

## **Ich bin und ich habe mich nie, aber wir werden doch! Reflexionen aus Anlass von Markus Gabriels These, dass es die Welt nicht gibt – ein Essay**

### **1. Gegen die Mythisierung der modernen Naturwissenschaften – eine Einleitung**

Ich bin kein Philosoph, aber ich habe als Sozial- und Literatur-, also Geisteswissenschaftler, in den letzten Jahren meine alte, lange Zeit sträflich vernachlässigte Liebe zur Philosophie neu entdeckt.<sup>1</sup> Die seither intensive Beschäftigung mit philosophischen Fragen – letztlich immer im Hinblick auf eine bessere Fundierung meiner wissenschaftlichen und intellektuellen Praxis im Wege einer zunehmend sorgfältigeren Auseinandersetzung mit dem *Leben des Geistes* (Arendt), in das sie eingebettet ist – hat mich zuerst 2016 mit den Arbeiten von Markus Gabriel in Berührung gebracht. Es war sein glänzender Essay zu Leben und Werk von Gottfried Wilhelm Leibniz, der mich zu weiterer Lektüre anregte. *Ich ist nicht Gehirn* (Gabriel 2015) lag danach in Verbindung mit Thomas Fuchs (2016) phänomenologisch-ökologischer Konzeptionierung des Gehirns als eines Beziehungsorgans und der daraus folgenden Begründung eines personalistischen und nicht naturalistischen Menschenbildes nahe. Zu meinen, in den Jahren zuvor erarbeiteten Bezügen zu Phänomenologie und Philosophischer Anthropologie als einer Form existenzieller Philosophie ergaben sich neue, tiefer fundierende Einsichten.

In *Ich ist nicht Gehirn* geht es für Gabriel um die Frage nach der *Philosophie des Geistes*. Und für die Antwort auf die Frage *wer oder was der menschliche Geist eigentlich ist*, fordert er, die ganze *Tradition der Philosophie von Platon bis Sartre* (2015, 57f) ins Feld zu führen. Wenn man dann aber meine, es gehe nur darum zu klären,

*wie das subjektive Phänomen unseres mentalen Innenlebens in die anonyme, blinde, unbewusste und absichtslose Natur passt, deren Regelmäßigkeiten sich naturwissenschaftlich beschreiben lassen, (...sei) die Fragestellung bereits verfehlt. Denn man hat dann ein obsoletes naturwissenschaftliches Weltbild als Prämissenrahmen festgelegt* (ebd.).

Er begründet diese Position unter Bezugnahme auf die aktuellen Fragen der modernen Physik, wenn er etwa konstatiert, dass es nicht mehr plausibel erscheine, dass

---

<sup>1</sup> Siehe dazu Martens 2014/2018. Dieser Essay ist im engen Zusammenhang meiner Auseinandersetzung mit etlichen mir wichtigen Denker\*innen wie u.a. Michel de Montaigne, Denis Diderot, Hannah Arendt, Albert Camus, Michel Foucault, Helmuth Plessner oder Friedrich Nietzsche entstanden – immer ausgehend von meiner frühen Prägung durch das Marxsche Denken – entstanden und hat seither zu mehreren philosophischen Texten geführt (u. a. Martens 2017, 2018/19 und 2018a). Allerdings habe ich als empirischer Arbeitsforscher, als der ich ein Berufsleben lang meine wissenschaftliche und intellektuelle Praxis entwickelt habe, so meine Schwierigkeiten damit, aus der so selbst erarbeiteten Nische herauszukommen.

uns die Physik *ein prinzipiell vollständiges Bild des Universums in der Sprache der Mathematik zu liefern* in der Lage sei. Die Stringtheorie als der derzeitige Kandidat für eine Einheitsphysik scheine sich mit ihren vielen Spielarten überhaupt nicht experimentell belegen zu lassen (a. a. O. 55).<sup>2</sup> Erkenntnistheoretisch sei ferner zu bedenken, dass *die Idee absoluter Objektivität selbst ein Abstraktionsprodukt ist, das sich dadurch ergibt, dass wir von uns selbst bei einer Untersuchung absehen* (a. a. O. 229). Tatsächlich aber sei solche Unabhängigkeit nie gegeben. Vielmehr spiegele noch *die Sprache der Physik unsere menschlichen Erkenntnisinteressen* (a. a. O. 142). Er legt dar, dass und weshalb wir *viel mehr über den menschlichen Geist und das menschliche Bewusstsein wissen als über seine neurobiologischen Grundlagen*, zu denen die entsprechende Forschung noch in frühen Anfängen steckt und dass man über die *Philosophie und das Leben des Geistes*<sup>3</sup> mit den Mitteln der Neurologie sicherlich nie entscheidendes wird erfahren können. Wiederhold zitiert er den Philosophen Wolfram Högrefe mit dem Aphorismus: *Geist ist außen, bricht aber innen durch*. Und er betont unter Bezugnahme auf den frühaufklärerischen Universalgelehrten Gottfried Wilhelm Leibniz die perspektivische Sicht auf unsere Welt.<sup>4</sup>

Epistemologische Fragen schließen sich hier an. In der Auseinandersetzung mit Gabriels (2013) Buch *Warum es die Welt nicht gibt* findet man dazu wirklich weiterführende erkenntnistheoretische Überlegungen. Gabriel ist ein exzellenter Philosoph. Er besetzt einen Lehrstuhl für Erkenntnistheorie. Sein Thema ist, in erkenntnistheoretischer Perspektive, in den Worten Hannah Arendts *das Leben des Geistes*. Sein Buch ist höchst anregend. Es ist gut geschrieben, was nicht zuletzt heißt, dass es allgemeinverständlich ist. Er sieht sein Fach nicht als *elitäre Geheimwissenschaft, sondern weitgehend als öffentliches Geschäft* an (a. a. O. 24f). Eher Beispielhaft kommt er wiederholt oft auf Bezüge zwischen Philosophie und Kunst zu sprechen. Dann geht es ihm um unterschiedliche Zugänge zur Wirklichkeit, verstanden als unsere (Lebens)Welt. Die begreift er als ungeheuer große Vielfalt von Sinnfeldern, in denen uns Gegenstände und Tatsachen gegeben sind. Deren Konstitution ist Gegenstand seiner geisteswissenschaftlichen Analysen. Die gleichsam spielerischen, verfremdenden oder ein neues, anderes Licht auf sie werfenden Formen künstlerischer Gestaltung dienen dem Erkenntnistheoretiker in diesem Zusammenhang immer wieder dazu, seine philosophischen Analysen gewissermaßen plastisch zu machen, oder sie zu illustrieren.

