

*Ich glaube zu wenig an die Vernunft noch an irgendeine Philosophie der Weltgeschichte, um mich dem Fortschritt zu verschreiben. Doch ich glaube wenigstens daran, dass sich die Menschen über ihr Schicksal immer bewusster geworden sind. Wir haben unsere Lage keineswegs überwunden, aber wir erkennen sie besser. Wir wissen uns in Widersprüche verstrickt, doch wir wissen auch, dass wir diese Widersprüche ablehnen und alles daran setzen müssen, sie zu verringern. Unsere Lebensaufgabe besteht darin, jene Formeln zu finden, die die grenzenlose Angst der Freien mildern. Wir müssen das Zerrissene zusammenfügen, einer so offensichtlich ungerechten Welt die Vorstellung der Gerechtigkeit wiederbringen und den vom Unheil des Jahrhunderts vergifteten Völkern die Bedeutung des Glücks neu schenken. Es ist dies natürlich eine übermenschliche Aufgabe. Doch man nennt jene Aufgaben übermenschlich, die den Menschen lange Zeit kosten, sie zu erfüllen. Das ist alles.*

Albert Camus

## Der Traum vom ewigen Fortschritt

### Zur Kritik des herrschenden Fortschrittsparadigmas

#### 1. Unser Fortschritt: *Beschwörung, wohlriechender Hohn, Stoßgebet, fixe Idee, oder Bluff? Eine Vorrede*

Angesichts gesicherter empirischer Befunde aus einer bald fünfzigjährigen Forschung, die uns das Bild einer drohenden Klimakatastrophe zeichnen, wird seit einigen Jahren sehr ernsthaft und mit vielen überzeugenden Argumenten über das mögliche Ende unseres Anthropozän diskutiert. Nicht erst seit dem Neolithikum<sup>1</sup>, forciert aber seit der ersten industriellen Revolution, verändern wir Menschen in einem mittlerweile rasenden Tempo die Biosphäre dieses Planeten. Es reicht aus, die Debatten in Wissenschaftsjournalen, wie etwa in *Bild der Wissenschaft* zu verfolgen, um sich ein realistisches Bild der Entwicklungsgeschichte unseres Anthropozän und unserer gegenwärtigen Lage zu verschaffen.<sup>2</sup> Ernstzunehmende, philosophisch fundierte Wissenschaftlerinnen wie Hannah Arendt haben im Übrigen schon vor fünfundsiebzig Jahren davon gesprochen, dass wir in dem Moment, in dem wir von den modernen Naturwissenschaften zu einer Universalwissenschaft fortgeschritten seien, deren Erkenntnisse wir dann in der Biosphäre dieses, unseres Planeten zur Anwendung gebracht hätten, eine Art fortschreitender *Verzehrungsprozesse* freigesetzt haben.<sup>3</sup> Der literarische Philosoph Albert Camus hat etwa zur gleichen Zeit in einem

---

<sup>1</sup> Auch schon als Jäger und Sammler haben unsere Vorfahren in kürzester Zeit zahlreiche Tiergattungen ausgerottet. Die großen Beuteltiere sind in Australien im ersten Jahrtausend nach dem Auftauchen des Menschen auf diesem Kontinent verschwunden, und es gibt spätere vergleichbare Entwicklungen.

<sup>2</sup> Ernst zu nehmende aktuelle Buchveröffentlichungen gibt es zudem in Fülle. Exemplarisch verweise ich auf Lesch/Kamphausen 2016.

<sup>3</sup> *Der Mensch lässt einen automatischen Verzehrungsprozess los*, schreibt sie (Arendt 2002, 487), und fährt dann etwas später unter den Stichwort *moderne Naturwissenschaften* fort: *Beginnt mit der Betrachtung der Erde als Teil des Universums. Dabei werden alle früheren*

seiner Mittelmeeressays geschrieben: *Wir erleben die Zeit der Großstädte. Freiwillig amputierte man der Welt das, was ihre Dauer bewirkt: Die Natur, das Meer, die Hügel, die Beschaulichkeit der Abende.* Und wir erinnern uns: Oran ist die Stadt, die er als Modell für die Handlung seines großartigen Romans *Die Pest* gewählt hat, zu lesen als philosophisch fundierte Parabel auf die Nacht des zwanzigsten Jahrhunderts. Zu ihr schreibt er in seinem *Minotaurus* betitelten Mittelmeer-Essay: *Sie kehrt dem Meer den Rücken und die Poesie, die andernorts durch die Vegetation entsteht, erhält hier ein versteinertes Anlitz.*<sup>4</sup>

Der Hinweis auf relativ frühe und tief skeptische Einschätzungen einer großen existenzialistisch geprägten Denkerin und eines herausragenden *literarischen Philosophen* und *philosophischen Literaten*, den Michel Onfray (2015) in seiner Biographie zutreffend als *Linksnietzscheaner* charakterisiert hat,<sup>5</sup> mögen hier einleitend genügen. Vor dem Hintergrund ihrer philosophischen Reflexionen nehmen sich Ulrich Becks soziologische Überlegungen zur *Risikogesellschaft*, die 1986 im Zeichen der Katastrophe von Tschernobyl Karriere gemacht haben, wie geradezu zurückhaltende und vorsichtige Zweifel am damals noch weithin ungebrochenen Fortschrittsparadigma unserer Moderne aus.

Hans Magnus Enzensberger (2002) ist da gut 15 Jahre später in seinem Urteil bereits deutlich schärfer. Mit seinen *Seitenblicke(n) in Poesie und Prosa* auf unsere *Elixire der Wissenschaft* reagiert er nun allerdings nicht mehr auf die Physik als Leitwissenschaft des 20. Jahrhunderts. Ihn beunruhigen angesichts der *neuesten Revolution in den Wissenschaften* auf den Feldern von Computer- und Kognitionswissenschaften sowie Biologie die *Putschisten im Labor*. Nach einer gerade öffentlich geführten Debatte stehen für ihn Leute wie Ray Kurzweil<sup>6</sup>, die von der *Unsterblichkeit*

---

*Naturgesetze zugunsten universalerer entwertet, wobei aber zu beachten ist, dass wir uns von diesen universaleren Gesetzen weder eine Anschauung noch einen Begriff machen können weil wir ja selbst Erdnatur sind. Andererseits können wir in diese Erdnatur mit universaleren Mitteln eingreifen. Diese Mittel sind zerstörerisch, weil aus dem Gesichtspunkt des Universums betrachtet, für das wir nicht gemacht sind (a. a. O. 522).*

<sup>4</sup> Die Zitate sind Camus Essays *Helenas Exil* (Camus 1957, 65) und *Minotaurus* (a. a. O. 19) entnommen. Ein wenig bissig und geradezu hellsichtig heißt es in der Vorbemerkung zu diesem 1939 geschriebenen und 1957, neun Jahre nach dem Roman *Die Pest* veröffentlichten Essay über Oran: *Glückliche und realistische Stadt, braucht Oran keine Schriftsteller mehr. Sie erwartet die Touristen.*

<sup>5</sup> Der Philosoph Onfray selbst denkt freilich eher nietzscheanisch, und leider hat er dort, wo er zuletzt gesellschaftspolitisch einen geradezu unausweichlichen *Niedergang* unserer westlichen Zivilisation nachzuzeichnen sucht (Onfray 2017), irgendwie auch noch diesen philosophischen Hintergrund ‚vergessen‘. Siehe dazu kritisch Martens 2018, 18-23.

<sup>6</sup> Exemplarisch sei dazu auf die Bill-Joy-Debatte (Das Magazin 1/2001) sowie auf R. Kurzweils Visionen der Durchsetzung künstlicher Intelligenz verwiesen (Kurzweil 1999) oder auf die Sloterdijk-Debatte im Zusammenhang mit Chancen und Risiken der neuen Bio- und Gentechnologien (Sloterdijk 1999) Unbeschadet der Ambivalenz allen utopischen Denkens, auf die zuletzt Enzensberger im Blick auf die umlaufenden neuesten technikoptimistischen Visionen nachdrücklich verwiesen hat: *Unüberwindlich scheint nach alledem die Leichtgläubigkeit des Publikums und die Unbelehrbarkeit der Wünsche* (Enzensberger 2002, 163). Gegen erstere könnte aufklärerische Vernunft vielleicht doch noch helfen; letztere dürften in der Tat

*des Bewusstseins oder selbst der Abschaffung des Menschen träumen* (a. a. O. 165), für eine neuerliche *manische Phase* eines Fortschrittsglaubens, in der *nicht mehr die Priester, sondern die Forscher von der Unsterblichkeit sprechen* (a. a. O. 162). Die *Elixiere*, also die Zaubersäfte unserer Wissenschaft geben ihm so Anlass, grundlegender über das unser Denken beherrschende Fortschrittsparadigma nachzudenken.<sup>7</sup> Seine Anfänge reichen bis in die Renaissance zurück, und seine Wurzeln wachsen kräftig mit der europäischen Aufklärung. Mit den immensen naturwissenschaftlichen Fortschritten im bürgerlichen 19. Jahrhundert wird es dann möglich, dass die Naturwissenschaften die Religion beerben können. Es ist die Wissenschaft, die seither das Wahre, das Vernünftige suchen und von ihm künden soll. Ein naturwissenschaftlich geprägtes Weltbild, oft mehr Science Fiction als Wissenschaft, ist seither über zwei Jahrhunderte hinweg in den von uns gerne so genannten ‚fortgeschrittenen‘ westlichen Gesellschaften vorherrschend geworden. Und *letzten Endes*, so Enzensberger, *wird die Utopie der totalen Beherrschung der Natur und des Menschen, wie alle bisherigen Utopien, nicht an ihren Gegnern scheitern, sondern an ihren eigenen Widersprüchen und an ihrem Größenwahn* (a. a. O. 169).

Für Enzensberger ist die Kritik an einer naturwissenschaftlichen Fortschrittsgläubigkeit zum Anlass geworden, grundsätzlich über die Fortschrittsvorstellungen unserer Moderne nachzudenken. Unter anderem findet sich dazu in seinem Buch ein Gedicht über den Französischen Aufklärer *Antoine Caritat de Condorcet*, aus dem ich die Schlusszeile in den Titel dieser Einleitung übernommen habe. Es liest sich nahezu wie ein Abgesang auf die frühe Emphase der Aufklärung - zumindest in Gestalt eines ihrer naiv-gläubigen Repräsentanten. Vielleicht zielt Enzensberger aber auch weiter, wenn er dort schreibt (a. a. O. 34):

*Der Guillotine kam er zuvor. Doch wenn es zutrifft, dass man ihn in der Zelle fand / durch ein Gift getötet, das er schon längst bei sich trug, was folgt hieraus / im Hinblick auf sein Gemälde vom Fortschritt des menschlichen Geistes? / (...) Die Barbarei ist für immer besiegt. Ein naives Fluidum steigt uns in die Nase, / und wir fragen uns, was es mit dieser Philosophie für eine Bewandnis hat / ist sie Beschwörung, wohlriechender Hohn, Stoßgebet, fixe Idee, oder Bluff?*

Ich denke Enzensbergers Fragen sind ernst zu nehmen – und ich komme auf sie und seine eher sozialwissenschaftlichen Schlussfolgerungen noch zurück. Für mich sind sie in einer Zeit, die durch vielfältige Krisenentwicklungen gekennzeichnet ist, die sich erkennbar weiter zuspitzen, ‚Ausgangspunkt eines vertiefenden Nach-Denkens über das Fortschrittsparadigma, das unser Denken nach wie vor beherrscht. Es geht um einen klaren, realistisch-nüchternen Blick auf unsere Moderne angesichts der gesellschaftspolitischen Herausforderungen, denen wir heute unübersehbar gegen-

---

nicht auszurotten sein und als Triebkraft zur Eröffnung unausgeschöpfter Möglichkeiten auch unverzichtbar bleiben.

<sup>7</sup> Mit Enzensbergers Buch und dessen Reflexionen zum Fortschrittsbegriff habe ich mich aus sozialwissenschaftlicher Perspektive an anderer Stelle ausführlich auseinandergesetzt. Siehe dazu Martens 2015.

überstehen. Die Aufmerksamkeit ist dazu nicht nur auf den jüngeren wissenssoziologischen Debatten zu richten. Es geht hier um den philosophischen Diskurs der Moderne. Vor allem einige literarische Philosophen und philosophische Literaten sind mir für meine Überlegungen wichtig, wo jede Auswahl als bedeutsam erachteter Denker\*innen nur selektiv sein kann.

## **2. Im Zeichen multipler Krisenentwicklungen vor der Herausforderung zu einer großen Transformation**

### **2.1. Vor der Herausforderung zur Kritik der uns beherrschenden Vorstellung eines stetigen Fortschritts**

Multiple Krisenentwicklungen die sich zu immer größeren Problemwolken auftürmen<sup>8</sup>, prägen derzeit die gesellschaftspolitischen Debatten. Die Corona-Pandemie, näher betrachtet selbst Teil der menschengemachten ökologischen Krisenentwicklungen, hat im Jahr 2020 alles andere überlagert. Aber die drohende Klimakatastrophe bleibt unabweisbar. Und spätestens mit den Präsidentschaftswahlen 2020 in den USA ist unübersehbar geworden, dass wir uns einer tiefgreifenden Krise unseres demokratischen Projekts der Moderne gegenübersehen (Martens 2021a u. b). Womöglich letztlich ‚dank‘ der Corona-Pandemie wurde Donald Trump abgewählt. Doch der ‚Trumpismus‘ bleibt uns erhalten. Und die neue US-Regierung ist, wie ihre Vorgängerin auch, mit der für sie bedrohlichen Aussicht auf einen Niedergang der globalen US-amerikanischen Vorherrschaft konfrontiert. Schon 2004 hat der Weltsystemanalytiker Immanuel Wallerstein die Frage nach dem *Sinkflug oder Absturz des Adlers* gestellt. Die Volksrepublik China, kulturell gänzlich anders geprägt als unser eigener Kulturkreis, erscheint als neu aufsteigende Weltmacht. Und ihr Aufstieg vollzieht sich zu einer Zeit, die in den Ländern der Triade von einem Ende der industriellen Wachstumsdynamik geprägt ist, die die Dynamik der Moderne über zwei Jahrhunderte und mehrere lange Wellen der Konjunktur hinweg geprägt hat. Spätestens seit der Weltfinanzkrise von 2008 schiebt das neoliberale Projekt nicht wirklich bewältigte ökonomische Krisenprozesse vor sich her, nehmen soziale Spaltungsprozesse zu - nicht nur global, sondern auch in den einzelnen Staaten der *atlantischen Zivilisationsgemeinschaft*.<sup>9</sup> Und im Kontext all dieser Entwicklungen erleben wir anwachsende geopolitische Konfliktpotenziale - zwischen den beiden aktuell um ihren Platz streitenden Weltmächten, einer dadurch relativ ‚zurückgesetzten‘ dritten früheren, mehreren Schwellenländern, die als Regionalmächte ihre jeweiligen Einflussphären

---

<sup>8</sup> Das Bild der sich zunehmend höher auftürmenden Problemwolken hat zuerst Karl Georg (2015) Zinn im Zuge seiner ökonomischen Analyse des Endes der industriellen Wachstumsdynamik geprägt.

<sup>9</sup> Arendt (1974, 278) sieht in dieser *atlantischen Zivilisationsgemeinschaft* die *vermutlich letzte Chance abendländischer Kultur*.

zu festigen trachten und schließlich einer Europäischen Union, die sich angesichts all dieser ‚Machtspiele‘ außerordentlich schwer damit tut, ihre Rolle zu finden.<sup>10</sup>

Im Nationalstaatlichen Rahmen, dann aber auch im Blick auf die EU, stellt sich vor solchem Hintergrund die Frage danach, ob die Corona-Krise nicht auch Chancen für einen neuen Impuls in Richtung auf eine ökosoziale Transformation eröffnen kann.<sup>11</sup> Mit unterschiedlicher Gewichtung geht es in den entsprechenden Debatten um die aktive Beteiligung der Wirtschaftsbürger\*innen am politischen Prozess einer transformatorischen Umgestaltung von Wirtschaft und Gesellschaft. Nicht nur der ‚klassische‘ Raum politischer Öffentlichkeit, sondern auch die Sphäre von Arbeit und Wirtschaft müssen dafür als bedeutsam erachtet werden.<sup>12</sup> Die Entfaltung politischer Urteilskraft – nach Kant *ein besonderes Talent..., welches gar nicht gelehrt, sondern geübt sein will* (Arendt 1979, 211) - durch das eigene ‚Selbertun‘ im Hinblick auf eine sozialere Gestaltung einer Gesellschaft, die heutzutage so komplex geworden ist, dass durchaus mit guten Gründen von systemisch gewordenen Prozessen gesprochen wird, ist dann noch einmal eine hinzukommende Herausforderung, an der weiter gearbeitet werden muss. Sie ist nur über Veränderungen im politischen Prozess der Gesellschaft vorstellbar, die auch das aktive Handeln der Bürger\*innen fordern und fördern - und sich dazu für längere tentative Such- und Lernprozesse öffnen. Und dann geht es nicht einfach um neue Allianzen für alternative öko-soziale Handlungsansätze. Nein, dann stellt sich grundlegende die Frage nach dem guten Leben. Dann geht es um die Überprüfung herrschender, institutionell befestigter Leitideen. Es geht um mittel- und längerfristige Perspektiven dort, wo der herrschende Politikbetrieb kaum mehr nach ihnen fragt. Unversehens landet man so bei dem unser Denken beherrschenden Fortschrittsparadigma.

Dies ist, grob skizziert, der Rahmen, innerhalb dessen die Frage nach einer Krise des Fortschrittsparadigmas aufgeworfen werden muss, das spätestens seit der europäischen Aufklärung von der atlantischen Zivilisationsgemeinschaft, die sich darüber

---

<sup>10</sup> Jürgen Habermas (2015) hat im Zusammenhang seiner sehr kritischen Sicht auf die politische Enzwicklung der EU davon gesprochen, dass sie ihre mögliche weltpolitische Rolle schlicht verfehle. Zu meiner Auseinandersetzung mit seiner damaligen Position und der Debatte, die sie in der Zeitschrift *Leviathan* siehe Martens (2016, 44-67).

<sup>11</sup> Siehe z. B. die Online-Tagung *Transformation und Demokratie* am 15. 01. 2020. Veranstalter waren das *Forum Neue Politik der Arbeit* (FNPA), die *Kooperationsstelle der TU-Berlin* sowie das Netzwerk *Mitte der Regionalen Netzstellen Nachhaltigkeit* (RENN-Mitte). Bis zu 150 Teilnehmer\*innen diskutierten mit Repräsentant\*innen aus Wissenschaft (Deutsches Institut für Wirtschaftsforschung, Universität Jena, TU-Berlin), Gewerkschaften (IG Metall, ver.di, IGBCE) von Fridays for Future und dem Rat für nachhaltige Entwicklung (RNE). Siehe meinen Tagungsbericht (Martens 2021c).

<sup>12</sup> Schon ‚diesseits‘ möglicher und unumgänglicher transformatorischer Prozesse ist die Kooperation der Arbeitenden unverzichtbar. Das weiß man gut belegt aus der neueren empirischen Forschung (Martens/Dechmann 2010, Haipeter/Dörre 2011, Katenkamp u.a. 2018). Über deren Stärkung mittels erweiterter und institutionell befestigter demokratischer Rechte aber könnte das Laien-Expertenwissen der abhängig Beschäftigten viel systematischer erschlossen werden.

herausgebildet hat, global durchgesetzt worden ist. Denn es ist nach wie vor dieses Fortschrittsparadigma, das unser Denken beherrscht und so als eine weiterhin treibende Kraft der aktuell krisenbehafteten globalen Entwicklungsdynamiken wirksam ist. Man kann den Fragen, die sich so stellen, sozialwissenschaftlich nachgehen. Doch man wird rasch bemerken, dass es hier auch eines philosophischen neuen Nach-Denkens bedarf.

