Hergt, G. (1959): Studien zum Problem der Erkenntnis bei Max Scheler, Heidelberg
- Horkheimer, M.; Adorno, T. W. (1947): Die Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Amsterdam
- Lepsius, M. R. (2003): „Die Soziologie ist eine Dauerkrise. Gespräch mit Georg Vobruba“, in: Soziologie, Forum der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, 32.Jg. Heft 3, S.20-30.
- (2008): Blicke zurück und nach vorne: M.- Rainer Lepsius um Gespräch mit Adalbert Hepp und Martina Löw. In: Hepp, A.; Löw. M.- (Hg.) M. R. Lepsius. Soziologie als Profession,

- Luhmann, N. (1984): Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main
- Manow, P. (2008) Im Schatten des Königs. Die politische Anatomie demokratischer Repräsentation, Frankfurt am Main
- Marcuse, H. (1969): Versuch über die Befreiung, Frankfurt am Main
- Martens, H.. ( (2020a): Arbeit und Demokratie. Die Demokratisierung von Arbeit und Wirtschaft nicht nur praktisch-politisch sondern auch philosophisch fundiert neu denken, Dortmund
- (2020b): Wo die ganze Gestalt der Dinge sich ändert. Annäherungen an Friedrich Hölderlin in Lyrik und Prosa, Dortmund
  - (2020c): Ich bin und ich habe mich nie, aber wir werden doch! Reflexionen aus Anlass von Markus Gabriels These, dass es die Welt nicht gibt – ein Essay, [www.drhelmutmartens.de](http://www.drhelmutmartens.de)
  - (2021): „Hell flackerndes Irrlicht“ oder „wiedergängerische Gespenster“? Das radikale Denken der Aufklärung in den Diskursen der Gegenwart, [www.drhelmutmartens.de](http://www.drhelmutmartens.de)
  - (2025): Zeitenwenden und der Furor vermeintlich grenzenloser Macht. Sechs politische Essays und ein literarischer zu drängenden Fragen unserer Zeit, Veröffentlichung in Vorbereitung
- Müller, L. (2021): ER wollte lieber nicht. Unbekannter Briefwechsel zwischen Enzensberger und Adorno, SZ 09.09. 2021
- Nietzsche, F. (2011): Der Tanzende Stern. Aphorismen, ausgewählt und herausgegeben von Kai Kilian, Köln
- Oertzen., P. v. (1984): Für einen neuen Reformismus, Hamburg
- Plessner, H. (1928): Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie (neu herausgegeben Berlin 1975)
- (1983/73): Der Aussagewert einer Philosophischen Anthropologie, in: Gesammelte Schriften VIII, Frankfurt am Main, S. 380-399
- Prinz, A. (2012): Hannah Arendt oder die Liebe zur Welt, Berlin
- Rilke, R.M. (2018): Du musst das Leben nicht verstehen, Wiesbaden (11. Auflage)
- Schloemann, J. (2019): Das Bessere versuchen. Jürgen Habermas wird neunzig, in: SZ 18.06. 2019
- Wallerstein, I. (2010): Krise des kapitalistischen Systems – und was jetzt? In: Wallerstein,. I.; Müller, H. (2010): Systemkrise: Und was jetzt? Utopistische Analysen, Supplement der Zeitschrift Sozialismus, 4/2010, S. 1-16
- Wolf, F. O. 2002): Radikale Philosophie, Münster
- Yeats, W.B. Everyman's Poetry, selected and edited by John Kelly, London