Gabriel setzt sich als Philosoph mit Wissenschaft, Religion und Kunst, mit wissenschaftlichen oder religiösen Weltbildern und künstlerisch ermöglichten Einblicken in

---

<sup>2</sup> Der Wissenschaftsjournalist Rüdiger Vaas (2018, a) führt als *Hawkings glorioses Dutzend* theoretische Modelle zu zwölf seiner Forschungsthemen an – und das ist zugleich eine kleine Bilanz des aktuellen Standes physikalischer Forschung. Von ihnen gilt ihm zufolge, dass 4 als nur plausibel und 5 als spekulativ gelten. Siehe in diesem Zusammenhang auch die Kritik der fortgesetzten Bemühungen um eine physikalische Weltformel seitens der Physikerin Sabine Hossenfelder (2018).

<sup>3</sup> Siehe Arendts unter eben diesem Titel verfasste Schrift (Arendt 1979).

<sup>4</sup> Ich beziehe mich hier auf Gabriel 2015 und 2016.

die Beschaffenheit unserer menschlichen (Lebens)Welt auseinander. Solche Weltbilder, die Religion und Wissenschaft uns entwerfen, sollten uns jedoch problematisch sein, weil es, wie er überzeugend zeigt, eben *die Welt nicht gibt*. Gabriel verzichtet aber, wenn ich es richtig sehe, darauf, präzise zu definieren, was die Philosophie den Wissenschaften und der Religion gegenüber eigentlich kennzeichnet. Zwar fordert er dazu auf, Philosophie neu zu denken, und in diesem Zusammenhang geht es nicht nur um seinen *neuen Realismus* und die These von der Vielzahl der Welten, sondern auch darum - damit endet sein einleitendes Kapitel - dass er es als Erkenntnistheoretiker und Skeptiker für ausgemacht hält, dass es die Aufgabe der Philosophie sei, *immer wieder von vorne anzufangen, und das jedes Mal* (a. a. O. 26). Gabriel findet so im Grunde eine andere Formulierung für Theodor W. Adornos Satz, die *Philosophie (sei) der Gedanke, der sich nicht abbremsen lässt*, nur dass er den Akzent auf das immer wieder Neu-Ansetzen des Gedankens legt. Aber er verzichtet im Verhältnis zu Wissenschaft und Religion auf eine präzisere Definition von Philosophie - sagen wir zwischen Wissenschaft, die menschliche Sinnfragen ausspart, Religion als sehr frühe Form, in der Menschen auf solche Fragen Antworten zu geben versucht haben, und Kunst als einer Weise, mit Sinn zu spielen, Selbstverständliches aufzubrechen und uns mit neuen Möglichkeiten von Sinn zu konfrontieren. Sein Fokus liegt auf einer Kritik der uns heute beherrschenden wissenschaftlichen Weltbilder<sup>5</sup> - und bei dieser Frontstellung kommt es ihm darauf an, dass es in der Welt von uns Menschen immer um Sinnfragen geht - die die Naturwissenschaften systematisch ausklammern und ausklammern müssen, weil erst das ihre spezifischen großen Erkenntnisgewinne ermöglicht. Folgerichtig nimmt er Religion und Kunst, gleichsam als Verbündete, auf seiner Seite in Anspruch - und verzichtet dann weitgehend auf eine systematischere Ausarbeitung der Unterschiede und wohl auch Entgegensetzungen von Religion und Philosophie. Die könnte man zum Beispiel in Anknüpfung an die letzten Denis Diderot zugeschriebenen Worte entwickeln, die seiner Tochter zufolge gelautet haben: *die Philosophie beginnt dort, wo die Religion aufhört*. Mich werden unter anderem diese hier aus meiner Sicht fehlenden Akzentsetzungen im Weiteren noch beschäftigen. Denn im Hinblick auf den Fokus meines Interesses, das sich auf den Zusammenhang von Wissenschaft, Philosophie und Politik richtet, ist diese Frage wichtig.

---

<sup>5</sup> Seinem Buch *Ich ist nicht Gehirn* ist das folgende, in diesem Zusammenhang erhellende Zitat des frühen existenziellen Philosophen Sören Kirkegaard vorangestellt: (...) *bedenken wir dabei zugleich, dass keine Zeit so schnell bei der Hand war, Verstandes-Mythen zu schaffen, wie die unsere, die selber Mythen schafft, während sie alle Mythen ausrotten will*. Wie Hans Magnus Enzensberger (2004, 262) im Postskriptum seiner *Elexiere der Wissenschaft* schreibt, ist es ja *kein Geheimnis, dass Philosophie, Dichtung und Wissenschaft urprünglich Hand in Hand gingen (...und) ihre gemeinsame Wurzel der Mythos (ist)*; Gabriels zentrales Anliegen ist es vor diesem Hintergrund, die Mythisierungen der modernen (Natur)Wissenschaften - gleichsam als Erbin der Religion - einer grundlegenden Kritik zu unterziehen.

## 2. Leistungen und Grenzen einer strikt philosophischen erkenntnistheoretischen Argumentation

Zunächst will ich aber von dem erkenntnistheoretischen Fokus der Arbeiten Gabriels ausgehen; und da muss ich als erstes hervorheben, dass ich seinen Argumentationsgängen sehr weitgehend folgen kann. Das gilt zum Beispiel für seine Antwort auf die Frage, was eigentlich Welt sei, für seine Auseinandersetzung mit dem Begriff der Existenz, die ausführlichen und überzeugenden Begründung seiner zentralen These, warum es die Welt nicht gibt, seine pointierte Kritik unseres heutigen naturwissenschaftlichen Weltbildes, seine Antworten auf die Frage nach dem Sinn der Religion oder auch nach dem Sinn der Kunst. Ich werde darauf im folgenden Kapitel ausführlich eingehen. Mir scheinen aber zuvor einige Überlegungen wichtig, die mein Anliegen im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit seinem Buch hinreichend kenntlich machen.