## **2.2. Der Prozess der Moderne, die Verwissenschaftlichung der Gesellschaft und Vergesellschaftung der Wissenschaft<sup>13</sup>**

Der Aufstieg der abstrakten theoretischen Wissenschaften ist an die Entwicklung „der Moderne“ gebunden, von der, wie Jürgen Habermas (1985a, 13ff und 34ff) schreibt, zuerst Georg Wilhelm Friedrich Hegel einen klaren Begriff entwickelt hat. Für ihn war sie ein Epochenbegriff, an dessen Schwelle Renaissance, Reformation und die Entdeckung der neuen Welt standen. In diesem Zeitraum bildet sich eine Vorstellung

*von der Geschichte als eines einheitlichen, problemerzeugenden Prozesses; zugleich wird die Zeit als verknappte Ressource für die Bewältigung entstehender Probleme, nämlich als Zeitdruck erfahren. Der Zeitgeist, eines der neuen, Hegel inspirierenden Worte, charakterisiert die Gegenwart als einen Übergang, der sich im Bewusstsein der Beschleunigung und in der Erwartung der Andersartigkeit der Zukunft verzehrt (Habermas 1985a, 14 f).*

Für Max Weber verbindet sich später mit dem Begriff der Moderne die Frage, weshalb außerhalb Europas weder die wissenschaftliche, noch die künstlerische, noch die staatliche, noch die wirtschaftliche Entwicklung in diejenigen Bahnen der Rationalisierung einlenken, welche dem Okzident eigen sind (Weber 1973). Ein daran anschließender Begriff der Modernisierung bezieht sich also auf ein Bündel einander wechselseitig kumulativ verstärkender Prozesse:

*Auf Kapitalbildung und Ressourcenmobilisierung; auf die Entwicklung der Produktivkräfte und die Steigerung der Arbeitsproduktivität; auf die Durchsetzung politischer Zentralgewalten und die Ausbildung nationaler Identitäten; auf die Ausbreitung von politischen Teilnahmerechten, urbanen Lebensformen, formaler Schulbildung; auf die Säkularisierung von Werten und Normen usw. (Habermas 1985a, 10).*

Mit seiner *Theorie des Kommunikativen Handelns* (Habermas 1985b), die er als *Anfang einer Gesellschaftstheorie* versteht (a. a. O. 7), sieht Habermas das Projekt der Moderne von einer *kommunikativen Rationalität* geprägt, die von ihm sozialwissenschaftlichen Nachvollzug *hinreichend skeptisch entwickelt wird und doch den kognitiv-instrumentellen Verkürzungen der Vernunft widersteht* (a. a. O. 8). Zumindest in

---

<sup>13</sup> Zu dem nachfolgende Unterkapitel gibt es eine frühe Fassung (Martens 2003). In überarbeiteter Fassung bietet sie sich noch immer zum sozialwissenschaftlichen Einstieg in die Analyse des unser Alltagsdenken beherrschenden Fortschrittsparadigmas an.

einer schwachen Form begegnet uns hier eine Variante von Hegels Fortschrittsparadigma. Daran aber sind aus meiner Sicht kritische Fragen zu richten.

Der Aufstieg der modernen, abstrakt-theoretisch verfahrenen Wissenschaften seit den Tagen der Renaissance ist ein wesentliches und tragendes Moment des heute herrschenden Fortschrittsparadigmas. Er hat zweifellos damit zu tun, dass die modernen Wissenschaften in einer Phase tiefer gesellschaftlicher Umbrüche und Verunsicherungen unter den Vorzeichen wissenschaftlicher Naturbeherrschung und aufklärerischer Vernunft in einer neuen Weise Versprechungen in Orientierung stiftende Wahrheiten und eine Gott gewollte Beherrschung der Natur machen konnten. Deren sukzessive Einlösung hat dann die Vorstellung der Entstehung von so etwas wie gesellschaftlichem Fortschritt mit befördert. Wissenschaftliche Erkenntnisfortschritte lassen sich, wie z.B. Frieder O. Wolf (2002, 1f) hervorhebt, auch in anderen Epochen aufweisen, freilich ohne darüber als Wissenschaften eine auch nur annähernd vergleichbare Bedeutung für die weitere gesellschaftliche Entwicklung zu erlangen. Offenkundig spielt also für den Aufstieg der modernen Wissenschaften neben sicherlich bedeutsamen Bemühungen führender Wissenschaftler der Renaissance, wie z.B. Kepler oder Galilei, um Lösungsbeiträge für drängende gesellschaftliche Probleme und neben der Anerkennung der Nützlichkeit ihrer Anstrengungen für eine gegebene Gesellschaft ein sehr viel komplizierterer gesellschaftlicher Kontext eine wesentliche Rolle. In ihm kommt der Klärung grundlegender Orientierungs- und Wahrheitsfragen ein herausragender Stellenwert zu. Erst der macht es möglich, dass in diesen Gesellschaften schließlich ein neues wissenschaftliches Weltbild Platz greifen und bestimmend werden kann.

Die Beantwortung der Frage nach letzten, absoluten Wahrheiten in einer gottgegebenen Ordnung wird seit der Renaissance zu einem der Ausgangspunkte des Aufstiegs der modernen Naturwissenschaften. Nach Aufklärung und industrieller Revolution werden sie Teil neuer Institutionalisierungsprozesse innerhalb der modernen Gesellschaften Europas und Nordamerikas. Die Wende von einer erfahrungsgelenkten praktischen Philosophie (phronesis) zur theoretischen Philosophie wurde, beginnend im siebzehnten Jahrhundert durch das Denken von Philosophen und Wissenschaftlern wie Francis Bacon, René Descartes, Galileo Galilei und Isaac Newton, eingeleitet. Sie konnte sich durch den Siegeszug der modernen Naturwissenschaften und die immer engeren Wechselwirkungen von moderner Naturwissenschaft, Ökonomie und Politik gesellschaftliche Geltung verschaffen. Stephen Toulmin (2001)<sup>14</sup> hat allerdings darauf hingewiesen, dass andere große Denker dieser Zeit wie Shakespeare, Montaigne<sup>15</sup>, oder in der Frührenaissance auch schon Machiavelli, an der *Bedeutung allgemeingültigen Wissens oder von Glaubenssätzen für die Lösung*

---

<sup>14</sup> Ich zitiere ihn hier in Anlehnung an Werner Fricke (2002,5).

<sup>15</sup> Auf die Philosophie Michel de Montaignes - *ein mehr auf den Menschen gerichtetes Konzept, das keine absoluten Gewissheiten für sich beansprucht*, wie Saul Frampton (2011, 15) darlegt, hat sich in jüngster Vergangenheit einige Aufmerksamkeit gerichtet. Siehe dazu neben der Arbeit Framptons auch Richard Sennett (2014,366-374:

*menschlicher und gesellschaftlicher Probleme* Zweifel geäußert hätten (vgl. Fricke 2002). Ebenso argumentiert Eckehart Krippendorf (2001) für die Epoche der beginnenden Industrialisierung, als die modernen Wissenschaften begannen soziale Wirklichkeit massiv zu verändern und neu mit zu gestalten. Mit der ‚Weimarer Klassik‘ habe es zu dieser Zeit, so schreibt er, ein europäisches Ereignis von ähnlichem Rang wie die Italienische Renaissance gegeben. Seine Vordenker<sup>16</sup> seien dem Wahrheitsanspruch des abstrakt theoretischen Denkens mit massiver Kritik entgegengetreten und hätten ihm gegenüber zum Beispiel den erkenntnistheoretischen Stellenwert der sinnlichen Erfahrung verteidigt. Diese Interventionsbemühungen wissenschaftlichen, aber auch künstlerischen Handelns haben, wie wir wissen, den Siegeszug und die Geltungsansprüche des modernen, abstrakt theoretischen naturwissenschaftlichen Denkens nicht aufhalten können.<sup>17</sup> Die europäischen (Natur-)Wissenschaften haben mit ihrem Aufstieg seit der Renaissance gewissermaßen die Religion beerbt und zunächst nahezu bruchlos deren Aufgaben übernommen, indem sie *den Gott der Vernunft gebar(en) und die Gebote der Vernünftigkeit in steinerne Tafeln schlugen* (Tenbruck 1984, nach Reichertz 1999). Der Wissenschaft obliegt seither die Pflicht, das Wahre, das Vernünftige zu suchen und von ihm zu künden: *Wissenschaft als innerweltliche Religion und der Wissenschaftler als Priester der Vernunft*, so charakterisiert Jo Reichertz das Ergebnis dieses Prozesses in kritischer Absicht (1999, 321).

Der Aufstieg der Moderne ist so auf das engste mit der Durchsetzung wissenschaftlicher Weltbilder verknüpft. Spätestens seit der zweiten industriellen Revolution werden bestimmte technologische Errungenschaften geradezu zu Symbolen eines im Kern technisch induzierten Fortschritts. Das ist gut belegt für die erweiterten Anwendungen der Dampfmaschine oder die Durchsetzung des Elektromotors, also frühe Visionen, an die mit dem ausgehenden 19. Jahrhundert Fortschrittsmythen der Arbeiterbewegung geknüpft werden<sup>18</sup> – oder später für erste Erwartungen der Nutzung der

---

<sup>16</sup> Für eine(...)‘andere Moderne‘ steht das, was mit dem geistesgeschichtlichen Begriff der Weimarer Klassik gefasst, wenn auch selten in dieser Perspektive erkannt wird und mit dem Namen der Gebrüder Humboldt, mit Herder, Schiller und vor allem Goethe verbunden ist. Diese ‚Weimarer Klassik‘ war und ist ein europäisches Ereignis, kein deutsches – so wie etwa die Renaissance zwar italienisch spricht, aber europäisch Gestalt annahm (Krippendorf 2001, 304).

<sup>17</sup> Besonders eindrucksvoll sind hier immer noch die Formulierungen bei Bacon (1990/1620), der bildhaft davon spricht, man müsse die Natur in einen Schraubstock zwingen, bis sie schreiend ihre Geheimnisse preisgebe (zitiert nach Krippendorf 2001, 304). Wissen als Quelle von Macht und Naturbeherrschung kommen hierin ebenso plastisch zum Ausdruck, wie ein wohl ungewollter Irrtum in Bezug auf die sozialen Realitäten, denen das Sprachbild entlehnt ist. Ob nämlich unter Folterinstrumenten immer oder auch nur überwiegend Wahrheiten herausgepresst zu werden vermochten, kann man mit guten Gründen bezweifeln, und dieser Einwand findet sich schon bei Montaigne.

<sup>18</sup> *Der Aufschwung der Weltkultur geht Hand in Hand mit dem Aufschwung der Maschinenindustrie* lautet der Leitsatz, unter dem Renate Martens die Entwicklung des technischen Fortschritts in der Mitgliederzeitung des DMV von 1891 bis 1914 behandelt sieht (R. Martens 1988, 186 ff) - wobei insbesondere die in der Lokomotive verkörperte Dampfmaschine (a. a. O. 239) das immer wieder anzutreffende Fortschrittssymbol der *Neuen Zeit* ist – und zwar



Atomenergie *im Dienste des Friedens*, oder kurz darauf die Eroberung des Welt-  
raums. Zu Beginn der 1950er Jahre findet man zum Beispiel Vorstellungen von  
atomgetriebenen Eisenbahnen, die in baldiger Zukunft den amerikanischen Kontinent  
durchqueren sollen. Kritisch informativ im Hinblick auf ältere Visionen für das zu En-  
de gegangene zwanzigste und weiter im Blick auf das begonnene 21. Jahrhundert. ist  
in dieser Hinsicht die von Angela und Karlheinz Steinmüller (1999) verfasste *Chronik  
der Zukunft*.<sup>19</sup>

Auch nach den Kriegen und Krisen der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts -  
und nachdem das Manhattanprojekt als bis dahin größtes wissenschaftliches For-  
schungsprojekt überhaupt das immense Zerstörungspotential der modernen Physik  
zur Wirklichkeit gebracht und zur Bedrohung menschlicher Lebenswelt gemacht hat –  
haben wissenschaftlich-technisch fundierten Fortschrittsvorstellungen nahezu unge-  
brochen das Denken der Menschen von neuem beherrscht. Die Technikutopien der  
1950er und 1960er Jahre legen davon hinreichend Zeugnis ab.

Die korrespondierenden sozialwissenschaftlichen Analysen der Zeit, zum Beispiel in  
Gestalt von Daniel Bells nachindustrieller Gesellschaft (Bell 1975), sehen gewisser-  
maßen mit dem weiteren Fortschritt der Wissenschaften die Chance zur Versachli-  
chung und Lösung ihrer gesellschaftlichen Probleme. Bei Bell findet sich da schon  
ein Vorgriff auf die spätere Debatte um neue Formen sozialwissenschaftlicher Wis-  
sensproduktion. Er skizziert die Entwicklung der akademischen Wissenschaften von  
dem Leitprinzip einer Wissenschaftlergemeinschaft, gewissermaßen nach *dem Ideal  
der griechischen Polis auf der Suche nach gesichertem Wissen* (a. a. O. 278) zur  
Entwicklung der *Big Science, die in Ethos und Organisation mit dem traditionellen  
Bild nichts mehr gemein hat* und sich nun *mehr und mehr zur ‚Berufsgesellschaft‘,  
zum groß angelegten Wirtschaftsunternehmen* entwickelt, das nach den Normen

---

nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Entfaltung der Produktivkraft der Arbeit sondern auch  
unter kulturellen oder auch ästhetischen Gesichtspunkten. Negt/Kluge (1982, 81) zitieren in  
diesem Zusammenhang Lenins, schon auf Marx zurückgehenden Satz: *Die Revolutionen  
sind die Lokomotiven der Weltgeschichte*, und sie konfrontieren ihn in der von ihnen gerne  
verwendeten Montagetechnik mit dem Foto einer über das Ende eines Kopfbahnhofs hinaus  
geschossenen Dampflokomotive, die so das Bahnhofsgebäude zerstört hat und nun nutzlos,  
zur tiefer gelegenen Straße hin abgestürzt, daliegt.

<sup>19</sup> Zu den zuvor genannten Beispielen siehe dort die Seiten 157f und 163f. Beide betonen,  
dass es ungleich leichter ist, sich im Zeichen jeweils angekündigter oder erwarteter neuer  
technischer Möglichkeiten bildhafte Vorstellungen zu machen. Das arbeite neuen Technikvi-  
sionen sehr viel leichter zu, als solchen von gesellschaftlichen Fortschritten. Ein begeistern-  
des, visionäres Bild von einer nachhaltigen Gesellschaft zu zeichnen sei schwierig. Bei tech-  
nischen Visionen von der Erschließung neuer Energiequellen über die Entwicklung künstli-  
cher Intelligenz bis hin zur Eroberung des Weltraums stelle sich das ganz anders dar: *Nimmt  
man die ‚Strahlkraft‘ als Maßstab, können sich soziale Visionen nur schwer neben techni-  
schen behaupten. Vision – oder in albertümlichem Deutsch ‚Gesicht‘ – bedeutet ja etwas  
Bildhaftes, Sichtbares; ohne Veranschaulichung ist eine Vision nichts wert. Bildmaterial zu  
neuen Verkehrsmitteln oder zu 100geschossigen Wohnmaschinen quillt aus fast jeder Wühl-  
kiste – aber suchen sie mal nach geeigneten Veranschaulichungen zu einer ‚unentfremdeten  
Gesellschaft‘! Oder fragen sie mal im Antiquariat: Haben sie ein Werk mit hübschen Bildern  
zu einer ‚nachhaltigen Lebensweise‘* (a. A.O. 16f).

*nützlicher Erträge für die Gesellschaft bzw. das (gemeinnützige oder gewinnorientierte) Unternehmen verfährt* (Bell 1996, 278 und 282). Die aktuellen Debatten um einen neuen Modus der Wissensproduktion in der modernen *Wissensgesellschaft* (Nowotny u.a. 2001) knüpfen hier an, wobei sie zum einen die Verwischung der aus systemtheoretischer Perspektive noch klar gezogenen funktionalen Grenzen gesellschaftlicher Teilsysteme behaupten und zum anderen nunmehr - unter der Kategorie der Nützlichkeit und unter Absehung von Wahrheitsfragen in einer durch den Risikodiskurs verunsicherten Zeit - in einem neuerlichen Anlauf auf die Ressource Wissenschaft setzen. Es geht hier jedoch nicht mehr um Wahrheitsfindung, wie vermeintlich zum Zeitpunkt des Aufstiegs der modernen Naturwissenschaften, sondern darum, was man aus denn mit wissenschaftlicher Methodik gewonnenen Einsichten, nun auch denen der Gesellschaftswissenschaften, machen kann.

Dass aber dieses Machen-Können im Zuge eines stetig fortgesetzten wissenschaftlich-technischen Fortschritts letztlich auch soziale Fortschritte mit sich bringen wird, bleibt so als ein das Denken beherrschendes Fortschrittsparadigma selbstverständlich – im Alltagsbewusstsein, im politischen Prozess der Gesellschaft und selbstverständlich auch bei den Gewerkschaften als aus einer vergangenen sozialen Bewegung hervorgegangenen Organisationen und Institutionen der lebendigen Arbeit. Aussagen führender Gewerkschafter aus der Zeit, als nach der Weltfinanzkrise 2008 in der IG Metall für kurze Zeit über einen *Kurswechsel für Deutschland* (Huber 2010) diskutiert wurde, belegen das sehr deutlich: Unter dem Eindruck der damaligen Krise hat so z.B. auch der Vorsitzende der IG BCE (Vassiliadis 2011) nachdrücklich gefordert, *ungeschminkt, ungeschönt und rücksichtslos die Lage so (zu beschreiben) wie sie ist*. Er hat dazu aber in seinem Beitrag nichts weiter geschrieben. Vielmehr hat er mit beredten Worten für einen *Fortschritt durch sozialen Dialog* geworben und eine in Deutschland verloren gegangene *echte Kultur des Fortschritts* und die Vorstellung beschworen, dass *nur mit uns* (also den Gewerkschaften) *Deutschland mit seiner Hochtechnologie und seinen sozialen Standards wieder zu einem Paradebeispiel für nachhaltigen Fortschritt werden könne*. Die vermeintliche Alternative zum in die Krise geratenen neoliberalen Projekt ist hier offenkundig die Rückkehr zur alten Normalität des ‚Modell Deutschland – und der nicht aufgelöste Widerspruch zwischen der Forderung nach rücksichtsloser Analyse der Lage und der Rückkehr zum alten *Paradebeispiel nachhaltigen Fortschritts* ist unübersehbar.

Die moderne Physik ist seit Isaak Newton zum Vorreiter der Wissenschaftsgläubigkeit eines Zeitalters geworden. Sie hat aber auch, beginnend mit Einsteins Relativitätstheorie und definitiv dann mit der Heisenberg'schen Unbestimmtheitsrelation die Relativität und Beobachterabhängigkeit vermeintlich naturwissenschaftlich gesicherten Wissens herausgearbeitet. Einer allenthalben noch vorherrschenden Wissenschaftsgläubigkeit hat dies nach der Nacht des zwanzigsten Jahrhunderts noch wenig anhaben können. Technikkritische Zukunftsdebatten blieben eher randständig.<sup>20</sup>,

---

<sup>20</sup> Vor allem zielten sie darauf, die naturwissenschaftliche Entwicklung, also die Erzeugung und Anwendung der Ergebnisse entsprechender Forschungsprozesse an den demokrati-

Zugleich hat der Popper'sche kritische Rationalismus versucht, am Anspruch auf wissenschaftliche Wahrheitsproduktion festzuhalten und den neuen kritischen Fragen mit dem immer nur vorläufigen, nämlich bis zu seiner späteren Falsifizierung gültigen Wahrheitsbeweis theoretischer Aussagen Rechnung zu tragen. Erst mit dem sogenannten ‚Risikodiskurs‘ (Beck 1986), der darauf antwortet, dass die angewandten Naturwissenschaften dazu tendieren, die gesamte menschliche Lebenswelt zu einem Labor zu machen, in dem nicht intendierte und nicht mehr kontrollierbare Auswirkungen wissenschaftlichen Handelns zu unabsehbaren Folgen führen können<sup>21</sup>, die das bislang institutionell verbürgte Vertrauen moderner Gesellschaften in Technik (Wagner, 1994) zu untergraben beginnen, hat in den Naturwissenschaften selbst ein selbstkritisches Nachdenken begonnen, das zum Beispiel in der Vergabe ‚alternativer Nobelpreise‘ seinen Ausdruck findet. Hans-Peter Dürrs Überlegungen über *Das Netz des Physikers* (Dürr 1988) diskutieren z.B. vor diesem Hintergrund Reichweite und Grenzen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und werfen die Frage nach ihrer Verantwortung neu auf.

Vor allem die Vorstellungen eines stetigen technischen Fortschritts sind, so könnte man zusammenfassen, weitgehend stabil geblieben - trotz einiger feiner Risse in eher akademischen Diskussionen. Grundlegende Kritiken am herrschenden Verständnis eines wissenschaftlich-technischen Fortschritts, wie sie zum Beispiel der Ingenieur und Soziologe Otto Ullrich (1977 und 1979) schon gegen Ende der 1970er Jahre formuliert hat, haben kaum größere Resonanz gefunden. Eher schon gab es skeptische Einschätzungen hinsichtlich einer vergleichbaren Dynamik hin zu sozialen Fortschritten.<sup>22</sup> Allerdings haben die auf Seiten der Sozialwissenschaften im Ergebnis der Verwendungsforschung der 1980er Jahre tiefe Selbstzweifel gegenüber dem Planungsoptimismus aufkommen lassen, der noch das Denken der 1970er und frühen 1980er Jahre geprägt hatte. Spätestens mit dem verharmlosend als ‚Wende‘ bezeichneten Ende des beschönigend so genannten ‚Realsozialismus‘ lässt sich schließlich ein ‚Verbrennen‘ sozialer Utopien verzeichnen. Anders als Technikutopien – gesellschaftlich mit den Naturwissenschaften verknüpft, oder in ihnen selbst höchst

---

schen Prozess der Gesellschaft zurück zu binden, wie bei so unterschiedlichen Autoren wie Robert Jungk, Paul Feyerabend oder Ossip K. Flechtheim nachzulesen ist.