Nach meinem Eindruck zielt Gabriel (2018 126), wenn er von Welt als von *Sinnfeldern* spricht, die sich *in unendlichen Variationen unendlich vermehren* und es uns erlauben *den Menschen unabhängig von irgendeinem Weltbild zu thematisieren*, immer auf ein/sein spezifisches Verständnis von 'menschlicher Lebenswelt' – und einen Zugriff, mit dem er darin den (!) Menschen zum Thema machen will. Ganz in philosophischer Tradition geht er dabei freilich immer schon von einer Abstraktion aus, die es so in der sozialen Wirklichkeit nicht gibt. Es gibt uns Menschen als gesellschaftliche Wesen immer nur im Plural und wir sind in unserer je individuellen wie auch in unserer gattungsgeschichtlichen Entwicklung immer weiter im Werden begriffen. Der Mensch, oder eben richtiger die Menschen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, haben in dem Moment, in dem sie, anders als alle anderen Lebewesen, Sinnfragen zu stellen begonnen haben, eben auch damit begonnen, die unterschiedlichen Gegenstände ihrer Lebenswelt in unterschiedlichen Sinnfeldern jeweilige Bedeutungen zuzuweisen, zugleich unterschiedliche Sinnfelder zu konstituieren, in ihnen Relationen zwischen Gegenständen und Tatsachen herzustellen, sich so an die geschichtliche Entwicklung ihrer menschlichen Lebenswelt gemacht und auch sich selbst im Zuge ihrer Gattungsgeschichte weiter entwickelt. Für die Philosophie hat sich vor diesem Hintergrund immer wieder die Frage gestellt, wie unser Mensch-Werden zu begreifen sei. Ernst Bloch (1963) etwa beginnt seine Tübinger *Einleitung in die Philosophie* mit den Sätzen: *Ich bin, aber ich habe mich nicht, darum werden wir erst*. Helmuth Plessner hat dagegen mit den Worten *dass wir sind und uns nie haben* aus der Perspektive seiner Philosophischen Anthropologie<sup>6</sup> darauf beharrt, dass wir an die Bedingungen unserer *conditio humana* gebunden bleiben werden. Von daher hat er in seinen späten Aufsätzen durchaus skeptisch auf die weiteren Perspektiven sozialer Evolution geblickt. Mit dem von mir für diesen Essay gewählten Titel halte ich da dagegen - durchaus auf deren existenzialistischem Boden in der Variante der Philosophischen Anthropologie und unbeschadet aller begründeten Skepsis.

---

<sup>6</sup> Ich zitiere den Satz hier nach Joachim Fischer (2008), der es unternommen hat, eine *Realgeschichte des Ansatzes einer Philosophischen Anthropologie* nachzuzeichnen, also die Genese dieses Denkansatzes zu rekonstruieren.

Wenn nun Gabriel von unserer beständigen Selbstsuche spricht und in diesem Zusammenhang der Religion den (berechtigten und richtigen) Sinn *der Anerkennung unserer Endlichkeit* zuerkennt (a. a. O. 212), verweist das darauf, dass er von unserer menschlichen Lebenswelt und nichts anderem spricht. Darauf bezogen wäre dann auch die Philosophie nichts anderes ist, als ein – im Vergleich zur Religion, Wissenschaft oder Kunst, aber mit dem gemeinsamen Ursprung im Mythos - anderer Versuch, solche Sinnfragen zu beantworten. Im Schlussteil seines Kapitels über Religion wird das sehr deutlich. Er schreibt da: (a. a. O. 212)

*Ohne Religion wäre es niemals zur Metaphysik, ohne die Metaphysik niemals zur Wissenschaft und ohne die Wissenschaft niemals zu den Erkenntnissen gekommen, die wir heute formulieren können. Was sich in diesem Prozess ereignet, ist dabei nicht einfach nur las eine Form der Aufklärung zu beschreiben. Die Moderne ist nicht durch den Abbau der Religion gekennzeichnet, sondern die Erweiterung unseres Freiheitsverständnisses. Dabei ist dem Menschen in der Moderne aufgegangen, dass er Geist ist und dass dieser Geist eine Geschichte hat.*

Es folgt dann der Hinweis, dass es defiziente Formen der Religion gibt, ebenso wie der Wissenschaft. Aber *die Religion im nichtfetischistischen Sinn (...suche) Spuren von Sinn im Unendlichen*. Die Abschaffung der Religion läuft für ihn deshalb auf eine Abschaffung des Geistes hinaus, da es in ihr eben wesentlich um *den Menschen und seine Verortung in einem Sinnzusammenhang* gehe (a .a. O. 213). Hier fällt in besonderer Weise auf, dass es in seinem Buch an einer Art positiver Definition von Philosophie mangelt, für die, so zum Beispiel der existenzielle Philosoph Albert Camus – und ganz ähnlich auch Arendt - , Sinnfragen die wichtigsten Fragen sind, die man auf der Höhe unserer Zeit – also unter anderem auch in Kenntnis der Einsteinschen Physik, nicht mehr in Form der großen Weltreligionen beantworten könne. Wie schon angedeutet, könnte man hier auch an Denis Diderot anschließen, der philosophisch sozusagen den herausziehenden modernen Wissenschaften schon um ein Jahrhundert vorausgewesen ist, und von dem der Satz überliefert ist, *die Philosophie (...beginne) dort, wo die Religion endet*.<sup>7</sup>

Mein Eindruck ist, dass Gabriel in seiner Fokussierung auf die immer wieder neu ansetzende oder nie endende Bewegung des philosophischen Denkens zu unkritisch wird - unter anderem eben deshalb, weil er das Verhältnis von Philosophie, als immer wieder neu beginnender oder nie endender Denkbewegung, und Religion, als einer in Gestalt der großen Weltreligionen zuletzt immer metaphysischen Antwort auf diese Denkbewegung, die in der Regel Absolutheitsanspruch erhebt, nicht systematisch diskutiert. Ihm geht es so – und das ist sein zentrales Anliegen - um *das Leben des Geistes*, um die Verteidigung der Geisteswissenschaften in einer Welt, die die