<sup>21</sup> Diese sind deshalb auch nicht mehr in herkömmlicher Weise versicherbar. Evers/Nowotny (1987) machen u.a. hieran die einschneidenden Unterschiede der dritten gegenüber der zweiten industriellen Revolution fest.

<sup>22</sup> Anders als im Kontext der Marxrenaissance der späten 1960er und 1970er Jahre finden sie sich zum Beispiel bei dem Soziologen und wichtigsten Repräsentanten der Philosophischen Anthropologie, Helmut Plessner, der politisch dem Liberalismus zuzurechnen ist – und selbstverständlich gilt das auch für die soziologische Systemtheorie Niklas Luhmanns, wobei nicht übersehen werden sollte, dass der seine grundlagentheoretischen Arbeiten *als hellsichtiger und phantasievoller Institutionenanalytiker* begonnen hat (Rehberg 1994, 55).

wirksam<sup>23</sup> -, spielen sie derzeit in den Gesellschaftswissenschaften keine explizite Rolle mehr.

Stattdessen scheint in der Politik, wie auch in den Sozialwissenschaften, jedenfalls dort wo sie strikt systemtheoretisch oder konstruktivistisch verfahren - so etwas wie eine *Tugend der Orientierungslosigkeit* charakteristisch geworden zu sein<sup>24</sup> Jürgen Nowak, um die Jahrtausendwende Leiter der Grundsatzabteilung des Bundeskanzleramtes, hat mit dieser Formulierung freilich nichts anderes gefunden, als eine elegante Umschreibung jenes politischen Pragmatismus, den Niklas Luhmann als illusionsloses *Anschlusshandeln* im Kontext systemisch verselbständigter Prozessstrukturen sozialer Entwicklung analysiert.<sup>25</sup> Tatsächlich setzen also im Zeichen einer Globalisierung im neoliberalen Geist die Logiken systemisch verselbständigter Prozesse in den verschiedenen gesellschaftlichen Teilsystemen der Politik aus der Sicht der Vordenker in ihren Stäben und Braintrusts die Imperative ihres Handelns. Von hier aus werden Ansprüche an die Nützlichkeit wissenschaftlicher Arbeit formuliert. Solche Nützlichkeitsansprüche der Gesellschaft, gesetzt von definitionsmächtigen Akteuren in Politik und Wirtschaft, werden dann wiederum von der Wissenschaft adaptiert. Die aus abstrakten Theorien konstruierte neue Wirklichkeit reproduziert sich ständig, und in fortwährender Beschleunigung, auf immer höherer Stufenleiter selbst. Zur Lösung der dabei produzierten, nicht intendierten Folgeprobleme wird wiederum eine erweiterte Produktion von Wissen eingefordert; aber es werden, wie Krippendorf (2001, 302) Goethe zitiert, *die Sachen durch Übereilung nicht gebessert*.

Der traditionell philosophische Wahrheitsbezug, der so auch in die Natur- und Gesellschaftswissenschaften Eingang gefunden hat, ist heute zu Recht tief diskreditiert -

---

<sup>23</sup> Exemplarisch sei<sup>23</sup> dazu nochmals auf die Bill-Joy-Debatte (Das Magazin 1/2001) sowie auf R. Kurzweils Visionen der Durchsetzung künstlicher Intelligenz (Kurzweil 1999) – und in Reaktion darauf auf Enzensbergers *Elexiere der Wissenschaft* verwiesen.

<sup>24</sup> In den USA ist der nunmehr so bezeichnete, und radikalisierte, Pragmatismus schon sehr viel früher unter dem Einfluss des philosophischen Pragmatismus ein charakteristisches Merkmal der Politik. Die Weise, wie Franklin D. Roosevelt seinen New Deal schrittweise, gegen massive Widerstände mutig aber immer wieder auch experimentierend neu ansetzend entwickelt hat (Roesler 2010, Lehndorff 2020), dürfte auch in diesem Kontext zu verstehen sein.

<sup>25</sup> Zur systematischen Auseinandersetzung mit der systemtheoretischen Konzept der *Anschlussfähigkeit* siehe Martens 2013, 162- 229. Nowak (2002) charakterisiert in seinem Aufsatz über *Bedingungen und Grenzen des Vertrauens in Politik* die Zeit nach der Implosion des Realsozialismus als *Zeit nach dem Zusammenbruch der Gewissheiten, in der so oft beschworenen Zeit des Übergangs, in der wir leben*, und er fährt unter Bezugnahme auf F. Furets Buch über „Le Pas d’ une Illusion“ fort: *die Geschichte wird wieder zum dunklen Tunnel, in den der Mensch sich wagt, ohne zu wissen, welche Folgen sein Tun nach sich zieht* ( a.a.O., 218). *Eine neue zeitgemäße, also pragmatische Politik* begegne zwar großer Skepsis; aber *die Hoffnung auf neue, sinnstiftende Orientierungen und der Spott über die Pragmatiker des Augenblicks* sei zurückzuweisen. Letzterem ist nicht zu widersprechen. Für Sinnfragen gibt es andere gesellschaftliche Orte. Aber Politik ist deshalb nicht davon entlastet, statt ‚im Nebel zu stochern‘ in ihrem Handlungsrahmen klaren Orientierungen zu folgen, sie also zuvor in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit zur Diskussion zu stellen.

wie aus der bisherigen Argumentation folgt, und wie Frieder O. Wolf (2002,104) zutreffend konstatiert. Die Symptome sind vielfältig: Die aus dem angelsächsischen Raum gekommene Debatte um ein *public understanding of science*, die in der Bundesrepublik vom Wissenschaftsrat um die Jahrtausendwende forciert worden ist (Stifterverband für die Wissenschaft 1999a und b), kann man als eine Reaktion auf den Risikodiskurs und ein seither nicht mehr ungebrochenes Vertrauen in Technik interpretieren. Allerdings hält diese Debatte immer noch an der Überlegenheit naturwissenschaftlich begründeten Wissens fest. Es geht in ihr vor allem darum, die Wissenschaften dazu anzuregen, gegenüber der Gesellschaft aktiv den (potentiellen) Nutzen ihres wissenschaftlichen Handelns darzustellen. Allenfalls ansatzweise geht es um einen Dialog zwischen Wissenschaft und Gesellschaft (vgl. Martens 2001,351). Während so in der Folge des Risikodiskurses die Legitimation wissenschaftlich begründeter Erkenntnis und ihr bislang nahezu selbstverständlicher Anspruch auf Transfer in gesellschaftliche Verwendungszusammenhänge zum Thema innerwissenschaftlicher Diskurse und öffentlicher Debatten werden, werden die theoretischen Wissenschaften unbeschadet dieser inneren Verunsicherungen, von den handlungsmächtigen außerwissenschaftlichen Akteuren in eher wachsendem Maße auf eine gesellschaftliche Nützlichkeit ihres Tuns zu verpflichten versucht. Eine innerwissenschaftliche Reaktion darauf lässt sich an der um 2010 herum zunehmend diskutierten ‚Krise der Universität‘<sup>26</sup> und der seitens der Politik geforderten engeren Verknüpfung von Wissenschaft und Praxis<sup>27</sup> gut zeigen. In gewisser Weise wird dies auch in den schon etwas früher geführten Debatten um einen *neuen Modus der Wissensproduktion in der Wissensgesellschaft* sichtbar.<sup>28</sup>

Aber was ist zu tun, wenn eindeutige Antworten, absolute Wahrheiten, wie sie in den Religionen als offenbart galten und von ihren Priestern dann zu verkünden waren, von den Wissenschaften nun einmal nicht zu haben sind, wenn es hier nicht nur ein *entweder oder* gibt, sondern auch ein *mehr oder minder* oder sogar ein *sowohl als auch*? (Wolf 2002a,104f) Zu jeder wissenschaftlichen Expertise – insbesondere, aber nicht nur in den Sozialwissenschaften - ist heute die Gegenexpertise offenkundig wohlfeil. Wissenschaftliche Aussagen sind kontextgebunden und sie sind unter anderem eben deshalb wissenschaftlich, weil sie diese Kontextgebundenheit klären und herausstellen. Darauf verweisen Systemtheorie und systemische Berater ebenso, wie schon länger Sozialwissenschaftler, die in der Tradition der Aktionsforschung

---

<sup>26</sup> Der Kantianer Reinhard Brandt (2010 und 2011) fragt *Wozu noch Universitäten*, wenn es nur noch um die Vermittlung des für Berufskarrieren als wichtig erachteten Wissens gehe, nicht aber um das Erlernen wissenschaftlichen Arbeitens und um Erkenntnis, und der Soziologe Richard Münch (2012) kritisiert im Ergebnis seiner Analyse der *politischen Ökonomie der Hochschulreform* einen *Akademischen Kapitalismus*.

<sup>27</sup> Wobei vor allem an den Transfer naturwissenschaftlicher Erkenntnis in die Wirtschaft gedacht wird.

<sup>28</sup> Allerdings geht es hier- letztlich entgegen der kritischen Absicht, die hinter der Forderung steht, die Ergebnisse wissenschaftlicher Arbeit auf der Agora, also öffentlich zu erörtern – um Wissen und nicht mehr um Wissenschaft, die ihrem Anspruch nach auf Erkenntnis und (relative) Wahrheiten zielt.

stehen. Letztere betonen dann noch besonders nachdrücklich die Subjektrolle der anderen Akteure in den Feldern von Forschung und Beratung (Fricke 1997) und die Hervorbringung neuen Wissens in dem mit ihnen gemeinsam organisierten aktionsforscherischen Prozess, auf den dann alle Emphase gelegt wird (van Beinum u.a.1997). Die *Entzauberung der Wissenschaft* (Beck/Bonß 1984 und 1989) ist, zumindest im innerwissenschaftlichen Diskurs, im Ernst nicht mehr zu bestreiten. Es geht also in der Auseinandersetzung um ihre immer nur relativen Wahrheiten, um die Gültigkeit ihrer Aussagen unter je konkret anzugebenden Bedingungen - in der Wissenschaft<sup>29</sup> und dann auch in der Gesellschaft bzw. bei der gesellschaftlichen Hervorbringung und Umsetzung wissenschaftlicher Ergebnisse. Und immer geht es dann im politischen Prozess der Gesellschaft um den öffentlichen Gebrauch unserer Urteilskraft.

### **2.3. Das uns beherrschende Fortschrittsparadigma zu hinterfragen, erfordert philosophisches Nach-Denken**

Schon dieses knappe Nachzeichnen vor allem (wissens-)soziologischer Analysen der Entwicklung der Moderne als eines Prozesses der Verwissenschaftlichung der Gesellschaft – in unserem 21. Jahrhundert in gewisser Weise folgerichtig in das Theorem der ‚Wissensgesellschaft‘ mündend - ist nicht ohne philosophische Überlegungen möglich gewesen. Ich habe mit Zitaten aus dem *Philosophischen Diskurs der Moderne* von Jürgen Habermas begonnen, der ja aus der Frankfurter Schule kommt. Deren Denken hat nach den Erfahrungen der Nacht des 20. Jahrhunderts bei Max Horkheimer von der *Dialektik der Aufklärung* (1947) zurück zum agnostischen Pessimismus Arthur Schopenhauers (Horkheimer 1981) und bei Theodor W. Adorno zur Theorie einer negativen Dialektik geführt (Adorno 1966). Habermas, der die *Dialektik der Aufklärung* als das *schwärzeste Buch* der beiden bezeichnet (Habermas 1985, 130), hält anders als sie an dem mit dem Hegelschen Begriff der Moderne verbundenen Fortschrittsgedanken fest. Zwar knüpft er in seinen philosophischen Arbeiten auch an die eher durch existenzielle Philosophen wie Karl Jaspers und Martin Heidegger geprägte Hannah Arendt an – etwa mit seiner Unterscheidung von *Arbeit und Kommunikation* -; aber er behält, in Anknüpfung an Hegel, auch eine schwache Vari-

---

<sup>29</sup> Frieder O. Wolf verdanke ich hier den Hinweis, dass dabei sicherlich noch einmal zwischen Philosophie und Wissenschaft ein Unterschied zu machen ist derart, dass die Wissenschaftler sich zwar immer auch von so etwas wie „spontanen Philosophien“ leiten lassen, sich dann aber stark über das jeweilige „gesicherte Wissen“ und den Methodenkanon ihrer Disziplin definieren, während der Philosophie trotz ihrer Schulbildung keinen solchen Bestand definiert. Bei Paul Feyerabend (1980, 97) findet sich hierzu der Satz: *Ich betone, daß die Erfindung, Überprüfung, Anwendung methodologischer Regeln und Maßstäbe die Sache der konkreten wissenschaftlichen Forschung und nicht des philosophischen Träumens ist. Philosophen haben in der Methodologie nichts zu suchen, außer sie nehmen an der wissenschaftlichen Forschung selbst teil.* Unbeschadet von der wohl etwas problematischen Formulierung des *philosophischen Träumens* zielt das Argument auf den gleichen Sachverhalt.

ante von dessen Geschichtsphilosophie bei. Die zu Beginn des voranstehenden Abschnitts angeführten Zitate belegen das deutlich.<sup>30</sup>

Ich kann die damit aufgeworfenen philosophischen Fragen im Rahmen dieses Essays nicht auch nur annähernd umfassend diskutieren – die Position, der ich selbst zuneige habe ich mit dem Zitat von Albert Camus belegt, das ich diesem Essay vorangestellt habe. Ich will sie aber immerhin in einem knappen Aufriss näher begründen.<sup>31</sup> Die Auswahl der Denker\*innen, die ich heranziehe, ist unumgänglicher Weise selektiv.<sup>32</sup> Sie ist aber wohlbegründet. Zu Denis Diderot zum Beispiel (siehe Blom 2010) - Kopf der Philosophenfraktion der Französischen Aufklärung und maßgeblicher Herausgeber der großen Enzyklopädie, Schriftsteller, Philosoph, und wie Enzensberger (1994) meint, die historisch erste Figur des modernen Intellektuellen - gibt es in Frankreich ähnlich viel Literatur, wie zu Thomas Jefferson in den USA oder zu Johann Wolfgang Goethe in Deutschland. Hannah Arendt gilt als eine der großen Denker\*innen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (Prinz 2012, Blume u.a. 2020). Von der Aktualität und Wiederkehr ihres Denkens ist seit langem die Rede. Albert Camus – als Schriftsteller gerühmt, doch wie Diderot nach seinem Tod im philosophischen Diskurs grandios ignoriert – wird aktuell neu entdeckt (Onfray 2015, Pausch 2017). Michel Foucault schließlich gilt längst als ein Klassiker der Philosophie und sein Werk ist, wie das Foucault-Handbuch ausweist (Kemmler u.a. 2014), außerhalb der Philosophie in nicht weniger als 17 Wissenschaftsdisziplinen als für sie bedeutsam rezipiert worden.

Ich beginne mein philosophisches Nach-Denken jedoch noch einmal mit einem Hinweis auf den Beitrag eines Sozial- und Ingenieurwissenschaftlers. Denn es erscheint mir bemerkenswert, dass im Kontext der aktuellen Debatten um die ökologischen Krisendrohungen ein Autor wie Otto Ullrich in der Zeitschrift *Sozialismus* (2/2021, 48-51) mit seinem Aufsatz *Leitbilder nach dem Ende des Fortschritts* aus dem Jahr 2011 neu Erinnerung gerufen wird. Er handelt davon, dass *der Fortschritt als Mythos unserer Zeit gescheitert* sei.

Auch Ullrich unterscheidet - ähnlich wie Toulmin, oder wie Krippendorf unter Bezugnahme auf Goethe - *zwei Wissenschaftstypen*, nämlich *die beobachtende und die*

---

<sup>30</sup> Vor diesem Hintergrund erklärt sich sein ausgesprochen kritischer Blick nicht nur auf Friedrich Nietzsches Philosophie, die er als Bruch mit den Versprechen der Aufklärung interpretiert, sondern ähnlich auch auf einen durch Nietzsches Denken nachhaltig beeinflussten Philosophen und Wissenschaftler wie Michel Foucault, dem er eine vernunftkritische Destruierung der Humanwissenschaften vorhält. Siehe in diesem Zusammenhang zum Denken von Foucault wie auch Habermas, und zu dessen Foucaultkritik, Martens 2020c, 147-205.

<sup>31</sup> Zu einer ausführlicheren Auseinandersetzung mit einigen der im Folgenden herangezogenen Denker\*innen – insbesondere mit Habermas und der Frankfurter Schule, Arendt, Camus und Foucault – siehe Martens 2020c, 88- 205.

<sup>32</sup> Gegen den möglichen Vorwurf eines Eklektizismus würde ich mit einem Diderot-Zitat aus dessen Enzyklopädieartikel unter diesem Stichwort antworten: Diderot nennt Eklektiker diejenigen, der gegen Tradition, Autorität und herrschende Meinung *selbst zu denken wagt, der zurückgeht auf die klarsten Prinzipien und nichts akzeptiert, wenn es nicht auf dem Zeugnis seiner Erfahrung und seiner Vernunft beruht* (Diderot, 1961/84, 311).

*eingreifende Forschung* (a. a. O. 48). Er fordert dann insbesondere, ein *radikal anderes Naturverhältnis anzustreben, das sich vom Beherrschungs- und Ausbeutungsmotiv trennt*. Er spricht von einem *sanften, behutsamen, mimetischen Umgang* mit der Natur, und er sieht den mit dem *Übergang zu einer neuen Zivilisationsstufe verbunden*. Auf ihr sollten *Empathie und gegenseitige Verständigung* prägend sein. Es gehe um den *Abschied vom Produktionswahn und eine Rückkehr zum Leben* (a. a. O. 50). Dazu findet er für den *Produktionswahn*, von dem er spricht, eine sehr prägnante Charakterisierung. Er schreibt:

*Für diese Produktionsweise, die ihre Nachfrage nicht abwarten kann, werden Unternehmen als konkurrierende Kampfverbände organisiert, die ständig neue Produktlawinen in die Gesellschaft pumpen, und die dafür erforderlichen Bedürfnisse über Reklame und technische Innovationen gleich mit erzeugen. Der zugrundeliegende maßlose Geldvermehrungsprozess erzeugt eine Dynamik der Unersättlichkeit, denn für Geld gibt es keine natürlichen Grenzen. Die modernen Menschen lernten unabhängig von ihren eigentlichen Bedürfnissen zu arbeiten und zu konsumieren. Das Zeitalter des Fortschritts erzeugte so die passenden fortschrittlichen Subjekte, was Veränderungen sehr erschwert* (a. a. O. 49).

Gewiss ist die Formulierung von den *eigentlichen Bedürfnissen* problematisch. Denn wenn wir gesellschaftlich konstituierte Wesen sind, gilt das auch für unsere Bedürfnisse – und wie kann man dann zu den *eigentlichen*, also ganz anderen in anderer Gesellschaftlichkeit konstituierten, bzw. erst zu konstituierenden Bedürfnissen gelangen? Doch viel gewichtiger ist, dass uns hier vor Augen geführt wird, dass man die Autologik unserer Produktionsweise, die unübersehbar krisenhafte Folgen zeitigt und die die soziologische Systemtheorie vermeintlich so nüchtern und objektivierend wissenschaftlich erklärt, auch sehr anders, nämlich leidenschaftlich und dagegen revoltierend beschreiben kann.

Bei Ullrich werden philosophische Überlegungen nur am Rande berührt<sup>33</sup> und seine Sprache ist durchaus polemisch. Doch zu Recht betont Wolfgang Neef in einer Fußnote zum Nachdruck seines Artikels die *erschreckende Aktualität* seiner Analyse. Geht man nun aber im philosophischen Diskurs auf die frühen fünfziger Jahre zurück, also in eine Zeit, die eher noch vom Aufatmen nach der Nacht des zwanzigsten Jahrhunderts geprägt ist, wird man auf ganz ähnliche Argumentationsgänge treffen. Ich nenne einige Beispiele von Denker\*innen durchaus unterschiedlicher Provinienz:

---

<sup>33</sup> Aber dort, wo er ein anderes Naturverhältnis fordert ist er, bis in die Wortwahl hinein, dicht bei jenen Denkern, die ich oben als Repräsentanten einer *anderen Moderne*, angeführt habe. Bei Johann Wolfgang Goethe etwa kann man in den Reflexionen und Maximen (Nr. 882) lesen: *Es gibt eine zarte Empirie, die sich mit dem Gegenstand innigst identisch macht und dadurch zur eigentlichen Theorie wird. Diese Steigerung des geistigen Vermögens aber gehört einer hochgebildeten Zeit an*. Siehe in diesem Zusammenhang, im Blick auf so verschiedene Denker und Schriftsteller\*innen wie Martin Heidegger, Herbert Marcuse oder Ernst Bloch sowie Johan Wolfgang Goethe oder Christa Wölf auch meine Ausführungen in dem Kapitel *Das reifere zivilisatorische Modell weiterdenken*, in Martens 2014a, 117-125.



*Helmuth Plessner* ist der wohl bedeutendste Kopf der philosophischen Denkrichtung der Philosophischen Anthropologie.<sup>34</sup> - und politisch am ehesten ein aufgeklärter Liberaler seiner Zeit. Seine Philosophische Anthropologie will, so schreibt er,

*den Menschen in allen seinen Dimensionen vor sich selber bringen, um ihm die vom alten Freiheits- und Bewusstseinsidealismus, aber auch von der Existenzphilosophie ausgebeutete Möglichkeit zu nehmen, sich aus den Verantwortungen eines höchst erdhaften, eines den Unvorhersehbarkeiten der Erfahrung völlig und ohne existentielle Reserven ausgelieferten Weltenseins davonzustellen und sich in „sich“ und hinter sein mögliches Selbstsein zu verstecken* (Plessner 1983/37, 46).

Politisch scheint ihm mit der repräsentativen Demokratie im Blick auf weitere Fortschritte sozusagen das Ende der Fahnenstange erreicht. Politik wie Philosophie stehen für ihn in gleicher Weise vor der Herausforderung, *im wagenden Vorgriff (...) den Sinn unseres Lebens zu gestalten*. also vor einer offenen Zukunft in der Verantwortung.<sup>35</sup> Allerdings ist er nach den *Erfahrungen des 19. Und 20. Jahrhunderts mit der Bestialisierung der hochindustrialisierten Gesellschaft* ernüchtert (Plessner 1983/68, 350). *Mit anderen Augen* schreibt er 1953, dass *die Kraft zum Sehen (...) dem, Glück der Epoche umgekehrt proportional* sei (Plessner 1983/53, 95). Er denkt in Eliten und mit Max Werber *Politik als Beruf*. Hinsichtlich der Vorstellungen eines stetigen sozialen Fortschritts ist er skeptisch. Mit einem weiteren wissenschaftlich-technischen Fortschritt rechnet er hingegen noch, aber wir finden dazu dann Sätze wie die folgenden:

*Das lange noch wirkende Ideal der Antike, für welche Naturerkenntnis echtes Verständnis im Sinne begreifenden Sehens war, Erkenntnis des menschlichen Lebens aber im Dienste des Lebens verblieb, hat seinen Einfluss auf uns verloren. Wir beherrschen eine Natur, die wir nicht mehr verstehen. Wir verstehen eine menschliche Welt, die wir nicht mehr beherrschen* (Plessner 1983/73, 101).

Hier sieht er eine Herausforderung der Philosophie, auf die er von seiner philosophischen Denkrichtung her wie folgt antwortet:

*Wenn es der Philosophie nicht gelingt, die Erkenntnis der menschlichen Welt mit der Erkenntnis der Natur, die Beherrschung mit dem Verständnis*

---

<sup>34</sup> Siehe dazu Joachim Fischer 2007. Zu einem Vergleich der unterschiedlichen Politikverständnisse bei Plessner und Arendt, und zu meinen daran anschließenden Überlegungen zu *Demokratie als Lebensform* und *einzig aussichtsreiche, aber auch riskante Antwort* auf die Herausforderungen unserer Zeit, siehe Martens 2016, 129 -149.

<sup>35</sup> Hinsichtlich der Zuständigkeit der Politik für Sinnfragen darf man hier allerdings im Anschluss an Rüdiger Safranski *Freie Variation über die Freiheit* (1993) Zweifel anmelden. Auch er spricht vom *Glauben an die Wahrheit und davon, dass Wahrheit keine Eigenschaft der Wirklichkeit* sei, sondern eine *des Verhältnisses*, das wir als Einzelne zu ihr einnehmen (a. a. O. 194). Damit geht es also stets auch um Sinnfragen, zu denen wir als Einzelne unsere Antworten finden müssen. Deshalb plädiert Safranski nachdrücklich für eine *wahrheitspolitisch abgemagerte Politik*, denn *Politik sei das Geschäft der Friedensstiftung im Felde der kombattanten Wahrheiten* (a., a. O. 207).

*ins Gleichgewicht zu bringen, wird kein politischer Fortschritt, kein religiöses Erwachen auf Dauer die dem Menschen drohende Gefahr abzuwenden vermögen (ebd.)*

Hannah Arendt hat sich selbst als Politikwissenschaftlerin definiert, ist aber ganz zweifelsfrei eine der großen Denker\*innen der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, also philosophisch äußerst fundiert. Sie bewegt sich mit ihrem Denken fest in der Tradition der europäischen Aufklärung – und in größtmöglicher kritischer Distanz zu jeglichem hegel-marxistischen Geschichtsphilosophischen Denken. Hier sieht sie in *Marx' verzweifelter Versuch, 'Materialist' zu werden (...) die Flucht aus der Logik (in ihrer höchsten, d.h. Hegelschen Gestaltung) in die Geschichte* (Arendt 2002,94). Auf ihren kritischen Blick auf unsere Moderne und deren *Desinteresse an Wahrheit* (a. a. O. 547) und auf ihre der Logik einer herrschaftlich gedachten und betriebenen Naturwissenschaft, die im Zuge der Entwicklung unserer Moderne zu einer Universalwissenschaft geworden ist, habe ich schon verwiesen. Bereits um die Mitte der 1950er Jahre schreibt sie in ihrem Denktagebuch, dass es sich hier um *losgelassenen* gleichsam *automatische Verzehrungsprozesse* handele (Arendt 2003, 487). Allerdings war die ökologisch krisenhafte Dimension solcher Prozesse damals noch kein Thema der Zeit. Arendt hat aber schon in den 1950er Jahren neue technologische Entwicklungsperspektiven und die damit verknüpften politischen Herausforderungen im Blick gehabt – nicht nur bei der Nutzung der Atomenergie sondern auch bei einer sich für sie bereits abzeichnenden Bio- und Gentechnologie.<sup>36</sup> Und auch zu der zerstörerischen Dynamik der herrschenden kapitalistischen Produktionsweise finden sich bei ihr - weniger dramatisch als in der oben zitierten Bemerkung von Ulrich und anknüpfend an die Marxsche Analyse, vergleichbare kritische Bemerkungen. Sie schreibt:

*Hier wird aus Veränderung, die im Handeln sinnvoll ist, der ständig umschlagende Produktions- und Konsumtionsprozess, der als solcher absolut sinnlos ist. Es ist, als ob man, statt ein Zimmer zum Wohnen einzurichten, dauernd Objekte in ein Zimmer hinein- und herausträgt, es anfüllt und entleert (a. a. O. 285).*

Erkennbar wird hier, dass es ihr philosophisch um Sinnfragen zu tun ist – aus einem ähnlichen existenziellen Denken heraus, wie es auch bei Camus zu finden ist.<sup>37</sup> Allerdings denkt sie nicht in gleicher Konsequenz wie Camus, im Anschluss an Friedrich Nietzsche, das Schweigen der Welt' – also in dessen Worten die Absurdität menschlicher Existenz in einer denkbar sinnenleerten Welt<sup>38</sup>. Sie behandelt solche

---

<sup>36</sup> Sie finden sich als eher beiläufige Bemerkung in der Einleitung zu *Vita activa*, aus der in der Regel nur ihre berühmt gewordene Bemerkung zur Krise der Arbeitsgesellschaft zitiert wird.

<sup>37</sup> Der hat im Mythos des Sisyphos (2011, 16) geschrieben, dass *der Sinn des Lebens die dringlichste aller Fragen ist*.

<sup>38</sup> In den Worten Bertrand Russels, zitiert nach Safranski 2015, 160: *Aus der großen Nacht im Weltall fällt ein kalter Windhauch in unser Refugium. Die ganze Einsamkeit des Menschen inmitten feindlicher Gewalten erfasst die einzelne Seele, die, mit allem Mute, der ihr zu Ge-*

‚letzten Fragen‘ als nicht entscheidbar und konzentriert sich als Politikwissenschaftlerin auf unsere *kleine menschliche Ewigkeit* hier auf diesem Planeten. In Ihrem Denktagebuch (Arendt 2002, 176, Hervorhebungen im Original) heißt es dazu:

*Die Zeit, die dem Menschen hier gegeben ist, ist seine Ewigkeit. Von dieser Ewigkeit, die gleichsam unausrottbar ist, gibt der Mensch, solange er lebt, der Welt ab und trägt so zum Bestand der Geschichte bei. Von hier aus gesehen wäre Geschichte die Ewigkeit des Menschengeschlechts – das was alle Menschen an Ewigkeit auf Erden zurücklassen.*

vor diesem Hintergrund geht es ihr als Politikwissenschaftlerin in unserer Zeit vor allem darum, ob und wie das Projekt der europäischen Aufklärung zur Herbeiführung einer freiheitlichen politischen Ordnung führen könne, in der die Menschen zu *handelnden Wesen* werden (Arendt 1993,182). Und im Blick auf die zu ihrer Zeit im Ergebnis kapitalistischer Industrialisierung ‚fortgeschrittenste‘ Entwicklung in den USA – politisch begonnen, wie sie in *Vom Leben des Geistes* (1979, 436) betont, in dem die *gründenden Väter* der amerikanischen Republik die *Archive der römischen Antike* nach ‚antiker Weisheit‘ durchstöberten, *die ihnen bei der Gründung einer Republik Anleitung geben sollte (zu) einer Herrschaft von Gesetzen und nicht von Menschen* – schreibt sie 1951 in ihrem Denktagebuch (a. a. O. 105) zutiefst kritisch: *So stehen die Amerikaner heute wirklich in einer ‚besten aller möglichen Welten‘ und haben das Leben selbst verloren. Das ist eine Hölle.*

*Albert Camus*, dieser große literarische Philosoph und philosophische Literat war als Intellektueller stets politisch engagiert.<sup>39</sup> Er sieht die Menschen in seinem Mittelmeer-Essay *Prometheus in der Hölle* (1957, 48) nach dem Ende des zweiten Weltkrieges in einer etwas anders gezeichneten Hölle, aus der sie nicht wieder herausgekommen sind. So konstatiert er, philosophisch auf dem Boden seiner der Arendtschen ähnlichen Kritik jeglicher Geschichtsphilosophie, und insbesondere des *prophetischen Marxismus*<sup>40</sup> zugleich aber der geschichtlichen Entwicklung, aus der heraus wir geworden sind:

*Der heutige Mensch hat seine Geschichte gewählt, und er konnte und sollte sich nicht von ihr abwenden. Aber statt sie sich untertän zu machen,*

---

*bote steht, allein gegen das ganze Gewicht des Universums kämpfen muss, das gleichgültig bleibt gegen ihre Hoffnungen und Ängste.*

<sup>39</sup> Vom Leben und nicht von Ideen, also von einer geschichtsphilosophisch verdichteten Theorie veranlasst – war er vom Spätsommer 1935 bis zu seinem Parteiausschluss 1937 Mitglied der KPF und am Aufbau von deren Parteiorganisation in Algerien beteiligt. Sein Ausschluss erfolgte aufgrund seiner Kritik an der mit Rücksicht auf die Volksfrontregierung in Frankreich von der KPF beschlossenen Einstellung jeglicher antikolonialistischer Propaganda in Algerien. Nach Erscheinen von *der Mensch in der Revolte*, von Jean Paul Sartre polemisch kritisiert, wurde er von der KPF und der durch sie geprägten politische Linken in Frankreich ausgegrenzt.

<sup>40</sup> Wegen der aus meiner Sicht erheblichen Nähe des Denkens von Arendt und Camus habe ich dies unter demokratietheoretischen Aspekten in meiner jüngsten Buchveröffentlichung im, engsten Zusammenhang behandelt (Martens 2020, 88-116).

*lässt er sich Tag für Tag mehr in die Knechtschaft drängen. Hier verrät er Prometheus, diesen Sohn ‚mit dem kühnen Gedanken und dem leichten Herzen‘. Hier kehrt er zurück zum menschlichen Elend, daraus Prometheus ihn retten wollte. „Sie sahen, ohne zu sehen, sie hörten, ohne zu hören, den Gestalten des Traumes gleich... (a. a. O. 49).*

Das Fortschrittsdenken, ja der Fortschrittsmythos, ist, wie Camus (2016, 253) in *Der Mensch in der Revolte* schreibt *bürgerlichen Ursprungs*. Und ihn verwundert nicht, dass Marx *in seiner Doktrin die gültigste kritische Methode mit dem anfechtbarsten utopischen Messianismus vermischte*. (a. a. O. 246f). Der *prophetische Marxismus* entsteht also auf dem Boden der naturwissenschaftlich fundierten Fortschrittsmythen des bürgerlichen 19. Jahrhunderts. Daraus folgt für ihn die Frage, was von den aus dem Marxschen Denken hervorgegangenen Marxismen bleibt, wenn man deren zu tiefst begründete existenzialistische Kritik wirklich ernst nimmt. Für Camus ist und bleibt *der Mensch* – wie die meisten Philosophen spricht er von uns in Form dieser Abstraktion - an die natürlichen Voraussetzungen/Bedingungen seiner Existenz gebunden. Und für ihn gilt: *Der Mensch ist das einzige Geschöpf, das sich weigert zu sein, was es ist* (a. a. O. 23) *Um zu sein, müsse der Mensch revoltieren* (a. a. O. 38) – im Namen eines zunächst *noch ungeklärten Wertes, von dem (er) jedoch zum mindesten fühlt, dass er ihm und allen anderen Menschen gemeinsam ist* (a. a. O. 39) Und so wüchsen aus einer Bewegung der Revolte eine Bewusstwerdung und Solidarität.: *Doch auch bei seiner größten Anstrengung könne der Mensch sich nur vornehmen, den Schmerz der Welt mengenmäßig zu vermindern. Aber Leiden und Ungerechtigkeit werden bleiben und, wie begrenzt auch immer, nie aufhören, der Skandal zu sein. Was so bleibt, das ist die Kunst, deren Schöpfung die Forderung nach Einheit und Zurückweisung der Welt ist, die die Welt um dessentwillen zurückweist, was ihr fehlt, und im Namen dessen, was sie manchmal ist* (a. a. O., 331). Diesseits der Kunst haben wir mit Camus (2011) dann die Möglichkeit, uns *Sisyphos als glücklichen Menschen vorzustellen*.

*Michel Foucault* hat über sein breit rezipiertes Werk gesagt, seine Bücher seien allenfalls *philosophische Bruchstücke in historischen Werkstätten* (Ewald u.a. 1987, 48). Man könnte sagen, dass seine Arbeiten zum *Zusammenhang von Subjektivierung. Wahrheit und Macht*<sup>41</sup> der geschichtlichen Offenheit seines Gegenstandes entsprechend auf jeden Anspruch einer auf Geschlossenheit zielenden Theorie verzichten. Es geht ihm als Philosoph und Wissenschaftler letztlich um die Frage, wie wir uns ohne hinreichende Vorstellung, geschweige denn eine nur vermeintliche Gewissheit des Entwurfs eines werdenden Ganzen zu jeweiligen Herausforderungen unseres Lebens und unserer Zeit verhalten können. Dies und das gesellschaftspoliti-

---

<sup>41</sup> Siehe unter diesem Titel meine Auseinandersetzung mit seinem Denken (Martens 2020, 147 - 176) sowie zu meiner Kritik des Urteils von Habermas, der in einer der frühen Rezeption seines Werks in Deutschland von einer *vernunftkritischen Destruierung der Humanwissenschaften* spricht, a. a. O. 193- 199.

sche Engagement als *spezifischer Intellektueller*<sup>42</sup> sind dazu verschiedene Möglichkeiten. Für ihn geht es als Wissenschaftler und Philosoph darum - anknüpfend an seine scharfen Analysen von Herrschaftsverhältnissen angesichts einer *neuen Ordnung der Dinge*, die seit dem Beginn des demokratischen Projekts der Moderne den weiteren *Prozess der Zivilisation* geprägt haben – daran zu arbeiten, *durch die historische Analyse das, was als wahr gilt, in seiner Selbstverständlichkeit aufzubrechen, um den Menschen zu Befreien und ihn zu ermutigen, sich zu einer ‚Denkweise‘ vorzuwagen, die bisher unserer Kultur unbekannt ist* (Foucault 1971, 408). Und das ist dann wiederum ein Denken, das, ähnlich wie das von Camus, fest in einer großen epikureischen philosophischen Tradition steht.

*Denis Diderot* hat zweihundert Jahre zuvor in eben dieser Tradition daran gearbeitet, *ein klarsichtiges und gelassenes Erkennen unseres Platzes in der Natur als hochintelligente, emphatisch veranlagte Primaten*“ zu gewinnen, wie Pierre Lepape (1994, 18) in seiner Biographie schreibt. An der Spitze der *Philosophenfraktion* der Französischen Aufklärer agiert er als skeptischer, gleichwohl aber entschlossener intellektueller Gegner der spätabsolutistischen Herrschaftsverhältnisse in Frankreich. Philipp Blom (2010) spricht in Bezug auf deren Denken – bei Diderot einem monistisch-naturalistischen Denken, das über den sogenannten mechanischen Materialismus seiner Zeit deutlich hinaus ist, so Alexander Becker (2013) - zu Recht von einer *vergessenen Aufklärung*. Es ist ein epikureisches Denken, vor der eher anthropozentrisch fokussierten klassischen deutschen Philosophie, die zu der Geschichtsphilosophie Hegels geführt hat.

Diderot betont, fast Kantisch, dass *nicht jede Wirkung* (,,,) *durch äußere Ursachen hervorgerufen werden könne*. Vielmehr müsse man *unbedingt anerkennen, dass jede Handlung einen Anfang hat*. Es bestehe also *ein Vermögen zu Handeln unabhängig von einer vorausgegangenen Handlung*, und dieses Vermögen liege *wirklich im Menschen* (Diderot 1961/84, 311). Korrespondierend zu der damit verknüpften Freiheitsvorstellung ist er ein entschlossener Kritiker der bestehenden gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse. Aber den gesellschaftlichen Zustand einer herrschaftsfreien Gesellschaft hat der Epikureer Diderot um 1770 herum als das *Paradox eines verteufelt ideal(en) Zustands* beschrieben:

*Soll ich Ihnen ein schönes Paradox aufweisen? Ich bin überzeugt, dass wahres Glück für die Menschen nur in einer Gesellschaft besteht, in der es weder einen König noch eine Obrigkeit, weder Priester noch Gesetze, weder Dein noch mein, weder Besitz noch Vermögen, weder Laster noch Tugend gibt; und dieser Zustand ist verteufelt Ideal.*<sup>43</sup>

Dass ‚Elend der Welt‘ seiner Zeit deutlich vor Augen – und zugleich dieses *Paradox* erkennend, dass der *Zustand* einer herrschaftsfreien Gesellschaft *verteufelt ideal* ist,

<sup>42</sup> Sein *spezifischer Intellektueller* (Foucault 1977) ist damit ein Gegenbegriff zu Antonio Gramscis Konzept des *organischen Intellektuellen* und dessen so gefasster engster Verbindung mit einem kollektiven revolutionären Subjekt.

<sup>43</sup> Zitiert nach Roland Desné, 1963, 87.

*bricht Diderot doch weiter Lanzen für die Menschheit*, wie er in einem Brief an Sophie Volland vom 6. 11. 1760 schreibt (Diderot 1984). Er weiß nur zu gut, dass diese Welt *das Haus des starken* ist und beurteilt die Aussichten auf Veränderung nüchtern und skeptisch. In einem Brief aus dem Jahr 1771 schreibt er: *Es ist meiner Überzeugung nach tausendmal leichter, dass ein aufgeklärtes Volk in Barbarei zurückkehrt, als dass ein barbarisches Volk auch nur einen Schritt auf die Zivilisation hin tut*<sup>44</sup> In seiner Erzählung *Rameaus Neffe* lässt er den, als Widerpart seines eigenen Philosophen-Ichs als Sprecher einer geldhörigen Gesellschaft auftreten. Und in dieser Perspektive kritisiert er das bürgerliche Holland nach seiner Rückreise aus St. Petersburg in aller Schärfe, wenn er schreibt: *Der Kaufmann ist ein schlechter Patriot. Er lässt seine Mitbürger hungers sterben, um einen Sou mehr zu verdienen*. Und solche Kritik versteht sich vor dem Hintergrund der Definition, die sein engster Mitarbeiter, der Chavalier de Jancourt in der Enzyklopädie unter dem Stichwort *Patriotismus* formuliert hat. Sie lautet: *Der wahre Patriotismus gründet auf der Anerkennung der Menschenrechte gegenüber allen Völkern der Welt*.<sup>45</sup> Man sieht angesichts des heutigen Umgangs mit den Flüchtlingsströmen und –Krisen unserer Zeit, dass wir noch nicht allzu weit vorangekommen sind.