---

<sup>7</sup> Dabei darf man den zeitgeschichtlichen Kontext nicht außer Acht lassen. Diderots scharfe Religionskritik versteht sich immer auch vor dem Hintergrund, dass der Katholizismus Im Frankreich seiner Zeit zum einen die tragende Legitimationsideologie spätabolutistischer Herrschaftsverhältnisse gewesen ist und dass neue wissenschaftliche Erkenntnisse nur gegen ihren heftigen Widerstand durchzusetzen gewesen sind (vgl. Blom 2010).

menschliche Lebenswelt nach den verzerrenden, wehen fetischistischen Vorstellungen eines wissenschaftlichen Weltbildes zu deuten sucht, was ja gut begründet ist. Er nimmt dazu alle Sinnfelder/Denkweisen in Anspruch, die dagegen ins Feld geführt werden können - und zu diesen Denkweisen gehören für ihn insbesondere die Wissenschaft, die Religion und die Kunst. Und *er* argumentiert dabei in klassischer Weise als Philosoph, der wie eigentliche alle großen Philosophen von der Abstraktion des Menschen ausgeht - und dabei, wie sie alle auch, zugleich immer wieder sehr stark von sich und seinem eigenen denkenden Kopf ausgeht. Dass dem Menschen in der Moderne aufgegangen wäre, dass er Geist ist und dass dieser Geist eine Geschichte hat, könnte er sonst schwerlich so formulieren<sup>8</sup> Für die meisten gilt noch immer Goethes, von Arendt in ihrem Buch *Vom Leben des Geistes* zitierter Satz: *Wer nicht von dreitausend Jahren/Sich weiß Rechenschaft zu geben/Bleib im Dunkel unerfahren/Mag von Tag zu Tage leben* (Arendt 1979, 428f).

Hätte Gabriel den Stand empirischer Sozialforschung im Blick, oder wäre er um einen systematischen Bezug darauf bemüht, um so fundiert das Verhältnis von Philosophie und Politik heute reflektieren zu können,<sup>9</sup> müsste es auch über die Frage nachdenken, was eigentlich Philosophie von diesen empirischen Sozialwissenschaften unterscheidet – und er müsste sich dann klar machen, was schon Nietzsche richtig gesehen hat, als er schrieb, dass den Philosophen *unwillkürlich ‚der Mensch‘ als eine aeterna veritas (...) vor(schwebe)*, das aber alles was der Philosoph über *den Menschen aussagt, (...) im Grunde nicht mehr (sei), als ein Zeugnis über den Menschen eines sehr begrenzten Zeitraums* (zitiert nach Ostwald 2001, 215). Ich will es bei diesen ersten kritischen Überlegungen zu einem hochanregenden, philosophisch auch wirklich weiterführenden Buch, das aber aus meiner Sicht wiederum zu weiterführenden Fragen anregt, belassen. Es soll nun zunächst darum gehen, die zentralen Aussagen der einzelnen Kapitel kurz festzuhalten und einige Fragen daran anzuschließen.

### **3. Wenn es die Welt nicht gibt, welche Welt stellen wir dann her, indem wir uns auf die Entfaltung des Lebens des Geistes eingelassen haben?**

Gabriel stellt das erste der Hauptkapitel unter die Frage: **Was ist das eigentlich Welt?** Die Argumentation über dessen fünf Unterkapitel (1) *Du und das Universum*, (2) *Der Materialismus*, (3) *Die Welt ist alles, was der Fall ist*, (4) *Der Konstruktivismus*, (5) *Philosophen und Physiker* hinweg ist überzeugend. Wichtig ist, wie G. sich

---

<sup>8</sup> Denn dies ist eine Einsicht, die wir dem philosophischen Denken seit der europäischen Aufklärung verdanken – und diese ist zwar nicht, wie ihr vielleicht radikalster Denker Diderot seinerzeit geschrieben hat, immer noch nicht über die Vororte von Paris hinausgekommen; aber man darf schon mit Gründen wie der Schriftsteller Wolfgang Koeppen (1959) in seiner *Amerikafahrt* fragen, ob sie denn noch mehr als ein *hell flackerndes Irrlicht* ist – gerade im Zeichen der aktuellen Präsidentschaft Donald Trumps in den USA.

<sup>9</sup> Siehe dazu Frieder O. Wolf 2002 sowie zuletzt die Beiträge in dem von Michael Rahlwes u.a. (2019) zum 75. Geburtstag von Frieder O. Wolf herausgegebenen Sammelband *Radikale Philosophie und Kritik der Politik*.

mit seinem *neuen Realismus* einerseits von den Vorstellungen von Kants *Ding an sich* absetzt – u. a. in Reflexion auf die wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritte seither ist ihm das so möglich. Sehr überzeugend ist auch seine Kritik an Stephen W. Hawking – nicht als Physiker sondern als Intellektueller, die ich selbst ähnlich geführt habe<sup>10</sup>, allerdings nicht ganz so pointiert. Im Gang seiner Argumentation zielt er hier bereits auf den Kern seines Anliegens: die Auseinandersetzung mit dem wissenschaftlichen Selbstbild unserer Zeit. Schon in diesem Kapitel bereitet G. somit seine Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild vor. Die fünf wichtigsten Ergebnisse dieses Kapitels fasst Gabriel (a. a. O. 67) wie folgt zusammen.

*Das Universum ist der Gegenstandsbereich der Physik aber es gibt viele Gegenstandsbereiche und das Universum ist einer unter vielen Gegenstandsbereichen (wenn auch ein beeindruckend großer) und damit eine ontologische Provinz. Diese vielen Gegenstandsbereiche sind zugleich Redebereiche, und einige von ihnen sind sogar nur Redebereiche. Die Welt schließlich ist weder die Gesamtheit der Gegenstände oder Dinge noch die Gesamtheit der Tatsachen. Sie ist der Bereich aller Bereiche.*

Die These, dass das Universum als Gegenstand der Physik für die Welt, so wie sie uns Menschen als Gegenstand unserer Praxis und Erkenntnis nur eine *ontologische Provinz* sei, stellt selbstredend eine gewollt provokante Zuspitzung dar. Das zweite Hauptkapitel unter dem Titel **Was ist eigentlich Existenz** läuft auf die Überlegung hinaus, dass unser Planet nicht das Zentrum des kosmologischen und ontologischen (also unser Sein betreffenden) Geschehens ist *sondern letztlich eine Infinitesimal kleine Ecke, die wir uns einigermaßen akzeptabel eingerichtet haben und die wir im Moment zerstören, weil wir unsere Wichtigkeit im Universum überschätzen* (a. a. O. 93) und mündet dann in die Feststellung, dass man *nicht die Welt mit der Welt des Menschen verwechseln* und (...) sie auch nicht auf der falschen Ebene ansiedeln dürfe. Das Kapitel endet dann wie folgt:

*Alles Existierende erscheint in Sinnfeldern. EXISTENZ ist die Eigenschaft von Sinnfeldern, dass etwas in ihnen erscheint. Ich behaupte, dass Existenz nicht eine Eigenschaft der Gegenstände in der Welt oder in den Sinnfeldern, sondern eine Eigenschaft von Sinnfeldern ist nämlich die Eigenschaft, dass etwas in ihnen erscheint. Doch ergibt sich damit nicht das folgende Problem? Sinnfelder sind Gegenstände, wir denken mit wahrheitsfähigen Gedanken über sie nach. Wenn sie die Eigenschaft haben, dass etwas in ihnen erscheint, ist damit Existenz nicht zu einer Gegenstandseigenschaft geraten? Wenn Sinnfelder aber in Sinnfeldern erscheinen (sonst könnten sie ja nicht existieren), scheine ich mir selbst widersprochen zu haben. Doch dieser Widerspruch ergibt sich paradoxerweise deswegen nicht, weil es die Welt überhaupt nicht gibt. Es. Gibt*

---

<sup>10</sup> Siehe in einer ersten Fassung Martens 2014a, Kapitel 4.1. Ich habe den Text später – u.a. im Licht der Debatten nach Hawkings Tod – für mein Buchmanuskript *Hell flackerndes Irrlicht oder wiedergängige Gespenster – die Ideen der radikalen Französischen Aufklärung im Licht der Diskurse der Gegenwart* überarbeitet und erweitert. Das Manuskript ist bislang unveröffentlicht.

*nur unendlich viele Sinnfelder, die sich teilweise überlappen und teilweise niemals auf irgendeine Weise in Berührung kommen werden. Wie schon Peter Leere bemerkt hat: Letztlich findet alles irgendwo statt. Doch dies heißt nicht, dass gar nichts stattfindet, sondern umgekehrt, dass sich unendlich vieles zugleich ereignet. Nur übersehen wir das gerne., schon deshalb, weil wir uns nicht mit unendlich vielem gleichzeitig beschäftigen können.*

An dieser Argumentation fällt zunächst auf, dass Existenz bis hierher sozusagen umgangssprachlich als Kennzeichnung für alles was ist, verwendet wird. Damit liegt ein gewisser Widerspruch zu dem Existenz-Begriff existenzieller oder existenzialistischer Philosophie vor, an den Gabriel selbst sich im folgenden Kapitel anlehnt, in dem er vom *Sinn der menschlichen Existenz* und von der *Sinndimension menschlichen Verstehens* spricht (a. a. O. 173). Wenn Helmut Plessner (1973, 398) schreibt: *Ein Lebewesen exzentrischer Positionalität hat zu existieren*, spricht er davon dass Existenz im Ergebnis der biologischen Evolution auf diesem Planeten eine spezifische Form von Leben sei, wie sie sich in Gestalt menschlichen Lebens realisiert habe, das sich durch seine Fähigkeit zur Selbstreflexivität auszeichne. Die Fähigkeit, überhaupt Sinnfragen aufzuwerfen, von denen Camus wie Arendt sagen, dass sie die wichtigsten aller philosophischen Fragen seien, basiert darauf. Gabriel, der diese These offenkundig teilt, kommt folgerichtig später auf eben diesen Begriff von Existenz zu sprechen.

Wichtig ist weiterhin, dass Gabriel von der Welt des Menschen spricht, also in der Terminologie Edmund Husserls von unserer menschlichen *Lebenswelt*. Nur von diesem erkenntnistheoretisch zu verstehenden<sup>11</sup> und für Husserl zentralen Begriff ausgehend, kann er dann in durchaus provokanter Absicht den Gegenstandsbereich der Physik als *provinziell, wenn auch ungeheuer groß*, bezeichnen. Was er hingegen nicht ausarbeitet, ist, dass mit diesem Gegenstandsbereich der *universal gewordenen Naturwissenschaften* (Arendt) ein extrem sinnfremder Raum konstituiert worden

---

<sup>11</sup> In der geläufigen Habermas'schen Wendung vom *Imperialismus der Systeme gegenüber der menschlichen Lebenswelt* ist Lebenswelt eine generelle Bedingung der Geltung sozialer Ordnung, die er dem zunehmenden Druck systemisch gewordener Prozesse ausgesetzt sieht. Die Luhmann'sche Systemtheorie ist mithin diesem Gedankenmodell immer schon vorausgesetzt. Ich verstehe den Begriff der Lebenswelt hingegen im Anschluss an Ilja Srubars Rekonstruktion seiner Genese von Edmund Husserl über Martin Heidegger und Max Scheler und seine Soziologisierung durch Alfred Schütz. Für Srubar geht es dann um die Einsicht, dass „in der Erfahrung der Doppelbödigkeit der lebensweltlichen Praxis, die einerseits in die Partikularität des Alltags (aber auch in die Selektivität der Logiken spezifischer Systemrationalitäten H. M.) führen und andererseits diese Partikularität offenbar machen kann, auch die Erkenntnis angelegt (ist), dass die Wahl und die Realisierung einer Möglichkeit des Vollzugs dieser Praxis andere Möglichkeiten verschließt. Somit tritt die Begründungsnotwendigkeit des Handelns noch dringender in den Vordergrund. (Srubar 1997, 58) Das eigene Tun und Lassen als Verantwortung Anderen und der Gesellschaft gegenüber ließe sich so als Maxime eines auf dem Boden der Lebenswelt begründeten, Partikularitäten überwindenden dialogischen Handelns gewinnen, das dem Wert gleicher Autonomieansprüche Aller verpflichtet ist.



ist<sup>12</sup>, der erst aufgrund seiner wissenschaftlichen Begründung und experimentellen Belege das Gewicht gewinnen konnte, das er heute hat und dessen Fetischisierung Gabriel zu Recht kritisiert.