*Hans Magnus Enzensberger* schätzt den großen Aufklärer und Enzyklopädisten Diderot bekanntlich sehr.<sup>46</sup> Auf seine Kritik der heutigen naturwissenschaftlichen Leitwissenschaften in *Elxiere der Wissenschaft* bin ich schon eingegangen. Er äußert sich in diesem Buch aber auch in gesellschaftswissenschaftlicher Perspektive – u.a. mit der bissigen Bemerkung, es schein *nach wie vor (...) zu gelten, dass es Jahrzehnte dauert, bis im Betrieb der Gesellschaftswissenschaften der Groschen fällt* (a. a. O. 69.). Aber er wagt sich dann mit seinem *Blätterteigmodell der Zeit* (a. a. O. 227-246) an *eine Meditation über den Anachronismus* einer Art chronologischer Zeitvorstellung in Bezug auf soziale Entwicklungen. Dagegen skizziert er ein Modell, mit *Schichten und Falten (...) einer irritierenden Topologie* und stellt dann fest (a. a. O. 237):

*Auch da sind wir nicht in der Lage, aus einer linear gedachten Vergangenheit auf die Zukunft zu schließen. Wir wissen aus Erfahrung, dass wir die Folgen unserer Handlungen, über den nächsten Schritt hinaus, nicht kennen. Die Extrapolation versagt. Die Futurologie liest aus dem Kaffeesatz. Längerfristige Konjunktur- und Börsenprognosen blamieren sich ebenso regelmäßig wie die Orakelsprüche der Politiker.*

Kausalität sei bei dem von ihm vorgeschlagenen Modell keineswegs außer Kraft gesetzt. Auch das Unvorhersehbare sei determiniert, aber wir verfügten *aus prinzipiellen Gründen nie über eine vollständige Kenntnis sämtlicher Prämissen* (ebd.). Doch sei in diesem dynamischen Prozess, nicht von einer *Wiederkehr des Gleichen* auszugehen, sondern von immer neuen Wechselwirkungen, *die jedes Mal etwas Neues*

---

<sup>44</sup> Diderot 1984, Brief an die Fürstin Daschkova vom 03. 04. 1771.

<sup>45</sup> Ebenfalls zitiert nach Desné 1963, 73 und 76.

<sup>46</sup> Siehe Enzensberger 1994

hervorbrächten. Nicht nur sei *die Zukunft unvorhersehbar*. Vielmehr verwandle sich auch die Vergangenheit fortwährend vor den Augen eines Beobachters, dem der Überblick über das Gesamtsystem fehle. Und im Übrigen sei vor dem, Hintergrund der Milliarden Jahre biologischer Evolution gegen den Machbarkeitswahn der *Advenisten der Technik* zu bedenken, dass *das jeweils Neue (...) nur als dünne Oberflächenschicht auf einer undurchsichtigen Tiefsee von latenten Möglichkeiten* schwimme (a. a. O. 251). Was Enzensberger in diesem Zusammenhang wichtig ist, sind zwei Schlussfolgerungen: *Der Pessimismus (der Apokalyptiker) ist ebenso gradlinig und phantasielos wie der Optimismus, der die Fraktion des unaufhaltsamen Fortschritts auszeichne* (a. a. O. 240).

Unübersehbar ist die kritische Absetzung von allen Traditionslinien marxistischen oder hegelmарxistischen Denkens – und diese ist zweifellos begründet, und für den früheren Herausgeber der Kursbücher der 1960er und frühen 1970er Jahre nur allzu gut nachvollziehbar; Auch Diderots Gedanke, dass die Passion immer vorangehe, ist bei Enzensbergers Überlegungen im Spiel. Doch er scheint mir von der systemtheoretischen Alternative allzu sehr beeindruckt. Es gibt immer noch ernst zu nehmende soziologische Analysen, die – unbeschadet unbestreitbarer Erkenntnisgrenzen – die Gewordenheit geschichtlicher Verhältnisse in einem Prozess, der zu uns heutigen hin führt, kenntlich machen und die damit zu einem Handeln herausfordern kann, bei dem wir das Vertrauen in die autopoietischen Prozesse zu Recht in Zweifel ziehen dürfen. Wenn die Geschichtsphilosophie zu verabschieden ist, heißt das ja nicht, dass die – in jeder Epoche neu zu bewertende - Geschichte mit ihren Resultaten als eine nur chaotische, subjektiv vielfältig interpretierbare, Ansammlung von Ereignispunkten angesehen werden könnte. Sie bleibt wissenschaftlicher Analyse zugänglich, und von deren Ergebnissen her lassen sich auch im Angesicht einer prinzipiell offenen Zukunft Entscheidungen zum handelnden Eingreifen sehr wohl begründen – aber es geht um Entscheidungen, die immer riskant sind<sup>47</sup>, um das Überzeugen anderer und um (Zusammen)Handeln, nicht um quasi gesetzmäßige Prozesslogiken.

Enzensbergers Agnostizismus gegenüber pessimistischen oder optimistischen linearen Zukunftsszenarien ist höchst nachvollziehbar - zumal bei jemanden, der sich nach Jahrzehnten intellektuellen Engagements mit fortschreitenden Alter eher als Dichter zu dieser Welt verhält, so wie Goethe nach einem Wort Nietzsches eher *Weltreisender als Weltveränderer* gewesen ist. Unverkennbar ist allerdings eine gewisse Ratlosigkeit am Schluss. Die formulierte Handlungsmaxime ähnelt stark derje-

---

<sup>47</sup> In den Worten Camus': *Die Geschichte könnte als Ganzes nur in den Augen eines außerhalb ihrer und der Welt stehenden Betrachters erscheinen. (...) Jedes geschichtliche Unternehmen kann deshalb nur ein mehr oder weniger vernünftiges und begründetes Abenteuer sein. Zuerst jedoch ein Wagnis. Als solches kann es keinen unerbittlichen und absoluten Standpunkt rechtfertigen* (Camus 2016, 378)..

nigen, die Rüdiger Safranski (1999) etwa drei Jahre zuvor im Anschluss an die Systemtheorie formuliert hat.<sup>48</sup>

Ich breche mein philosophisches Nach-Denken an dieser Stelle ab – und komme auf meine Frage zurück, wie es denn nun um unsere Aussichten auf einen wirklichen sozialen Fortschritt steht. Sein Zustandekommen ist, wie Arendt zutreffend für alles Neue formuliert hat – und dies in engster Übereinstimmung schon mit Denis Diderot ganz zu Beginn der europäischen Aufklärung –der unwahrscheinliche Fall. Und wie weit auch immer er möglicherweise gelingen wird, bei allem für uns denkbaren Fortschritt wird gelten: *Die Leiden und Ungerechtigkeit werden bleiben und, wie begrenzt auch immer, nie aufhören, der Skandal zu sein.* Wir werden unser (Zusammen)Leben also stets in der Revolte dagegen gestalten müssen. Wir haben mithin viele gute Gründe zur Skepsis.

Die evolutionäre Mitgift aus unserer langen vormenschlichen Evolution, die schließlich uns, den homo sapiens hervorgebracht hat, setzt der Weisheit, die wir uns mit dieser Namensgebung bescheinigen, offenkundig Grenzen. Unsere Intelligenz ist fraglos beachtlich, aber Intelligenz ist, wie der Philosoph Plessner zu Recht festgestellt hat, eine biologische Kategorie. Die Verhaltensforschung nach ihm liefert dafür immer neue Beweise. Viele unserer Mitgeschöpfe weisen eine bemerkenswerte Intelligenz auf. Immerhin mögen wir uns darauf berufen, dass wir allein Vernunftbegabt sind, urteilsfähig und begabt zu wirklicher Empathie, die wir hoch entwickelten Tieren allenfalls in schwachen Ansätzen zugestehen. Schön und gut. Wir sollten aber nicht verkennen, dass auch bei uns Menschen die Leidenschaften immer mit im Spiel sind. *Die Passion geht immer voran*, hat der radikale Französische Aufklärer Diderot dazu gesagt – und unserer Vernunftfähigkeit dann gleichwohl die Chance eingeräumt, unsere Leidenschaften in menschengemäße Bahnen zu lenken. Das unterscheidet sein Denken von der Willensphilosophie eines Arthur Schopenhauer und auch von der dionysisch-rauschhaften Philosophie eines Friedrich Nietzsche. Es begründet vielmehr seine Nähe zu Arendt, die mit Kant *auf der geistigen Autonomie der Menschen und ihrer Fähigkeit besteht, sich unabhängig davon zu machen, wie die Dinge nun einmal sind oder geworden sind* (Arendt 1979, 212)..

Dass die Gründe zur Skepsis heute wachsen, hat seine Ursache ja vor allem darin, dass uns das in der Philosophie Nietzsches so gedachte ‚Ungeheure‘ einer von uns

---

<sup>48</sup> Es heißt dort zunächst: *Nachdem die Säkularisierung die Gnade Gottes hat verblässen lassen, hängen wir vielleicht jetzt von der Gnade dieser autopoietischen Systeme ab. Aber vielleicht ist der Unterschied dieser beiden Arten der gläubigen Zuversicht gar nicht so groß.* Uns nachdem er dann betont hat, dass sich die Situation für die Freiheit des (einzelnen H. M.) Menschen *nicht so gravierend geändert* hat, schließt Safranski ähnlich wie Enzensberger dies mit seinem Bild des Seglers getan hat, der gegen den Wind segelt: *Ob wir wollen oder nicht, wir handeln und nehmen dabei unsere riskante Freiheit in Anspruch. Dabei wird man auf Zuversicht kaum verzichten können. In prekären Situationen, sagt Kant einmal, gibt es eine Art Pflicht zur Zuversicht. Sie ist der kleine Lichtkegel inmitten der Dunkelheit aus der man kommt und in die man geht. Eingedenk des Bösen, das man tun, und das einem ange-tan werden kann, kann man immerhin versuchen, so zu handeln, als ob ein Gott oder unsere eigene Natur es gut mit uns gemeint haben* (Safranski 1999. 330).



Menschen letztlich nicht beherrsch- und gestaltbaren Welt als ein bedrohliches Anwachsen multipler Krisenentwicklungen entgegentritt. Einer wachsenden Zahl von Menschen, jedenfalls in den sogenannten fortgeschrittenen westlichen Gesellschaften - und den großen Zivilisationen und Schwellenländern, die ihnen auf ihrem Weg des wissenschaftlich-technischen Fortschritts in einem global entfesselten, richtiggehenden Wirtschaftskrieg nachfolgen – dämmert ja, dass wenn nicht sie, so jedenfalls ihre Kinder es mit den Folgen einer wirkliche Klimakatastrophe zu tun bekommen könnten, die menschengemacht ist. Das vertrackte aber ist, dass ein wirksamer und unseren menschlichen Möglichkeiten gemäßer gestaltender Eingriff gegen solches, mögliche Ergebnis eines *als Ganzes ungeplanten* Zivilisationsprozesses, so Norbert Elias in seinem Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation (1980, 313), nur denkbar ist, wenn wir Menschen uns in unserem (politischen) Zusammenhandeln wenigstens näherungsweise zu so etwas wie einem eminenten ‚Wir‘ entwickeln könnten – also zu einem geteilten Bewusstsein unserer Selbst als Gattungswesen, die in ihrer Existenz an ein Zusammenleben auf diesem Planeten gebunden sind. Der aber kann dafür nur endliche Ressourcen zur Verfügung stellen, und auf ihm sind wir als Naturwesen, die wir eben auch sind, auf so etwas wie ein *gemeinsames Gleiten* mit unseren Mitgeschöpfen auf diesem Planeten verwiesen. Die vielfältigen Vernetzungen mit den evolutionären Naturprozessen des Lebens auf diesem Planeten, von denen wir ein Teil sind, und aus denen unsere spezifische soziale Evolution gleichsam erwachsen ist, verändern wir derzeitig vielfältig und zunehmend krisenhaft, ohne sie schon hinreichend zu durchschauen. Machen wir uns das bewusst, wird eine Entschleunigung und eine andere Form der Steuerung einer derzeit noch eher zunehmend entfesselten Prozessdynamik zwingend.

### 3. Was bleibt nach den enttäuschten Hoffnungen des Marxismus?

Vorstellungen eines sozialen Fortschritts, die in geschichtsphilosophische Konzepte eingebettet gewesen sind, kann man mit vielen guten Gründen als erledigt ansehen. Ich würde dazu neigen, dem *weltgeschichtlich (...) wesentlichen Unterschied* zwischen Hegel und Marx zuzustimmen, den Arendt 1951 in ihrem Denktagebuch festgehalten hat: Er liege darin, so hat sie geschrieben (Arendt 2002, 72),

*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 Sprungbrett verstand.*

Die Zufriedenheit des preußischen Professors Hegel *mit den gegenwärtig bestehenden Zuständen* bezeichnet sie dann als *empörend* – und insofern sie die Gegenwart *notwendigerweise als das Ende der Geschichte begreifen musste*, auch schon als eine Diskreditierung seiner weltgeschichtlichen Betrachtung. Marxens Projektion auf die Zukunft als *Flucht aus der Logik in die Geschichte* (a. a. O.94) nennt sie hinge-

gen katastrophal, weil damit aus ihrer Sicht die fehlenden Freiheits- und Politikbegriffe in dessen Denken verknüpft sind.<sup>49</sup>

Sozial sieht man sich so einer immer offenen Entwicklung gegenüber. Vorstellungen eines, wie auch immer aus einer inneren Logik heraus gestützten sozialen Fortschritts werden fragwürdig. Die Vorstellungen eines stetigen wissenschaftlich-technischen Fortschritts sind hingegen weiter lebendig. Zukunftsvisionen prägen weiterhin das Denken der Zeit. Doch ein so anerkannter Technikexperte wie Stanislaw Lem hat zur Jahrtausendwende gemeint, dass *alle Niederlagen einer Futurologie bekannt sind, die versucht hat, über eine Verallgemeinerung hinauszugehen*. Und er hat seine *Prognosen für die Zukunft der Menschheit zu Beginn des 3. Jahrtausends der Zeitrechnung* – zum wissenschaftlich-technischen Fortschritt, und hier fokussiert auf die Themen Biotechnologie und künstliche Intelligenz - unter die Überschrift gestellt: *Jeder Fortschritt enthüllt unsere Ignoranz*. Zugleich gilt, dass auch bei solcher wissenschaftlich-technischen Fokussierung, das Soziale gleichsam *durch die Hintertür (...) stets wieder ins Spiel kommt*.<sup>50</sup> Die Frage ist dann nur wie.

Für mich ist diese Frage insbesondere dort von großem Interesse, wo Sozialwissenschaftler\*innen in Anknüpfung an die ökonomischen Durchbrüche, die nach meiner Überzeugung mit den wissenschaftlichen Analysen von Karl Marx verknüpft sind, weitergearbeitet und gedacht haben – polit-ökonomisch wissenschaftlich sozusagen mit und philosophisch gegen ihn. Hier lohnt es sich, bei dem Weltsystemanalytiker Immanuel Wallerstein anzusetzen.<sup>51</sup> Bei ihm, sicherlich einem der intellektuell herausragenden Köpfe unter den Globalisierungskritikern der letzten Jahrzehnte, sind zwei Aspekte bemerkenswert. Das ist zum einen der Umstand, dass es ihm wichtig gewesen ist, als Weltsystemanalytiker und nicht –Theoretiker zu gelten. Das verweist auf eine ähnlich skeptische Sicht gegenüber Gesellschaftstheorien, die aus innerer Folgerichtigkeit auf Geschlossenheit zulaufen, wie ich sie weiter vorne am Beispiel von Michel Foucault schon hervorgehoben habe – dort im Hinblick auf philosophische Systeme. Zum anderen ist mir wichtig, dass Wallerstein nicht nur als Ökonom

---

<sup>49</sup> Arendt selbst hat ihre systematische Auseinandersetzung mit dem Werk Marxens, die sie als Versuch einer Ehrenrettung begonnen hat, abgebrochen (vgl. Kohn 2011). Im Blick auf den Marxschen Freiheitsbegriff wirft die jüngste Analyse von Urs Marti-Brander (2018) zur *Freiheit des Karl Marx*, die diesen als *Aufklärer im bürgerlichen Zeitalter* interpretiert, gegen Arendts Urteil zumindest neue Fragen auf. Zum Politikbegriff bei Marx siehe die Analyse von Jacques Rancière (2002).

<sup>50</sup> So Steinmüller/Steinmüller (1999,179 Im Prolog zu den von ihnen ausgebreiteten *Zukunftsvisionen*. Folgerichtig finden sich auch bei Lem Randbemerkungen dazu, dass *Flüge in den Kosmos uns Erdengeschöpfen (...) erwiesenermaßen nicht dienlich* sind, sich aber weiterhin größte Anstrengungen darauf richten werden, immerhin den Mars zu erreichen, während *die völlige Abschaffung der Armut in großen Teilen der Erde warten wird*. Aber Lem ist philosophisch Schopenhauerianer und sieht uns eher *in der Höhle der Zivilisation* (Lem 1984, Martens 2020d). Sozialer Fortschritt ist sein Thema nicht.

<sup>51</sup> Ich greife dazu auf eine Argumentation zurück, die ich in meinem Buch zur Refeudalisierung der Politik (Martens 2016a, 68-101) dargelegt habe. Siehe dazu auch Martens 2016b.

sondern als Sozialwissenschaftler in einem wirklich umfassenden Sinne als ausgewiesen angesehen werden muss. Immerhin hat er den Vorsitz der prominent besetzten Gulbenkian-Kommission innegehabt, die sich an eine vergleichenden Analyse der Herausbildung der Sozialwissenschaften seit dem 19. Jahrhundert in den USA, Großbritannien, Frankreich, Deutschland und den Niederlanden gemacht hat. Er ist also multidisziplinär ausgewiesen - und die Kommission hat im Ergebnis ihrer Arbeit für nicht weniger als eine *Neustrukturierung der Sozialwissenschaften* plädiert.<sup>52</sup>

Wallerstein holt bei seinen Analysen historisch weit aus. Das *moderne Weltsystem* hat für ihn eine ca. 500-jährige Geschichte. Die Französische Revolution ist darin aus seiner Sicht das einschneidende Ereignis, weil es die *Struktur des modernen Welt-systems verändert* hat (Wallerstein 2014, 601). Man könnte auch, mit Foucault sagen, *die Ordnung der Dinge* habe sich um sie herum grundlegend verändert - im Sinne einer neuen Denkweise im Hinblick auf *das Wissen von den Lebewesen, das Wissen von den Gesetzen der Sprache und das Wissen der ökonomischen Fakten*.<sup>53</sup> Zunächst von der Französischen Revolution ausgehend gelangt Wallerstein über das Revolutionsjahr 1848 und dann weiter – wobei er die proletarischen Revolutionen, in den Bewegungen 1918 kulminierend, ziemlich übergeht (!) - über 1968 in die Gegenwart.

Er unterscheidet, historisch, nun wieder bis zu den Anfängen des modernen Weltsystems zurückgehend, drei große *hegemoniale Zyklen*. In ihnen waren die Vereinigten Niederlande um die Mitte des 17., das Vereinigte Königreich um die Mitte des 19. und die USA um die Mitte des 20. Jahrhundert jeweils die hegemoniale Macht (Wallerstein 2010, 3). Die Hochphase ihrer Hegemonie habe jeweils 25-50 Jahre ange dauert. Ein *dreißigjähriger Krieg* sei jeweils vorausgegangen, und, aus ihm heraus gestärkt, habe Hegemonie immer auf ökonomischen Vorteilen basiert. Den Niedergang der US-amerikanischen Hegemonie - schon 2004 erscheint in Deutschland sein Buch über den *Absturz oder Sinkflug des Adlers* - behandelt er im Anschluss an diesen weit ausholenden Rückblick besonders ausführlich.

Weiter unterscheidet er miteinander konkurrierende dominante politische Strömungen, die sich in der Form, in der er sie skizziert, nach 1848 ausgeprägt haben. Das sind (1) ein aufgeklärter Konservatismus (prototypisch im vereinigten Königreich), (2) ein zentristischer Liberalismus und (3) die Radikalen (unter denen die *vertikal angelegten* Strömungen, 1848 und in der Folge, entweder dem Proletariat oder dem Nationalstaat die entscheidende Rolle für umstürzende Veränderungen zuwiesen. Andere Bewegungen, wie die Frauenbewegung oder minoritäre Bewegungen seien nachgeordnet geblieben. Für 1968, wie auch schon für 1848, spricht er von einer *Weltrevolution*, die die *Geokultur* verändert habe, auch wenn sie – ebenso wie die 120 Jahre

---

<sup>52</sup> Siehe dazu Wallerstein 1996. Für eine ein Jahr vor dem offiziellen Bericht erschiene Publikation hat er den pointierteren Titel *Die Sozialwissenschaften ‚kaputtdenken‘* gefordert (Wallerstein 1995)

<sup>53</sup> So der Klappentext von Foucaults Buch.

zuvor - mit einer Niederlage endete.<sup>54</sup> In dem eben schon erwähnten knappen Text von 2010 findet sich die folgende höchst bemerkenswerte Kennzeichnung der 1968er Bewegung. Sie ist dem Arendtschen Blick darauf durchaus verwandt:

*Die Weltrevolution von 1968 war ein enormer politischer Erfolg. Die Weltrevolution von 1968 war eine enorme politische Niederlage. Sie stieg wie auf wie Phönix, loderte tatsächlich sehr hell auf dem ganzen Globus und schien dann Mitte der 1970er Jahre fast überall ausgelöscht zu sein. Was ist durch dieses Buschfeuer erreicht worden? Eigentlich ganz schön viel. Der gemäßigte Liberalismus wurde von seiner Position als herrschendes Weltsystem verdrängt. Er war danach nur noch eine Alternative unter anderen. Und die Bewegungen der alten Linken konnten sich nicht länger als Motor irgendeiner Form von grundlegenden Veränderungen präsentieren. Aber der unmittelbare Triumphalismus der Revolutionäre von 1968, befreit von jeglicher Unterordnung unter den gemäßigten Liberalismus, erwies sich als oberflächlich und unhaltbar (Wallerstein 2010, 6f).*

Danach zeichnet er, in der Gegenwart angekommen, für die B-Phase des Kondratieffschen Zyklus, in der wir uns in seiner Sicht gegenwärtig befinden, die Entwicklung und Krise des neoliberalen Projekts in großen Linien nach. So kommt er über die Neo-Zapatistas, Seattle und Porto Alegre auf der einen und die Reorganisation der herrschenden Eliten über G7 und das World Economic Forum in Davos zu einer Konstellation, die er als *die Schlacht (...) zwischen dem Geist von Davos und dem Geist von Porto Alegre* bezeichnet.<sup>55</sup> Sie werde *mittelfristig*, also für die kommenden 20 bis 40 Jahre die Auseinandersetzungen kennzeichnen. Das wäre, in meinen Worten, eine Schlacht zwischen den Anhängern einer neoindividualistischen, elitären *Weltanschauung*<sup>56</sup>, wie sie unter den herrschenden Eliten dominiert, und

---

<sup>54</sup> Arrighi, Hopkins, Wallerstein (1989) argumentieren bereits, es habe nur zwei Weltrevolutionen gegeben. Eine fand 1848 statt. Die zweite fand 1968 statt. Beide scheiterten historisch. Beide transformierten die Welt. Auf dieser Linie bewegt sich Wallerstein auch hier. 1918 liegt aus seinem Blickwinkel wohl in der Zeit des letzten der dreißigjährigen Kriege und erfasst nur die europäische Großregion. Das gilt zwar auch für 1848, aber da ist Europa das Zentrum einer sich gerade herausbildenden imperialen Aufteilung der Welt. Und 1848 setzen sich – wie 120 Jahre später auch – mit der Niederlage der Revolutionen neue Formen der Legitimation und Absicherung von Herrschaft durch.