Im nun folgenden dritten Hauptkapitel **Warum es die Welt nicht gibt**, schließt er zunächst an Martin Heideggers Satz an, die Welt – und das ist wiederum die menschliche Lebenswelt, verstanden als erkenntnistheoretischer Begriff - sei der Bereich aller Bereiche. Er formuliert diesen Satz dann allerdings um und spricht von dieser Welt als dem Sinnsfeld aller Sinnsfelder – oder präziser als dem *Sinnsfeld, in dem alle Sinnsfelder erscheinen*. Dieses aber ist uns nicht zugänglich, weil es keinen Ort gibt, an dem wir *von außen auf die Welt blicken können* (a. a. O. 133) – gleichsam als ein eminenter Beobachter, so wie ein Gott im Verhältnis zu der von ihm geschaffenen Welt. Hier ist zunächst wichtig, aber nicht systematisch reflektiert, dass das nur sinnfrei zu denkende und theoretisch wie experimentell zu analysierende Universum der Physik/Naturwissenschaften in der Welt der Menschen letztlich doch wieder im Hinblick auf Sinnfragen seinen Stellenwert gewinnt! Insofern kann man eben zeigen, dass erst mit Giordano Brunos Überlegung, dass die Sterne an unserem Himmel allesamt Sonnen seien – womit das Universum für ihn und seine Zeitgenossen schier grenzenlos und eine Zentralität gerade unserer Sonne darin nicht länger begründbar wird – Die überkommenen christlichen Vorstellungen einer gottgegebenen hierarchischen Ordnung unserer Welt erschüttert worden sind.<sup>13</sup>

Gabriel zeigt dann, dass, wenn alle Sinnsfelder in der Welt als Sinnsfeld erscheinen, es unmöglich ist dass sie als, sagen wir S2, S3, S4 usw. auch neben dem "Supersinnsfeld S1, also der Welt erscheinen können. Es müsse also gelten:

*Die Welt gibt es nicht. Wenn es sie gäbe, müsste sie in einem Sinnsfeld erscheinen, was aber unmöglich ist. Diese Einsicht ist allerdings nicht nur destruktiv, sie klärt uns nicht nur darüber auf, dass es die Welt wider Er-*

---

<sup>12</sup> Siehe etwa Safranski 2015,

<sup>13</sup> Ein Autor, der auf diesen Zusammenhang von sozialen Veränderungen – die man dann zum Beispiel im Sinne Michel Foucault (1974) als *Neue Ordnung der Dinge* bezeichnen kann, häufiger hingewiesen hat - und zwar vor dem Hintergrund der These einer prinzipiell begrenzten menschlichen Erkenntnisfähigkeit – ist Hoimar von Ditfurth (1987,172). Der für die europäische Geschichte von der Renaissance bis hin zu unserer Moderne sehr grundlegenden Erkenntnisfortschritt, auf den er wiederholt zu sprechen kommt, ist die umstürzende Einsicht Giordano Brunos, *der der erste Mensch gewesen sei, der die anthropozentrische, scheinbar auf das erlebende Subjekt bezogene Ordnung des Kosmos als perspektivische Illusion durchschaut* habe. Erst damit, und noch nicht mit dem helozentrischen Weltbild von Kopernikus oder Galilei, sei die Vorstellung einer hierarchischen Ordnung der göttlichen Schöpfung ins Wanken geraten, der bis dahin die hierarchische weltliche Ordnung ganz folgerichtig entsprochen habe. Kopernikus und Galilei hätten zwar die Sonne statt der Erde in den Mittelpunkt der Welt gerückt, dies aber innerhalb eines von den Sphären überwölbten Sternenhimmels. Diese Sterne als Sonnen zu denken sei dann der nächste Schritt Giordano Brunos gewesen. Aus einem Brief Keplers an Galilei sei ersichtlich, dass ihm der bloße Gedanke einen dunklen Schauer bereitet habe, sich *in einem unermesslichen All umherirrend zu finden, das jener unglückselige Bruno in seiner grundlosen Unendlichkeitsschwärmerei gelehrt habe*.

*warten nicht gibt. sie kann auch fruchtbar gemacht werden, wenn wir verstehen wollen, was es gibt. (...) Nennen wir die These, dass es die Welt nicht gibt, den HAUPTSATZ DER NEGATIVEN ONTOLOGIE. Dem steht der erste HAUPTSATZ DER POSITIVEN ONTOLOGIE gegenüber, der besagt, dass es notwendigerweise unendlich viele Sinnfelder gibt. DER ZWEITE HAUPTSATZ DER ONTOLOGIE hieße dann: Jedes Sinnfeld ist ein Gegenstand (a. a. O. 102, Hervorhebungen im Original).*

Das ist überzeugend – mit der Einschränkung dass die Rede von *unendlich vielen Sinnfeldern* Probleme bereitet, worauf ich noch zurückkomme. Es ist dann aber schon eine tiefergehende Reflexion wert – wie in Fußnote 12 angedeutet -, darüber nachzudenken, was es bedeutet, dass wir die letztlich sinnfrei – also ohne Bezug auf Gott und Religion – konstituierten Gegenstandsbereiche der universal gewordenen Naturwissenschaften doch immer wieder in unsere in Gestalt von Sinnfeldern konstituierte Lebenswelt integrieren müssen.

Im folgenden Kapitel steht dann unser **Naturwissenschaftliche Weltbild** in Zentrum der Überlegungen. Nicht zufällig ist dies das längste Kapitel des Buches. Hier geht es um den Kern. Über kritische Auseinandersetzungen mit dem *Naturalismus*, und *Monismus*, Reflexionen über *das Buch der Welt* und *subjektive Wahrheiten* und *Holzwege* wissenschaftlicher Erkenntnis gelangt Gabriel zu ersten Bemerkungen zum Verhältnis von *Wissenschaft und Kunst*. Seine zentralen Thesen fasst er am Schluss dieses Kapitels zusammen:

*Das wissenschaftliche Weltbild lege fälschlicherweise nahe, dass der Sinn der menschlichen Existenz übergangen werden könne. Denn ihm zufolge solle es eine privilegierte Tatsachenstruktur geben (...), die im wesentlichen mit dem Universum, dem Gegenstandsbereich der Naturwissenschaften, identisch sei. Nun sei es zwar in der Tat so, dass das Universum keine Sinnfrage stelle, Menschen, oder das von ihnen gemachte, würden hingegen sehr wohl stets Sinnfragen aufwerfen (a. a. O.173). Die idealistische deutsche Philosophie habe so zu Beginn des 19. Jahrhunderts Sinn, dessen Sinn es ist, verstanden zu werden, als GEIST bezeichne (ebd.). Die Geisteswissenschaften hätten von daher bis heute ihren Namen, und in ihnen gehe es eben um die Sinndimension des menschlichen Verstehens.*

Das wissenschaftliche Weltbild beruhe demgegenüber auf einer verzerrten Wahrnehmung von Rationalität. Es unterstelle, *dass wir in allen unseren Verstehensbemühungen darauf angewiesen sind, Hypothesen zu bilden und diese experimentell zu beweisen oder zu verwerfen*. Vorgehensweisen dieser Art seien aber eben nur *dort sinnvoll, wo sie sinnvoll sind* – also im Gegenstandsbereich der Naturwissenschaften. Hingegen gelte – Gabriel verweist in diesem Zusammenhang auf Hans Gadamer *Wahrheit und Methode*:

*Der Mensch und sein Sinnverstehen kommen nicht im Universum vor, wir kommen ihnen nur auf die Schliche, indem wir uns dem Geist oder dem Sinn interpretierend nähern – und zwar mit den ganz alltäglichen Mitteln der Kommunikation (a. a. O174)*

Der Mensch sei *gelebte Kreativität*. Kreativität, Imagination und Originalität seien Anzeichen von *Persönlichkeit*. Aus den Geistes- und auch aus den Naturwissenschaften seien sie deshalb nicht wegzudenken. Führt er fort und führt dazu den Quantenphysiker Werner Heisenberg gewissermaßen als Kronzeugen mit dem folgenden Zitat an:

*Der Geist der Zeit ist wahrscheinlich ein ebenso objektives Faktum wie irgendeine Tatsache der Naturwissenschaft, und dieser Geist bringt gewisse Züge der Welt zum Vorschein, die selbst von der Zeit unabhängig sind und in diesem Sinne als ewig bezeichnet werden können. Der Künstler versucht in seinem Werk, diese Züge verständlich zu machen, und bei diesem Versuch wird er zu Formen des Stils geführt, in dem er arbeitet. Daher sind beide Prozesse in der Wissenschaft und der Kunst nicht allzu verschieden. Wissenschaft und Kunst bilden im Laufe der Jahrhunderte eine menschliche Sprache, in der wir über entferntere Teile der Wirklichkeit sprechen können, und die zusammenhängenden Begriffssysteme sind ebenso wie die verschiedenen Kunststile gewissermaßen nur verschiedene Worte oder Wortgruppen in dieser Sprache (a. a. O.175f).*

Wenn bedeutende Physiker wie etwa Niels Bohr, Karl Friedrich von Weizsäcker oder Hans-Peter Dürr davon sprechen, dass die Physik nicht von der Natur handle sondern von dem, was wir von der Natur wissen können,<sup>14</sup> dann bedeutet das letztlich, dass solches Wissen nicht nur an mathematische Formeln und Modelle gebunden ist, sondern auch, dass *jede wissenschaftliche Erzählung auch auf der metaphorischen Rede beruht*. Die Naturwissenschaften müssen also *ihre Konzepte, Entdeckungen und Hypothesen (...) verbalisieren. (und) ihre Metaphernproduktion zeugt von beneidenswertem poetischen Talent*, wie Enzensberger (2004, 271) in seinen *Seitenblicken in Poesie und Prosa* hervorgehoben hat, die er auf *die Elixiere der Wissenschaft* wirft.

Gabriel jedenfalls kann im Anschluss an sein Heisenberg-Zitat, zusammenfassend festhalten, dass das *Scheitern des wissenschaftlichen Weltbildes* nicht an den Naturwissenschaften liege, sondern an einer unwissenschaftlichen Auffassung, *welche die Wissenschaft vergöttlicht und in die verdächtige Nachbarschaft zur ebenfalls falsch verstandenen Religion bringt*. (a. a. O. 176)

*Die Wissenschaften leisten keine Welterklärung, sondern sie erklären, was auch immer sie eben erklären können, ein Molekül, eine Sonnenfinsternis, eine Zeile in einem Roman oder einen logischen Fehler in einem Argument. Die Einsicht, dass es die Welt nicht gibt, hilft uns, uns der Wirklichkeit wieder anzunähern und zu erkennen, dass wir Menschen sind. (ebd.)*

---

<sup>14</sup> Alfred Schmidt (1977, 71) zitiert in seinem Aufsatz *Schopenhauer und der Materialismus* diesem Zusammenhang Werner Heisenberg wie folgt: *Die Naturwissenschaft beschreibt und erklärt die Natur nicht einfach so, wie sie ‚an sich‘ ist. Sie ist vielmehr ein Teil des Wechselspiels zwischen Natur und uns selbst. Sie beschreibt die Natur, die unserer Fragestellung und unseren Methoden ausgesetzt ist.*

Dieser Argumentation kann man folgen. Man findet sie ja ähnlich bei anderen Sozial und Geisteswissenschaftlern, die argumentieren, dass die europäischen (Natur-)Wissenschaften mit ihrem Aufstieg seit der Renaissance gewissermaßen die Religion beerbt und zunächst nahezu bruchlos deren Aufgaben übernommen haben. Sie hätten dies getan, so zitiert Jo Reichertz den Soziologen Friedrich H. Tenbruck (1999. 321), indem sie *den Gott der Vernunft gebar(en) und die Gebote der Vernünftigkeit in steinerne Tafeln schlugen*. Der Wissenschaft obliege 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 (ebd.).<sup>15</sup>

Aber es bleibt eine Leerstelle: Wenn das Universum – und ebenso eine universal gewordene Wissenschaft – keine Sinnfragen stellt, zugleich aber mit ihren wissenschaftlich begründeten Einsichten/Antworten unsere menschliche Lebenswelt in ihrer alltäglichen Ausgestaltung und ihrem Vollzug tiefgreifend verändert hat, dann liegt darin der Grund dafür, dass wir die Wissenschaft vergöttlichen – und darin, dass uns solche Vergöttlichung zugleich ein Problem ist, weil wir spüren, dass wir auf unsere zutiefst menschlichen Sinnfragen eben doch keine Antworten bekommen, liegt dann zugleich ein wesentlicher Grund dafür, dass die gleiche Wissenschaft in den alltäglichen gesellschaftlichen/politischen Auseinandersetzungen ganz umstandslos gänzlich ‚entweiht‘ werden kann.