<sup>55</sup> Siehe Wallerstein 2010, 13f. *Die einen* (im Lager des Geistes von Porto Alegre H. M.) *erhoffen sich eine höchst dezentralisierte Welt, in der eine vernünftige langfristige Ressourcenverteilung dem ökonomischen Wachstum vorgezogen wird und in der Innovationen möglich sind, ohne ein abgeschottetes Expertentum zu schaffen.* (...Die anderen haben) *schon immer stärker auf eine Transformation von oben gesetzt, durch Kader und Spezialisten, die sich für aufgeklärter als die übrigen halten. Statt größerer Dezentralisierung streben sie ein noch stärker koordiniertes und integriertes Weltsystem an, eine formale Gleichheit ohne wirkliche Erneuerung und ohne die Geduld, einen tatsächlich universellen, aber vielfältigen Universalismus herauszubilden* (Wallerstein 2010, 14f).

<sup>56</sup> Es sei hier daran erinnert, dass die Mont Pèlerin Society 1947 als internationale Akademie und Weltanschauungsgemeinschaft gegründet wurde. Wallerstein (2010, 14) unterscheidet auf ihrer Seite zwischen einer radikal elitären Strömung, ganz im Geist des frühen Neoliberalismus der 1920er Jahre, und einer zweiten, die stark leistungsorientiert denkt und Herrschaft durch weniger repressive Formen aufrechtzuerhalten sucht.

einer entgegengesetzten Auffassung, die unterschiedliche kulturelle Lebensräume zu ihrer einander wechselseitig bereichernden Entfaltung kommen lassen will. Sie sieht, ganz in der Tradition der radikalen Französischen Aufklärung, die menschliche Lebenswelt wesentlich geprägt durch eine *geteilte Wir-Intentionalität* gesellschaftlicher Individuen (Tomasello 2009, Martens 2014b), die als einzige Lebewesen auf diesem Planeten zu wirklicher Kooperation und (politisch) zu Solidarität befähigt sind.<sup>57</sup> Es geht in dieser Schlacht, so Wallerstein weiter, um *die Suche (der herrschenden Eliten) nach einem neuen nicht-kapitalistischen System, das dessen schlimmsten Merkmale fortführt – Hierarchie, Ausbeutung, Polarisierung“ (...) oder einem System, „das relativ demokratisch und relativ egalitär ist* (620f, Hervorhebungen H. M.).

Interessant ist schließlich auch Wallersteins These, dass es heute auf eine Orientierung ankomme, die darauf ziele *die Pein zu minimieren*, was das System noch nicht verändere, aus der sich dann die Frontlinien für die mittelfristig zu entscheidende *Schlacht* ergäbe. Ferner auch die These, dass es nur relative Veränderungen geben werde, jedoch *niemals eine völlig eingeebnete Welt* (a. a. O. 621), in diesem Sinne aber immerhin *einen möglichen Fortschritt*. Drei Punkte sind mir hier besonders wichtig:

In Wallersteins Skizze spielt zum ersten das Denken der diversen Marxismen theoretisch keine herausgehobene Rolle. Damit meine ich: so sehr für Wallerstein ein an Marx anschließendes Verständnis der Herausbildung und Geschichte eines kapitalistischen Weltsystems und seiner ökonomischen Funktionsmechanismen kennzeichnend ist, in dem *die Kunst die Völker zu plündern, ohne sie zugleich zum Aufstand zu treiben* - so schon der französische Aufklärer Condorcet (1776) – bei der Etablierung der verschiedenen *hegemonialen Zyklen* ihre Rolle spielen, so wenig denkt er in hegelmарxistischer Tradition. Und ebenso wenig setzt er auf ein durch diesen historischen Prozess ‚an sich‘ konstituiertes historisches Subjekt.<sup>58</sup> Er kennt hier keinerlei Teleologie. Deziert wird das im Schlussabsatz des Aufsatzes von 2010 formuliert. Es heißt da: *Und schließlich dürfen wir uns in keiner Weise dem Gefühl hingeben, die Geschichte sei auf unserer Seite, die gute Gesellschaft werde so oder so kommen. Die Geschichte ist auf der Seite von niemandem* (a. a. O. 16).

Zum zweiten gewinnt für ihn, anders als in den seit 1918 zur Herrschaft gelangten marxistischen Strömungen, der mit der Französischen Revolution eingeleitete Epochenbruch im Zeichen einer *neuen Ordnung der Dinge* unter Betonung der demokratische Frage besonderes Gewicht. Die Französische Revolution wird also *politisch* als zentraler Einschnitt behauptet. Die Forderung nach Brüderlichkeit, besser

---

<sup>57</sup> Mit den Arbeiten des Hegelpreisträgers Tomasello, - der als Verhaltensforscher aus Sicht von Habermas *Bohrungen an der Quelle des Geistes* vorgenommen hat – habe ich mich an anderer Stelle intensiv beschäftigt (Martens 2014c). Sie haben mich seinerzeit stark interessiert, weil sie Anregungen bieten, in der Denkrichtung der Philosophischen Anthropologie weiterzudenken.

<sup>58</sup> Zu meiner in diesem Punkt an Alfred Schmidt (1977) angelehnten Interpretation der Position von Marx selbst vgl. Martens 2014c.

Geschwisterlichkeit der Menschen als zu Empathie begabten Wesen und die nach dem durchaus spannungsreichen Verhältnis ihrer Freiheit und Gleichheit ordnet sich der Demokratiefrage zu. Durchaus folgerichtig, spricht Wallerstein in diesem Zusammenhang von herrschenden Eliten und nicht von Klassen.<sup>59</sup> Während Dario Azzelini in seiner Analyse der neuen sozialen Protestbewegungen 2010/11 von der *Rückkehr der Klasse* spricht<sup>60</sup> ist Wallerstein hier in dem Umgang mit der *Nicht-Klasse* des Proletariats bei Marx – so Jacques Rancière zutreffend - vorsichtiger.

Und schließlich ist der Fortschrittsbegriff hervorzuheben, den Wallerstein benutzt. Wie oben skizziert stützt sich seine Argumentation ja auf die Analyse eines mehrhundertjährigen Prozesses der Herausbildung des heutigen Weltsystems. Aber sehr zurückhaltend spricht er in diesem Zusammenhang für unsere Gegenwart von einem *möglichen* Fortschritt“ in Gestalt *relativ* egalitärer und *relativ* demokratischer Verhältnisse. Seine Formulierungen verweisen damit auf all die Fragen – und die mehr oder weniger vorläufigen Antworten großer DenkerInnen auf sie -, die mich in den letzten Jahren zentral beschäftigt haben und auf die ich in Kapitel 2 dieses Essays von Neuem zurückgekommen bin.

Der Frage nach den Chancen des sozialen, aber auch des wissenschaftlich-technischen Fortschritts, die mich in diesem Essay beschäftigen, werden hier also zentral. Zwei Aspekte möchte ich an dieser Stelle noch einmal hervorheben.

Da ist einmal die Problemstellung des mit der Herausbildung dieses Weltsystems verknüpften zivilisatorischen Prozesses, den Norbert Elias gewissermaßen „von oben“ her betrachtet hat und zu der Foucault – beginnend mit der *neuen Ordnung der Dinge* seit der Zeit der französischen Revolution im Blick „von unten“ Prozesse und Mechanismen der Selbstunterwerfung der Beherrschten, aber auch Möglichkeiten ihrer Selbstbefreiung ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt hat.<sup>61</sup> In diesen Prozessen stecken wir offenkundig noch mitten drin, und Krisenphasen wie die gegenwärtige sind geeignet, uns zweierlei vor Augen zu führen: Das eine ist, dass uns hier in der linksnietzscheanischen Sicht eines Albert Camus in epikureischer Gelassenheit daran mitzuarbeiten, die elenden Verhältnisse wenigstens ein Stück weit zu verbessern, auch wenn uns nicht entgehen kann, dass die Decke unserer Zivilisation augenscheinlich sehr dünn ist. Oder in den Worten, die die Schriftstellerin Christa

---

<sup>59</sup> Von dieser Akzentsetzung Wallersteins ergibt sich eine unmittelbare Anknüpfung an demokratietheoretischen Fragen, wie sie seit längerem im Zentrum meiner Arbeiten stehen etwa in Auseinandersetzung mit dem Demokratieverständnis bei Helmuth Plessner und Hannah Arendt (Martens 2016, 120-149 ) oder in einigen meiner jüngsten Aufsätze und Essays (Martens 2021a u. b). Mit seiner vorrangigen Betonung der demokratischen Frage an Stelle der damit ja keinesfalls erledigten Eigentumsfrage sehe ich mich im Übrigen mit meinen eigenen Überlegungen zu *Arbeit und Demokratie* (Martens 2020) bestätigt.

<sup>60</sup> Azzelini (2014,508ff) lässt allerdings die Frage in der Schwebe, ob er die neu aufbrechenden sozialen Konflikte dann auch in marxistischer Tradition als Klassenkämpfe interpretiert und welchen Klassenbegriff er dazu heranziehen will.

<sup>61</sup> Siehe in Bezug auf Michel Foucaults Denken und meine Auseinandersetzung mit der frühen Habermasschen Kritik daran zuletzt Martens 2020,147-176 sowie 193—199.

Wolf dafür in ihrem letzten Roman *Stadt der Engel* oder *The Overcoat of Dr. Freud* gefunden hat:

*Die entscheidende Frage ist doch, wie dick und wie haltbar die Decke unserer Zivilisation ist. Wie viele vernichtete sinnlose, perspektivlose Existenzen sie tragen kann, bis sie an dieser oder jener Stelle reißt, dort, wo sie mit heißer Nadel genäht ist. Und was dann?*

Das andere ist die Perspektive, die der Philosoph und Wissenschaftler Foucault angesichts der Gefahr gezeichnet hat, dass wir von diesem Planeten verschwinden könnten, so wie ein in den Strand gezeichnetes menschliches Gesicht bei der nächsten Flut. Diese Möglichkeit ist real. Und mit fällt dann wieder nur ein Wort des philosophischen Literaten Albert Camus ein. Es ist der Satz, mit dem der letzte seiner Mittelmeer-Essays endet, veröffentlicht drei Jahre vor seinem frühen Tod (Camus 1957, 109). Er lautet: *Ich hatte immer das Gefühl, auf hohem Meer zu leben, bedroht, im Herzen eines königlichen Glücks*. Das bringt zunächst einmal sein linksnietzscheanisches Lebensgefühl prägnant zum Ausdruck – aber mehr denn je kennzeichnet es auch eine allgemeine Lage, in der wir uns alle sehen sollten. In Ihr stehen wir als Wissenschaftler und Intellektuelle in Foucaults, schon zitierten Worten vor der Herausforderung,

*durch historische Analyse das, was als wahr gilt, in seiner Selbstverständlichkeit aufzubrechen, um den Menschen zu befreien und ihn zu ermutigen, sich zu einer ‚Denkweise‘ vorzuwagen, die bisher unserer Kultur unbekannt ist* (Foucault 1971, 408).

Es geht, auch in seinen Worten, darum *nach anderen Spielregeln* zu suchen; und das führt weiter zu der Frage nach einem realistischen Bild unserer menschlichen Potentiale zur Herstellung egalitärer und demokratischer Verhältnisse, die die radikalen französischen Aufklärer als Herausforderung zu einem *klarsichtige(n) und gelassene(n) Erkennen unseres Platzes in der Natur als hochintelligente, emphatisch veranlagte Primaten* verstanden haben (Blom 2010, 18, Martens 2014b). Es ist eine Frage, an die in der Tradition der europäischen Aufklärung die Denkerinnen angeschlossen haben, an die ich im zweiten Kapitel dieses Essays erinnert habe. Neuere Ergebnisse anthropologischer Forschung oder die Einsichten von Psychologen (Gruen 2015) oder zum Prozess unserer Menschwerdung, etwa anhand der Entwicklung menschlicher Sprachfähigkeit (Tomasello 2011 und 2020) bieten hier reichlich neue Aufschlüsse zum weiterdenken.<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> Auf meinen Essay zu Tomasello und der jüngeren sozialwissenschaftlichen Diskussion zu seinen Arbeiten (Martens 2014c) habe ich schon verwiesen. Die von ihm selbst gezogene Summe seiner Arbeiten (Tomasello 2020) ist darin selbstverständlich noch nicht berücksichtigt. Sie führt jedoch nicht zu substantiellen Veränderungen der Debatte, auf die ich mich seinerzeit bezogen habe. Gruens jüngster Beitrag zur Diskussion um einen streitbaren Pazifismus weist enge Bezüge zu entsprechenden anthropologischen Grundpositionen auf, die alle an die Fragen des vergessenen Erbes (Blom 2010) der radikalen französischen Aufklärung nach dem Platz des Menschen als empathiefähigem, hochintelligentem Wesen in der

#### 4. Schlussbemerkungen

Es ist ein weiter Bogen, den ich in diesem Essay aufgespannt habe. Er hat bei den aktuellen Debatten um das möglicherweise schon bald unumgänglich heraufziehende Ende unseres Anthropozän begonnen. Er verweist auf die gar nicht so sehr viel älteren Befürchtung Hannah Arendts (1967, 314f), dass

*die Neuzeit, die mit einer so unerhörten und unerhört vielversprechenden Aktivierung aller menschlichen Vermögen und Tätigkeiten begonnen hat, schließlich in der tödlichsten, sterilsten Passivität enden werde, die die Geschichte je gekannt habe.*

Für sie hat sich diese Befürchtung mit dem *Sieg des animal laborans* verbunden. Wer in den 1960er Jahren neu an Traditionslinien marxistischen Denkens anzuknüpfen suchte, konnte das im Blick auf das mit Marx unterstellte emazipatorische Potenzial der lebendigen Arbeit nicht akzeptieren.<sup>63</sup> Doch jenseits der in ihrer Rigidität problematischen Unterscheidung von Arbeiten, Herstellen und Handeln bei Arendt<sup>64</sup> ist die *tödlichste, sterilste Passivität* schon auch ein ziemlich katastrophaler Ausgang des *unerhörten* Aufbruchs zu Beginn der Neuzeit. Nach gründlichem Durchdenken der Fortschrittsmythen jenes Weltbildes, in dem die modernen Naturwissenschaften die Religion beerbt und an die Stelle von deren transzendenter Ewigkeit das immer gleiche Hier und Jetzt eines sinnentleerten stetigen Wachstums gesetzt und eine Dynamik entfesselt haben, über die die Gegenwart ihren Angriff auf die übrige Zeit zu vollenden droht, wird man an Camus Bilder von der *zu Gestein erstarrt(en)* Stadt erinnert, in der *Menschen sich im Kreise drehen, (...) in der nichts den Geist anregt, wo selbst die Häßlichkeit anonym bleibt, wo die Vergangenheit ins Nichts zerfällt.*

Weist man die verschiedenen, irreleitenden geschichtsphilosophischen Konstruktionen nur einfach zurück<sup>65</sup>, denkt man nicht weiter, und immer wieder neu ansetzend

---

Natur anschließen. Sein Aufsatz endet mit den Worten: *Wenn wir Liebe als Fürsorgeverhalten mit Überlebensvorteil definieren, dann ist Liebe ein entscheidendes Merkmal unserer Evolution. Es ist unsere Aufgabe, diese Interaktion zu unterstützen. Nicht Profit, Eigenvorteil und Größe, sondern Empathie und Kooperation führen uns in eine Zivilisation, die menschlicher ist als die gegenwärtige* (Gruen 2015, 126).

<sup>63</sup> Schließlich weist industrielle Arbeit, wie schon Arendt selbst festgestellt hat, zunehmend Merkmale des Herstellens auf: Sie wird kooperativ bewältigt und ist bei größter öffentlicher Bedeutsamkeit Teil unserer gesellschaftlichen Praxis. Analytisch ist das politische Handeln - und die dafür erforderliche und dadurch geschulte Urteilskraft - sicherlich eine davon zu unterscheiden besondere Praxisform. Aber die öffentlich bedeutsamen Angelegenheiten gehen alle an und sollten in demokratischen Gesellschaften dem Handeln aller Wirtschaftsbürger\*innen zugänglich sein.

<sup>64</sup> Mit Sibylle de La Rosa (2014) kann man hier argumentieren, dass Arbeiten, Herstellen und Handeln bei Arendt als Formen von Praxis verstanden werden sollten, die sich in der Wirklichkeit überlappen und sich in historischer Perspektive erst zeitlich aufeinander folgend voll entfaltet haben.

<sup>65</sup> Oder in Arendts Worten gegen den *modernen Götzen, der da Geschichte heißt: Wir (leugnen) nicht die Bedeutung der Geschichte sondern nur ihr Letztes Wort auf ein Urteil* (Arendt 1993, 212).



über die Geschichtlichkeit nach, aus der heraus wir die geworden sind, die wir heute sind, sind die Folgen fatal. Doch solches Nach-Denken kann nur freies, philosophisches Denken sein. Gelegentlich kann man ihm auch hinter literarisch gestalteten Bildern vom *Elend der Welt* nachspüren. Aber unsere Geschichte, die sehr wohl innere Logiken hat, innerhalb derer wir immer wieder Gesellschaftliche Ordnungen als *imaginäre Institutionen* hervorgebracht haben - und vermutlich auch weiter hervorbringen werden, wenn auch, wie zu hoffen ist, mit wachsendem Realitätsgehalt -, ist zugleich Gegenstand sozialwissenschaftlicher Analyse. Vollzieht man die nicht, und verzichtet man zudem darauf, deren jeweilige philosophische Hintergrundannahmen sorgfältig zu durchdenken, endet man schlafwandlerisch in der herrschenden Gedankenlosigkeit einer Zeitlosen Ewigkeit im Hier und Jetzt.

Doch diese, unsere menschliche Lebenswelt und die (politischen) Ordnungen, die wir ihr gegeben haben, sind das grundlegende ‚*menschliche Kunstwerk*‘<sup>66</sup>, das immer unvollendet bleiben muss, an dem wir aber als menschliche Wesen im Prozess unserer Zivilisation (zusammen)arbeiten. Einige, die dazu begabt sind, spiegeln uns das dann in dem, was wir Kunst nennen, in einer Weise, die Camus als Steigerung des Absurden unserer Existenz bezeichnet, und der er sich selbst verschrieben hat. Das ist an dieser Stelle nicht weiter zu vertiefen.<sup>67</sup> Wenn aber mit Arendt (1979, 206) gilt, dass große Kunstwerke und deren *relative Dauerhaftigkeit über Jahrtausende hinweg* dem zu verdanken sind,

*dass sie auf dem schmalen, kaum erkennbaren Pfad von Nicht-Zeit geboren wurden, den das Denken ihrer Schöpfer zwischen einer unendlichen Vergangenheit und einer unendlichen Zukunft dadurch geschlagen hat, dass es die Vergangenheit und Zukunft als gerichtet, gewissermaßen gezielt auf sie selbst anerkannte – als ihre Vorgänger und Nachfolger, ihre Vergangenheit und ihre Zukunft -, wodurch sie eine Gegenwart für sich selbst schufen, eine Art zeitlose Zeit, in der Menschen zeitlose Werke schaffen können, um mit ihnen ihre eigene Endlichkeit zu transzendieren,*

dann gilt das in gewisser Weise auch für die von uns allen selbstgestaltete Welt, in der wir tag- täglich arbeiten und leben – die aber, anders als die Kunstwerke, von denen Arendt hier spricht, stets in Bewegung bleiben. Wir kommen also nicht umhin, uns immer wieder unserer Geschichte als einer auf uns hin gerichteten Vergangenheit neu zu vergewissern, wenn wir eine Zukunft haben wollen, die wir so, zumindest in Teilen, besser gestalten können. Das Neue mag da, nach allen Gesetzen der

---

<sup>66</sup> Arendt (1979, 435f) spricht von der *Kunst des Gründens* solcher Ordnungen, die unter anderem in der *Überwindung der mit jedem Anfang verbundenen Ratlosigkeit* liege; und sie zitiert in diesem Zusammenhang Cicero mit den Worten: *Nirgends kommen menschliche Fähigkeiten so nahe an die Wege der Götter heran, wie bei der Gründung neuer und der Erhaltung schon bestehender Gemeinwesen.*

<sup>67</sup> Zu Kunstverständnis des Linksnietscheaners Camus, zu dem er anderem in der *Überwindung der mit jedem Anfang verbundenen Ratlosigkeit* liege sich in seinen philosophischen Essays wiederholt ausführlich äußert, siehe Martens 2020e.

Wahrscheinlichkeit, immer der unwahrscheinliche Fall sein.<sup>68</sup> Aber es geschieht auch immer wieder. Das gilt, wie Arendt (1993, 32f) betont, vom Beginn der physikalischen Evolution an. Und folgerichtig rechnet sie deshalb auch für unsere soziale Evolution mit der Möglichkeit des *Wunders der Politik* (a. a. O. 35). Und mit ihr gilt dann jene Emphase des Beginnens, die sie in folgende Worte gefasst hat:

*Jede neue Generation, jedes neue Menschenwesen muss, indem ihm bewusst wird, dass es zwischen eine unendliche Vergangenheit und eine unendliche Zukunft gestellt ist, den Pfad des Denkens neu entdecken und ihn mühsam bahnen* (Arendt 1979, 206)..

Am Anfang aber des Zusammenhandelns, auf das Arendt hier politisch abzielt<sup>69</sup>, steht das innehalten und Nach-Denken. Dann aber kommt es darauf an, wie ich in meiner Argumentation zu zeigen versucht habe, angesichts des Endes unserer steril gewordenen Fortschrittsgläubigkeit, die ein Kind des bürgerlichen 19. Jahrhunderts ist, neue Leitbilder eines anderen, sozialen Fortschreitens zu finden, Leitbilder, die die Verhältnisse, und uns in ihnen, menschlicher machen könnten. Denn wieder einmal, und vielleicht zunehmend, geht es seit dem bürgerlichen 19. Jahrhundert, das auf den großen Aufbruch der europäischen Aufklärung gefolgt ist, in dem uns immer noch beherrschenden Denken gegenwärtig darum, die Natur herrschaftlich zu unterwerfen und unsere gesellschaftlichen Verhältnisse herrschaftlicher zu befestigen. Folgerichtig zielt der herrschende Wissenschaftsbetrieb in seinem Mainstream darauf ab, seine Gegenstände nicht besser zu erkennen oder zu vermessen, sondern im Hinblick auf die ‚Herrlichkeit‘ solcher Herrschaft aus ihnen etwas zu machen. Das nüchterne Urteil Arendts wird so unter dem Blickwinkel von Foucaults Analysen von immer mehr verfeinerter Herrschaftstechniken noch einmal verschärft. Zwingend gelangt man so zur Kritik der Fortschrittsmythen unserer Zeit, zu Enzensbergers *Elixieren der Wissenschaft*. Elixiere aber sind Zaubersprüche.

Geht man so auf die Anfänge unserer Moderne zurück, führt das zu der für manche sicherlich immer noch ernüchternden Erkenntnis, dass eben diese Fortschrittsmythen, die mit dem Aufstieg des Bürgertums im 19. Jahrhundert das Erbe der Religion angetreten haben, auch für die seinerzeit schärfste Kritik einer im Geist des Kapitalismus forcierten Industrialisierung folgenreich gewesen sind. Aus der wissenschaftlich wohlfundierten Analyse des Kapitalverhältnisses, das die seitherige gesellschaftliche Entwicklung prägt, ist schon früh ein *prophetischer Marxismus* geworden, eine Art messianischer Ideologie. Walter Benjamin hat in der Fortschrittsgläubigkeit der

---

<sup>68</sup> So werde deutlich, schreibt sie, *dass immer, wenn etwas Neues geschieht, es sich unerwartet, unberechenbar und letztlich kausal unerklärbar eben wie ein Wunder in den Zusammenhang berechenbarer Verläufe hineinereignet* (a. a. O. 32).

<sup>69</sup> Im Zusammenhang der Reflexionen, denen das voranstehende Zitat entnommen ist, geht es Arendt um das Nachdenken im inneren Dialog der Einzelnen, das aus sich heraus nie zum Zusammenhandeln der Vielen führen kann. Und da findet sich dann der Satz der Politikwissenschaftlerin, und nicht der Philosophin: *Mit anderen Worten, ich bin eindeutig denen beigetreten, die jetzt schon einige Zeit versuchen, die Metaphysik und Philosophie mit allen ihren Kategorien, wie wir sie seit den Anfängen in Griechenland bis auf den heutigen Tag kennen, zu demontieren* (a. a. O. 203).

Arbeiterbewegung deren größte Schwäche erkannt und Albert Camus hat ihren *prophetischen Marxismus* um die Mitte des 20. Jahrhunderts zutreffend und mit äußerster Schärfe kritisiert. Der allerdings ist schon bei Marx, dem bedeutendsten Schüler Hegels selbst angelegt, wenn er, in den Grundrissen (Marx 1939 u. 41, 387) nicht ohne Emphase von einer *absoluten Bewegung des Werdens* und dem *absolute(n) Herausarbeiten (der) schöpferischen Anlagen* des Menschen spricht. Und wenn heute Paul Mason, in Anknüpfung an das *Maschinenfragment* in den *Grundrisse* von einer *Transition*, nicht einer *Transformation* spricht, also von einem vorgezeichneten Übergang und nicht von einer aktiv herzustellenden anderen, nochmals neuen *Ordnung der Dinge* dann bleiben problematische geschichtsphilosophische Denkansätze unübersehbar.<sup>70</sup>

Ich bin in diesem Essay zu den Anfängen der europäischen Aufklärung zurückgegangen, zum Denken des radikalen französischen Aufklärers Denis Diderot, der als führender Kopf von deren Philosophenfraktion, und als monistischer Naturalist in epekureischer Tradition daran gearbeitet hat, *ein klarsichtiges und gelassenes Erkennen unseres Platzes in der Natur als hochintelligente, emphatisch veranlagte Primaten*“ zu gewinnen. Ich habe weiter betont, dass auch Karl Marx aus dieser epikureischen Tradition heraus, die für die radikale Französische Aufklärung prägend gewesen ist, gedacht hat – unbeschadet seiner *Flucht aus der Logik in die Geschichte*. Ich habe also meine Probleme nicht verschwiegen, die ich mit der nun auf die Zukunft hin zugespitzten Fortwirkung von Hegels Geschichtsphilosophie in den auf Marx folgenden Marxismen habe. Dagegen ich habe die Nähe Diderots zu dem anderen literarischen Philosophen bestätigt gefunden, von dem ich ein mir wichtiges Zitat an den Anfang dieses Essays gestellt habe. Beide, Diderot wie Camus, stehen jeglichem Fortschrittsglauben denkbar fern, aber sie sehen sich dem Kampf um Verbesserungen gegen das *Elend der Welt* als Intellektuelle zutiefst verpflichtet – und insbesondere Diderot weist darin den aufsteigenden modernen Wissenschaften einen wichtigen Platz zu. Einer Wissenschaft *vor* – und wie zu hoffen ist auch wieder einmal *nach* unserer Zeit der *Elexiere der Wissenschaft*, in der dann, um noch einmal Enzensberger zu zitieren, *auch eine Wissenschaft, die wir achten, und mit der wir leben können. wieder eine Chance haben* wird.

Phillip Blom hat in seiner Arbeit über die *Böse(n) Philosophen* ganz zu Recht geschrieben, dass Diderot und der Baron Henry d’Holbach ihre Schlacht um die Nachwelt verloren zu haben scheinen. *Sieger sehen anders aus*, heißt es gegen Ende seines Epilogs aber *die Ideen der radikalen Aufklärung sind augenscheinlich noch immer radikal, so lebendig wie am ersten Tag*, fährt er an gleicher Stelle fort. Und im Prolog zu seiner Untersuchung heißt es:

*Der Krieg, in dem sie kämpften, tobt noch immer, ein Krieg um die Träume unserer Zivilisation, die so viel großzügiger luizider und humaner sein könnte, als sie heute ist. Die Werke der radikalen Aufklärung sind dabei Inspiration und Warnung zugleich. Sie zeigen, wie viel wir für die Mensch-*

---

<sup>70</sup> Zu einer systematischen Kritik siehe Martens 2020, 10-16.

*lichkeit gewonnen und verwirklicht haben, aber auch wie weit der Weg noch ist und wie groß die Gefahr, diese Errungenschaften wieder zu verlieren – nicht nur an die Träume anderer, weniger humaner Gesellschaften, sondern auch an unsere eigene Faulheit, an Gleichgültigkeit und intellektuelle Wirrheit.*<sup>71</sup>

Diderot ist in diesem Sinne der Repräsentant eines Denkens, das gegen die fast schon Umkehrung des mit seinem Denken verknüpften hoffnungsvollen Aufbruchs, den Arendt gegen Ende von *Vita activa* als bedrohlich heraufziehend beschreibt, für uns Heutige wichtig bleibt, oder gerade wieder wichtig wird. Es ist ein Denken, das der *Dialektik der Aufklärung* bei Horkheimer/Adorno heftig widersprechen würde. Camus schließlich hat seine Revolte gewissermaßen als Pflichterfüllung gegenüber den Herausforderungen der Zeit - letztlich aus einem zutiefst nietzscheanischen Weltverständnis heraus begründet, welches er linksnietzscheanisch weitergetrieben hat – und er ist so in den 1930er Jahren, in seinen eigenen Worten, vom Leben und nicht von den Ideen zum Kommunismus der Zeit geführt worden und hat sich stets als Intellektueller politisch engagiert. Literarisch hat er seine Revolte gegen die herrschenden Verhältnisse immer wieder eindrucksvoll gestaltet. Foucault schließlich hat aus ähnlichen philosophischen Überlegungen heraus – und zugleich auf Grundlage seiner scharfen Analysen immer neuer filigraner Herrschaftstechniken angesichts einer *neuen Ordnung der Dinge*, die seit dem Beginn des demokratischen Projekts der Moderne den weiteren *Prozess der Zivilisation* geprägt haben – als Wissenschaftler, Philosoph und Intellektueller gerade über diese Analysen der Suche nach veränderten Spielregeln zuzuarbeiten versucht.

Heute stellt sich die große Frage danach, wie wir zu neuen *Leitbildern nach dem Ende des Fortschritts* gelangen können, von dem Ullrich sagt, dass der längst *kontaminiert* sei. Er fordert mit vollem Recht, was Camus als zentrales Thema in seinen Mittelmeeressays umtreibt und was er in ihnen grandios gestaltet,<sup>72</sup> nämlich einen *Abschied vom Produktionswahn und eine Rückkehr zum Leben*. Doch das Problem liegt in der neuen *Denkweise*, die Foucault fordert. Camus gestaltet in seinem Roman *die Pest* ein dahingelebten Leben, das seinen Lesern – nicht aber den Menschen in seiner von der Pest betroffenen Stadt - erst durch die Katastrophe der Pest in seiner Leere und Banalität kenntlich wird und so die Frage nach der *Ahnung von etwas anderem aufkommen lässt*. Was aber dieses Andere sein könnte, von dem man, wie er schreibt irgendwo anderen Orts eine Ahnung verspürt hat, ohne deshalb das Leben zu ändern, das lässt er offen. Man erinnert sich an Benjamins Engel der Geschichte, der in deren Sturmwind stets mit dem Rücken zur Zukunft weiter voran geweht wird. Vielleicht aber sollte man an Christa Wolfs Angelina denken, mit dem sie als Autorin ihres letzten großen Romans an dessen Schluss von der Stadt der Engel zu einem

---

<sup>71</sup> Zu den beiden Zitaten aus Prolog und Epilog zu Phillip Bloms *Böse Philosophen* siehe Blom 2010, 373 und 25.

<sup>72</sup> Siehe dazu meinen literaturwissenschaftlichen Essay (Martens 2020b) zu Albert Camus als philosophischem Literaten.

Flug ansetzt, der sie unter anderem auch zu den Ruinen einer lange vergangenen Gesellschaft mit noch gewissen matriarchalen Zügen trägt.

Vielleicht lohnt es sich, nicht nur die Philosophen, und schon gar nicht die Wissenschaft, im Hinblick auf die Sinnfragen in Anspruch zu nehmen, um, die es hier geht. Es sind immer wieder die literarischen Philosophen und die philosophischen Literaten gewesen, die hier wichtiger gewesen sind. Und Arendt (1974,360) schreibt schon mit guten Gründen am Schluss ihrer historisch-vergleichenden Untersuchung *Über die Revolution*, dass es *die Dichter sind, die über den Vorrat des menschlichen Gedächtnisses Wacht halten, indem sie die Worte finden und prägen, an die wir anderen uns dann halten.*

Am Ende ihres letzten großen Romans, in dem Christa Wolf als Ich-Erzählerin eine vorläufige Arbeit zu einem vorläufigen Schluss gebracht hat, so wie das immer ist - ihr Engel, Angelina spricht das aus -, fragt sie sich, ob sie im Blick auf ihr kleines, unbedeutendes, vielleicht vom Anfang an mit dem Menetekel des Untergangs gezeichnetes Land in einem *banalen Irrtum sollte gelitten haben*. Und Angelina erklärt *kategorisch, das spiele keine Rolle. Gemessen würden nur die Gefühle, keine Tatsachen* - ein Gedanke, der schon in Wolfs Cassandra-Erzählung auftaucht. Nicht die Sorgen darum, dass die Erde in Gefahr sei, sondern allein die Sorgen darum, dass die eigene Seele Schaden nehmen könne, seien Sorgen, um die es sich lohne, *weil alles andere Unheil sich aus diesen ergebe*. Und die Ich-Erzählerin will eine Schleife zurück zum Anfang fliegen, die vielen Jahre ihrer Arbeit nicht einfach wegwerfen, weil ihr Alter ihr dies verbiete. Doch, und damit endet dieser große Roman:

*Angelina hatte zum Alter kein Verhältnis. Sie hatte alle Zeit der Welt. Sie wollte ihren Leichtsinn auf mich übertragen. Sie wollte, dass ich diesen Flug genoss. Sie wollte, dass ich hinuntersah und, abschiednehmend, mir für immer einprägte die großzügige Linie der Bucht, den weißen Schaumrand, den das Meer ans Ufer spülte, den Sandstreifen vor der Küstenstraße, die Palmenreihen und die dunklere Bergkette im Hintergrund. Und die Farben. Ach, Angelina, die Farben. Und dieser Himmel. Sie schon zufrieden, flog schweigend, hielt mich an ihrer Seite. Wohin sind wir unterwegs? Das weiß ich nicht.*

Ihren Roman hat sie so überzeugend enden lassen. Für meinen Essay kann dies hingegen nicht das Schlusswort sein. Das Zitat aus einem der Mittelmeeressays Camus, das ich ihm vorangestellt habe, endet mit der Aufforderung,

*den vom Unheil des Jahrhunderts vergifteten Völkern die Bedeutung des Glücks neu (zu) schenken. Es ist dies natürlich eine übermenschliche Aufgabe. Doch man nennt jene Aufgaben übermenschlich, die den Menschen lange Zeit kosten, sie zu erfüllen. Das ist alles.*

Das konnte Camus vor sechzig Jahren als Philosoph, der wie fast alle Philosophen immer dazu neigt, von der Abstraktion des Menschen auszugehen, noch so schreiben. Und die Frage, was für den Epikureer Camus denn Glück bedeutete, mag an dieser Stelle offen bleiben. Doch wie ist das heute, da unsere Gegenwart beständig

dabei ist, unsere zukünftige Zeit zu verschlingen, weil wir universalwissenschaftlich einen fortgesetzten Verzehrungsprozess in Gang gesetzt und noch nicht wieder ‚eingefangen‘ haben - zusammen mit einer gesellschaftspolitischen Entwicklungslogik, angesichts derer uns *das Gespenst des Kapitals* immer schon aus der Zukunft entgegenkommt? Wir befinden uns in einer Lage, in der wir nicht nur, anders als Wolfs Engel Angelina, nicht *alle Zeit der Welt* haben, denn wir sind ja endliche Wesen. Wir sind auch nicht mehr in der Lage, in der wir so gelassen wie einst der andere Epikureer, Diderot auf spätere Generationen setzen und so zuletzt wie dieser große Philosoph und Schriftsteller für Zukünftige schreiben können. Für uns, als Gattungswesen, könnte die Zeit vielmehr wirklich knapp werden. *Das ist alles* - aus heutiger Sicht. Aber vielleicht liegt in dieser ganz anderen Dialektik der Aufklärung ja auch eine Chance. Als Einzelne mögen wir vielleicht hoffen können, dem, Bild entsprechend, das Wallerstein der Chaostheorie entlehnt hat, der Schmetterling sein zu können, der im Kampf des Geistes von Porto Alegre gegen den von Davos den Klimawandel herbeiführt. Ganz entscheidend aber wird es auf unser politisches Zusammenhandeln ankommen.

## Literatur:

- Adorno, T. W. (1966): Negative Dialektik, Frankfurt am Main
- Anderson, E. (2019): Private Regierung. Wie Arbeitgeber über unser Leben herrschen (und warum wir nicht darüber reden), Berlin
- Arendt, H. (1967): Vita Activa oder vom tätigen Leben, München (dt. Erstausgabe 1961)
- (1971) Lying in Politics, in: New York Review of Books, 18.11., Nachdruck in: Vorgänge, Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik, Heft 3/2004, S. 3-18
  - (1974): Über die Revolution, München Zürich
  - (1979): Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen, München
  - (1993): Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass, Hgg. Von U. Ludz, München-Zürich
  - (2002): Denktagebuch (Hgg. Von U. Ludz u. I. Nordmann), 2 Bände, München-Zürich (dt. Erstauflage 2002)
- Arrighi, G.; Hopkins, T. K.; Wallerstein, I. (1989): Antisystemic Movements. London-New York
- Azzelini, D. (2014): Ein Epochenbruch. Die neuen globalen Proteste zwischen Organisation und Bewegung, in PROKLA, Heft 177, Jg: 2014, Nr. 2, S. 495-512
- Beck, U. (1986): Risikogesellschaft, Frankfurt am Main
- Beck, U.; Bonß, W. (1984): Soziologie und Modernisierung – Zur Ortsbestimmung der Verwendungsforschung, in: Soziale Welt, Jg. 35, Heft 4, S. 381 - 406
- Beck, U.; Bonß, W. (1989): Verwissenschaftlichung ohne Aufklärung? Zum Strukturwandel von Wissenschaft und Praxis, in Dies.(Hg.). weder Sozialtechnologie noch Aufklärung. Analysen zur Verwendung sozialwissenschaftlichen Wissens, Frankfurt/Main, S. 7 – 45
- Becker, A. (2013): Diderot und das Experiment des Naturalismus, in: Denis Diderot. Philosophische Schriften, Berlin, S. 205-269
- Bell, D. (1975): Die nachindustrielle Gesellschaft, Neuausgabe 1996, Frankfurt/New York
- Beinum, B. v.; Faucheux, C.; Vlist, v. d., R. (1997) Reflections on the Epigenetic Significance of Action Research, in: Toulmin, S.; Gustavsen, B. (Hg.): Beyond Theory. Changing organizations through participation, Amsterdam/Philadelphia, S. 179 – 201
- Blom, P. (2010): Böse Philosophen. Ein Salon in Paris und das vergessene Erbe der Aufklärung, München
- Blume, D.; Boll, M.; Gross, R. (2020): Hannah Arendt und das zwanzigste Jahrhundert, <München
- Bourdieu, P. (1997): Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft, Konstanz
- Brandt, R. (2010): Wozu brauchen wir noch Universitäten? Und welche? Festvortrag anlässlich der Verleihung des „Heidelberger Förderpreises für klassisch-philologische Theoriebildung“, am 12. Februar 2010
- Brandt, R. (2011): Wozu noch Universitäten?, Hamburg
- Camus, A. (1957): Heimkehr nach Tipasa. Mittelmeer-Essays, Zürich
- (1998): Die Pest, Reinbek bei Hamburg
  - (2011): Der Mythos des Sisyphos, Reinbeck bei Hamburg (13. Auflage in Neuübersetzung)
  - (2016) Der Mensch in der Revolte (31. Auflage), Reinbek bei Hamburg
- Castoriadis, C. (1984,) Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie, Frankfurt am Main
- „Das Magazin“, Wissenschaftszentrum NRW, Jg. 12, Heft 1/2001
- Diderot, D. (1963): Rameaus Neffe. Übersetzt und für die Bühne bearbeitet von Tankred Dorst, Köln/Berlin 1963
- (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
- De La Rosa, S. (2014): Hannah Arendt im Spannungsfeld zwischen Säkularisierung und Sakralisierung, in: Leviathan Jg. 42, 2/2014, S. 147-190

- Desnè, R. (1963): Der Gauner und der Philosoph, in: Denis Diderot. Rameaus Neffe. Übersetzt und für die Bühne bearbeitet von Tankred Dorst, Köln-Berlin, S. 65-90
- Dürr, H. P. (1988): Das Netz des Physikers. Naturwissenschaftliche Erkenntnis in der Verantwortung, München, Wien
- Elias, N. (1969/80): Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 7. Auflage, Frankfurt am Main
- Elias, N. (1985): Humana conditio. Beobachtungen zur Entwicklung der Menschheit am 40. Jahrestag eines Kriegsendes (8. Mai 1985), Frankfurt am Main
- Enzensberger, H. M. (2001): Putschisten im Labor. Über die neueste Revolution in den Wissenschaften, in: Der Spiegel, Nr. 23 2001, S. 216-222
- (2002): Die Elixire der Wissenschaft. Seitenblicke in Poesie und Prosa, Frankfurt am Main
- Evers, A.; Nowotny, H.; (1987): Über den Umgang mit Unsicherheit. Die Entdeckung der Gestaltbarkeit von Gesellschaft. Frankfurt/Main
- Ewald, F.; Farge, A.; Perrot, M. (1987): Eine Praktik der Wahrheit, in: dies. (Hg.): Michel Foucault. Eine Geschichte der Wahrheit, München, S. 9-59
- Feyerabend, P. (1980): Erkenntnis für freie Menschen, Frankfurt/Main
- Flechtheim, O. K. (1970): Futurologie: Der Kampf um die Zukunft, Köln 1970
- Fischer, J.,(2008): Philosophische Anthropologie Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts, Freiburg
- Frampton, S. (2011): Wenn ich mit meiner Katze spiele – woher weiß ich, dass sie nicht mit mir spielt? Montaigne und die Fragen des Lebens, München
- Fricke, W. (1997): Die konstruktive Aufgabe der Sozialwissenschaften, in Lange, H.; Senghaas-Knobloch, E. (Hg.) (1997): Konstruktive Sozialwissenschaft. Herausforderung Arbeit – Technik – Organisation, Münster, S. 13 – 31
- (2002): Sozialwissenschaftliche Forschung in gesellschaftlichen Kontexten, Referat auf dem Workshop „Neue Formen sozialwissenschaftlicher Wissensproduktion in der Wissensgesellschaft“, Dortmund, 13./14. Juni 2002
- Fukuyama, F. D. (1989):The End of History? In: The National Interest, No. 16, Baltimore
- Gabriel, M. (2015): Warum es die Welt nicht gibt, Berlin
- (2016). Ich ist nicht Gehirn, (2. Auflage), Berlin
  - Der Sinn des Denkens, Berlin
- Gagnebin, M. (2011): Über den Begriff der Geschichte, in: Lindner, B. (Hg): Benjamin Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart-Weimar, S. 284-300
- Gruen, A. (2015): Wie Frieden? In Käßmann, M.; Wecker, K. (Hg.) (2015): Entrüstet Euch. Warum Pazifismus für uns das Gebot der Stunde bleibt. Texte zum Frieden, Gütersloh, S. 114ff
- Habermas, J. (1985a): Der philosophische Diskurs der Moderne, 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)
  - (2014): Warum der Ausbau der europäischen Union zu einer supranationalen Demokratie nötig und wie er möglich ist, in: Leviathan 4/2014, S. 525-538
  - (2015): Der Demos der Demokratie – eine Replik, in Leviathan 2/2015, S. 145-154
- Hensche, D. (2021): Phantasie und Handlungsmacht. Voraussetzungen einer Demokratie-Offensive, in: Schmitz, C.; Urban H.-J. (Hg.): Demokratie in der Arbeit. Eine vergessene Dimension in der Arbeitspolitik? Jahrbuch Gute Arbeit 2021, Frankfurt am Main, S. 107-116
- Horkheimer, M. (1981): Die Aktualität Schopenhauers (Vortrag gehalten zum 100. Todestag Schopenhauers am 21. 09. 1960 in der Paulskirche zu Frankfurt), in: Haffmans, G. (Hg.): Über Arthur Schopenhauer, Zürich, S. 145-164
- Horkheimer, M.; Adorno, T. W. (1947): Die Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Amsterdam
- Huber, B. (2010): Kurswechsel für Deutschland. Lehren aus der Krise, Frankfurt/New York
- Jungk, R.; Müllert, N.R. (1981): Zukunftswerkstätten, Hamburg



- Katenkamp, O.; Dechmann, U. Guhlemann, K.; Martens, H.; Maylandt, J.; Meyn, C.; Peter, G. mit einem Gastbeitrag von W. Kothe (2018): Betriebsratshandeln zwischen Prävention und Innovation – die Bedeutung der §§ 90/91 BetrVG für die Gestaltung von Restrukturierungsprozessen, Düsseldorf
- Kemmler, C.; Parr, R.; Schneider, U. J. (2014): (Hg.): Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Sonderausgabe, Stuttgart
- Kohn, J. (2011): Denkwege einer politischen Theorie, in: Heuer, W.; Heiter, B.; Rosenmüller, S. (Hg.): Arendt-Handbuch. Leben – Werk \_ Wirkung, Stuttgart und Weimar
- Krippendorf, E. (2001): Für eine andere Moderne, in Fricke, W. (Hg.) (2001): Jahrbuch Arbeit und Technik 2001/2002, Bonn, S. 299 – 309
- Kurzweil, R. (1999): Homo S@piens. Leben im 21. Jahrhundert – Was vom Menschen bleibt, München
- Lehndorff (2020): New Deal heißt Mut zum Konflikt: Was wir von Roosevelts Reformpolitik der 1930er Jahre heute lernen können, Hamburg
- Lem, S. (1984): In der Höhle der Zivilisation, in: Lem über Lem. Stanislaw Lem – Stanislaw Beres. Gespräche, Frankfurt am Main, S. 235-289
- (1999): Jeder Fortschritt enthüllt unsere Ignoranz. Prognosen für die Zukunft der Menschheit zu Beginn des 3. Jahrtausends der Zeitrechnung, in Frankfurter Rundschau 31.12. 1999
- Lepape, P. (1994): Denis Diderot. Eine Biographie, Frankfurt am Main
- Lesch, H.; Kamphausen, K. (2016): Die Menschheit schafft sich ab, Grünwald
- Löwy, M. (1997): Benjamins Marxismus, in: Das Argument 34, S. 557-562
- Lesch, H.; Kamphausen, K. (2016): Die Menschheit schafft sich ab, Grünwald
- Luhmann, N. (1984): Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main
- (1987a): Die Zukunft der Demokratie, in: ders. (1987) Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, S.126-132, Opladen
  - (1987b): Enttäuschungen und Hoffnungen. Die Zukunft der Demokratie, in: ders. (1987) Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, S. 133-141, Opladen
  - (1989): Politische Steuerung. Ein Diskussionsbeitrag, in: Politische Vierteljahrsschrift 1/1989, S. 4-9
- Martens, H. (2001): Auf dem Weg zu einer neuen Aktionsforschungsdebatte? Forschung, Organisations- und Politikberatung aus Sicht sozialwissenschaftlicher Arbeitsforschung, in: Fricke, W. (Hg.) Jahrbuch Arbeit und Technik 2001/2002 , Bonn, S. 340 - 370
- (2002): Die institutionell verfasste Arbeitsgesellschaft im Epochenbruch und die Rolle der Sozialwissenschaften. Referat auf dem Workshop „Gibt es ein nachfordistisches Produktionsmodell? Analysen und arbeitspolitische Konsequenzen, Forschungsinstitut Arbeit, Bildung, Partizipation (FIAB), Recklinghausen 22./23. 02. 2002
  - (2003): Neue Formen sozialwissenschaftlicher Wissensproduktion in der ‚Wissensgesellschaft‘ und der Nützlichkeits- und Wahrheitsbezug der Wissenschaften, in: Katenkamp, O.; Peter, G. (2003) (Hg.) Sie Praxis des Wissensmanagements. Aktuelle Konzepte und Befunde in Wirtschaft und Wissenschaft, Münster, S. 196-223
  - (2013): Anschlussfähigkeit oder politische Subjektivierung. Zur grundlagentheoretischen Fundierung anwendungsorientierter Arbeitsforschung Eine auch persönliche Bilanz, Münster (im, Erscheinen)
  - (2013/2016): Hannah Arendt und der politische Humanismus, Erweiterte Fassung eines Vortrags für das Kolloquium „Probleme und Aufgaben der Humanismusforschung“, FU-Berlin, 15.01. 2013, www.drhelmutmartens.de (Texte zum Download, Politik und Gesellschaft)
  - (2014a): Politische Subjektivierung und ein neues zivilisatorisches Modell. Plessner, Elias, Arendt, Foucault und Rancière zusammen- und weiter denken, Münster
  - (2014b): Denis Diderot und das vergessene Erbe der Aufklärung. Die radikale Aufklärung als Inspiration und Warnung angesichts der Träume der westlichen Zivilisation, www.drhelmutmatens.de (Texte zum Download, philosophische Texte)

- (2014c): Am Anfang steht die Handlung – am Ende ein „losgelassener Verzehrungsprozess“? Die Krise des demokratischen Projekts der Moderne im Licht von Michael Tomasellos Konzept der geteilten Intentionalität, [www.drhelmutmartens.de](http://www.drhelmutmartens.de) (Texte zum Download, philosophische Texte)
  - (2015): „Die Elixire der Wissenschaft“ – Reflexionen über wissenschaftlichen und sozialen Fortschritt. [www.drhelmutmartens.de](http://www.drhelmutmartens.de) (Texte zum Download. Essays)
  - (2016): Refeudalisierung oder Überwindung des Kapitalismus? Am Ende der industriekapitalistischen Wachstumsdynamik - Hamburg
  - (2017): Hegels Geschichtsmetaphysik, Schopenhauers platonische Metaphysik des Willens, Nietzsches dionysisch-rauschhafte Feier der Welt – Herausforderungen an das Denken der radikalen französischen Aufklärung neu anzuknüpfen, [www.drhelmutmartens.de](http://www.drhelmutmartens.de), (Texte zum Download, philosophische Texte)
  - (2018a): Vor der „Rückkehr der Zukunft“, oder konfrontiert mit finsterner werdenden Zeiten? - wissenschaftliche, philosophische, literarisch (ver)dichtende Perspektiven angesichts der Krise der Politik, Beitrag zum Kolloquium: Politische Perspektiven philosophischer Tätigkeit im 21. Jahrhundert. Radikale Philosophie und die Kritik der Politik, Philosophisches Seminar der FU-Berlin, 02/03. 02. 2018, Veröffentlicht in Rahlwes, M.; Rudnick, T.; Papadakis, N. T. (Hg.): Radikale Philosophie und Kritik der Politik Festschrift für F. O. Wolf zum 75. Geburtstag, Münster, S. 111-127
  - (2018b): Endzeitphantasien. Vergeistigung, ewig dauernde nachmenschliche Intelligenz, neue Singularität oder Niedergang – oder aber Kampf um die Fortdauer unserer ‚kleinen menschlichen Ewigkeit‘? [www.drhelmutmartens.de](http://www.drhelmutmartens.de) (Texte zum Download, Essays)
  - (2020a) Die Corona-Krise als Störung des ‚Weiter-so‘, in: Sozialismus, 10/2020, S. 57-62
  - (2020b): Krise und ‚Normalität‘ – Die Corona-Krise als Störung des ‚Weiter-so‘ oder als Impuls neu und anders zu denken – ein Essay, [www.drhelmutmartens.de](http://www.drhelmutmartens.de), (Texte zum Download, Politik und Gesellschaft)
  - (2020c): Arbeit und Demokratie. Die Demokratisierung von Arbeit und Wirtschaft nicht nur praktisch-politisch sondern auch philosophisch fundiert neu denken, Dortmund
  - (2020d): Science-Fiction-Autor oder humanistischer Denker und ‚Technikapostel‘? Reflexionen zu Stanislaw Lem, [www.drhelmutmartens.de](http://www.drhelmutmartens.de) (Texte zum Download, literaturwissenschaftliche Texte)
  - (2020e) Albert Camus‘ Linksnietzscheanismus als epikureische Gelassenheit und politisch-intellektuelles Engagement, [www.drhelmutmartens.de](http://www.drhelmutmartens.de) (philosophische Texte)
  - (2020f): Metamorphosen der Arbeitswelt in Zeiten epochaler Umbrüche? Leistungen und Grenzen makrologischer wissenschaftlicher Analysen, [www.drhelmutmartens.de](http://www.drhelmutmartens.de) (Texte zum Download, Arbeit und Politik) (
  - (2021a): Im Angesicht der Krise des demokratischen Projekts der Moderne, in: Sozialistische Politik und Wirtschaft (spw), Heft 1/2021 (im, Erscheinen)
  - (2021b) Im Angesicht der Krise des demokratischen Projekts der Moderne. Ein Essay, [www.drhelmutmartens.de](http://www.drhelmutmartens.de) (Texte zum Download, Politik und Gesellschaft)
- Martens, H.; Dechmann, U. (2010): Am Ende der Deutschland AG. Standortkonflikte im Kontext einer neuen Politik der Arbeit, Münster
- Martens, H.; Peter, G.; Wolf, F. O. (Hg.) (2001): Zwischen Selbstbestimmung und Selbstausbeutung. Gesellschaftlicher Umbruch und neue Arbeit, Frankfurt/New York
- Martens, R. (1989): Das Dilemma des technischen Fortschritts. Metallarbeitergewerkschaften und technologisch-arbeitsorganisatorischer Wandel im Maschinenbau bis 1914, Wiesbaden
- Marti-Brander, U. (2018): Die Freiheit des Karl Marx. Ein Aufklärer im bürgerlichen Zeitalter, Reinbek bei Hamburg
- Marx, K. (1939/41): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf), Moskau
- Mason, P. (2016): Postkapitalismus. Grundrisse einer kommenden Ökonomie, Berlin
- Maturana, H.R.; Varela, F.J. (1987): Der Baum der Erkenntnis, Berlin, München, Wien (3. Auflage)

- Mbembe, A. (2020): Die Leben wägen. Covid 19 hat eine Reihe von dunklen Ahnungen bekräftigt, hat uns das Chaos, die Gewalt und die Ungerechtigkeit vor Augen geführt, die die Welt strukturieren, in: SZ 05.08. 20230
- Neef, W. (2021): Transformation des «Kapitalozän», in: Sozialismus, Heft 2/2021, S. 46-47
- Negt, O.; Kluge, A. (1981): Geschichte und Eigensinn, Frankfurt am Main
- (1982): Die Geschichte der Lebendigen Arbeitskraft, Diskussion in: Ästhetik und Kommunikation. Beiträge zur politischen Erziehung, Heft 48 (1982), S. 79 – 109
- Negt, O. (2011): Warum sind Krisenzeiten selten Erkenntniszeiten? Ein Gespräch mit Oskar Negt über blockierte Lernprozesse, gesellschaftliche Urteilskraft und Demokratie als Lebensform, In: Sozialismus4/2011, S. 52-56
- Nowak, J. (2001): Bedingungen und Grenzen des Vertrauens in die Politik, in: Fricke., W. Jahrbuch Arbeit und Technik 2001, S. 215 – 220
- Nowotny, H. Scott, P.; Gibbons, M. (2001): Re-Thinking Science. Knowledge and the Public in the Age of Uncertainty, Oxford
- Online: Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft (1999): Memorandum Dialog Wissenschaft und Gesellschaft
- Online: Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft (1999): Aktionsprogramm: PUSH (Public Understanding of Sciences and Humanities)
- Plessner, H. (1981/1931): Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht, in: Gesammelte Schriften V, S. 135-234
- (1983/37): Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie, in: Gesammelte Schriften VIII, Frankfurt am Main
  - (1983/53): Mit anderen Augen, in: Gesammelte Schriften VIII, Frankfurt am Main, S.88-104
  - (1983/68): Der Kategorische Konjunktiv: Ein Versuch über die Leidenschaft, Gesammelte Schriften VIII, 1983, 338-352
  - (1983/73): Der Aussagewert einer Philosophischen Anthropologie, in: Gesammelte Schriften VIII, Frankfurt am Main, S. 380-399
  - (1985/1956). Die Funktion des Sports in der industriellen Gesellschaft, in: ders.: Gesammelte Schriften X, Schriften zur Soziologie und Sozialpsychologie, Frankfurt am Main, S. 147-164
- Polanyi, K. (1978): The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen,, Frankfurt am Main
- Prinz, A. (2012): Hannah Arendt oder Die Liebe zur Welt, Berlin
- Rehberg, K.-S. (1994): Institutionen als symbolische Ordnungen. Leitfragen und Grundkategorien zur Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen, in: Göhler, G. (Hg.): Die Eigenart politischer Institutionen, Baden-Baden, S. 47-84
- Reichert, J. (1999): Über das Problem der Gültigkeit von Qualitativer Sozialforschung, in: Hitzler, R.; Reichert, J.; Schröer, N. (Hg.): Hermeneutische Wissenssoziologie. Standpunkte zur Theorie der Interpretation, Konstanz
- Rösler, J. (2010): Der schwierige Weg in eine solidarische Wirtschaft. Historische Erfahrungen aus Weltwirtschaftskrise und New Deal. Supplement der Zeitschrift Sozialismus, Heft 9/2010
- Safranski, R. (1991): Wieviel Wahrheit braucht der Mensch? Über das Denkbare und das Lebbare, Frankfurt am Main
- (1999): Das Böse und das Drama der menschlichen Freiheit, Frankfurt am Main
  - (2015): Zeit. Was sie mit uns macht und was wir aus ihr machen, München
- Schirmacher, F. (2013): Ego – Spiel des Lebens, München
- Schmidt, A. (1977): Zum Begriff des Glücks in der materialistischen Philosophie, in: Ders. Schopenhauer, Horkheimer, Glücksproblem. Drei Studien über Materialismus, S. 135-195
- Schumacher, J. (1937/78): Die Angst vor dem Chaos. Über die falsche Apokalypse des Bürgertums, Frankfurt am Main
- Sennett; R. (2014). Zusammenarbeit. Was unsere Gesellschaft zusammenhält, München
- Sloterdijk, P. (1999) Regeln für den Menschenpark, Frankfurt/Main

- Steinmüller, A.; Steinmüller, K. (1999): Visionen 1900 – 2000 – 2100. Eine Chronik der Zukunft, Hamburg
- Tomasello M. (2009): Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation, Frankfurt a. M.
- (2020): Mensch werden. Eine Theorie der Ontogenese, Berlin
- Ullrich, O. (2021): Leitbilder nach dem Ende des Fortschritts,. Und warum der Fortschritt als Mythos unserer Zeit gescheitert ist, in Sozialismus Heft 2/2021, S. 48-51
- Vassiliadis, M. (2011): Wachstum und Wohlstand, in: Gegenblende, Ausgabe Juli/August 2011
- Vogl, J. (2010): Das Gespenst des Kapitals, Zürich
- Wagner, G. (1994) Vertrauen in Technik, in: Zeitschrift für Soziologie 2/1994, S. 145 – 157
- Wallerstein, I. (1995): Die Sozialwissenschaften ‚kaputtdenken‘. Die Grenzen der Paradigmen des 19. Jahrhunderts, Weinheim
- (1996): Die Sozialwissenschaften öffnen. Ein Bericht der Gulbenkiankommission zur Neustrukturierung der Sozialwissenschaften, Frankfurt am Main
  - (2004): Absturz oder Sinkflug des Adlers? Der Niedergang der amerikanischen Macht, Hamburg
  - (2010): Krise des kapitalistischen Systems – und was jetzt? In: Wallerstein, I.; Müller, H. (2010): Systemkrise: Und was jetzt? Utopistische Analysen, Supplement der Zeitschrift Sozialismus, 2/2010, S. 1-16
  - (2014): Vergangenheit und Zukunft der Globalen Linken, in: PROKLA, Heft 177, Jg: 2014, Nr. 2, S. 601-621
- Werkmeister, O. K. (1981)): Walter Benjamin, Paul Klee und der Engel der Geschichte, in: ders. Versuche über Paul Klee, Frankfurt am Main, S. 98-123
- Wolf, F. O. (2002): Radikale Philosophie. Aufklärung und Befreiung in der neuen Zeit, Münster
- (2020a) (2020a): Ecology, finite marxism and socialist politics. A collection of interventions, Berlin (Manuskript)
  - (2020b): Bleibt Mutig!, in: der Freitag, 9/2020, 27. 02. 2020, S. 14
- Zinn, K. G. (2015): Vom Kapitalismus ohne Wachstum zur Marktwirtschaft ohne Kapitalismus, Hamburg