Gabriels Überlegungen im nun folgenden Kapitel ***Der Sinn der Religion*** fügen sich in diesen Zusammenhang, vermeiden aber wieder eine systematische Beschäftigung mit dem Verhältnis von Philosophie und Religion. Auf der einen Seite kritisiert er die Religion dort, wo sie metaphysische Weltdeutungen anbietet. Auf der anderen Seite unterstreicht er ihre kulturelle Bedeutung:

*Wenn man meint, dass es einen großen Regenten gibt, der das Universum und das menschliche Leben steuert, täuscht man sich. Denn es gibt kein solches Weltganzes, das dann auch noch jemand zu regieren hätte. Dies impliziert aber nicht, dass die Religion oder die Rede von Gott sinnlos ist. Umgekehrt ist der Sinn der Religion in der Anerkennung unserer Endlichkeit zu sehen, Die Religion nimmt die Einstellung einer maximalen Distanz ein. Anschließend kommt sie auf den Menschen zurück, der durch die Auseinandersetzung mit Gott auf das Wagnis der Geistesgeschichte eingegangen ist.*

---

<sup>15</sup> *Auf dem Weg zur neuzeitlichen Wissenschaft leisten die Menschen auf Sinn Verzicht*, schreiben Horkheimer/Adorno (1947. 15) in diesem Zusammenhang – und sie treffen sich in diesem Punkt durchaus mit Arendt, die in ihrem Denktagebuch konstatiert, dass Religion und Wissenschaft dem Denken gleich feindlich seien und dann schreibt: *Freies Denken und Handeln kreieren Sinn. Handeln ist ‚praktisches Denken‘, Denken ist ‚vernehmendes‘ (Vernunft) nämlich, Sinn vernehmendes‘ oder sinnendes Handeln* (Arendt 2003, 283f) – oder auch mit Albert Camus der im *Sisyphos* (2011,16) schreibt, dass *der Sinn des Lebens die dringlichste aller Fragen ist*.

*Ohne die Religion wäre es niemals zur Metaphysik, ohne die Metaphysik niemals zur Wissenschaft und ohne die Wissenschaft niemals zu den Erkenntnissen gekommen, wie wir sie heute formulieren können. Was sich in diesem Prozess ereignet ist nicht einfach nur als eine Form der Aufklärung zu beschreiben. Die Moderne ist nicht durch den Abbau der Religion gekennzeichnet, sondern die Erweiterung unseres Freiheitsverständnisses. Dabei ist dem Menschen in der Moderne aufgegangen, dass er Geist ist und dass dieser Geist eine Geschichte hat.*

Gattungsgeschichtlich ist der so skizzierte Weg von der Religion über die Metaphysik zur Wissenschaft zweifellos zutreffend umrissen. Aber es gibt eben auch schon früh – parallel mit der Entstehung der großen Weltreligionen - auch die Entwicklung der Philosophie im Sinne eines anderen Versuchs des Umgangs mit unseren grundlegenden Sinnfragen, eines Versuchs, der gerade keine metaphysisch anthropozentrisch verstandene Welt zu entwerfen versucht. Ich würde an dieser Stelle auf eine Bemerkung des Bloch-Freundes Joachim Schumacher verweisen, die sich auf die Anfänge der griechischen Philosophie, also schon während Karl Jaspers *Achsenzeit* bezieht. Schumacher (1978, 379) schreibt:

*So entstand Philosophie, von Anfang an eine Oppositionslehre, die sich um Götter und Dämonen überhaupt nicht mehr kümmert, selbst bei einem eher reaktionär gesinnten Plato das statische Sein des Parmenides mit dem Werden des Heraklit so zu verbinden sucht, dass aus diesen polar gesetzten Kräften sogar noch das Sollen des Sokrates soziologisch für die bestmögliche Republik hervorgeht.<sup>16</sup>*

ich stoße also spätestens hier auf den von mir so empfundenen Mangel, dass sich in Gabriels Buch keine präzise Definition von Philosophie findet – stattdessen aber der Hinweis auf das, was Religion und Philosophie gemeinsam ist, nämlich das Aufwerfen der Sinnfragen. Die stellen sich – im Sinne existenzieller Philosophie - für die Menschen als Leben das, im Unterschied zu allen Tieren, die Form der Existenz hat, in dem Sinne einer Reflexion auf sich selbst und ihre eigene Sinnhaftigkeit. Insofern würde ich zwar zustimmen, dass solche existenzielle Philosophie, wie sie am vorläufigen Ende einer langen Gattungsgeschichte möglich geworden ist auf eine Erweiterung unseres Freiheitsverständnisses hinausläuft – im Grunde ein nietzscheanischer, richtiger ein linksnietzscheanischer Gedanke -; aber ich würde zugleich betonen, dass diese Entwicklung zur Bedingung hat, dass Religion in allen ihren metaphysischen, fetischisierenden Formen zurückgedrängt wird. Säkularisierung ist in diesem Sinne Bedingung von Befreiung.

---

<sup>16</sup> Um den Zusammenhang dieser Überlegung bei Schumacher nicht zu unterschlagen sei hier die unmittelbare Fortführung dieses Zitats hinzugefügt: *Was Hegel großartig, was östliche Oberlehrerhirne kümmerlichst aus dieser Dreitaktigkeit gemacht, heißt hüben und drüben, meist nur scheinengelehrt ‚Dialektik‘. Wir wissen aber, lediglich, dass es sie gibt: eine Art Logik der Widersprüche, weiterhin oppositionell, insofern sie Gegensatz steht zu den beiden neuerdings bevorzugten Hauptformen akademischer Verharmlosung des Denkens: mathematisierte Logik und ahistorische Semantik (a. a. O. 379f).*

Überlegungen über den **Sinn der Kunst** schließen sich an. Die Kernthese dieses Kapitels finde ich in dem Abschnitt *über Sinn und Bedeutung* in dem Satz:

*Der Sinn der Kunst liegt darin, dass sie uns mit der Ambivalenz von Sinn vertraut macht. Die Kunst zeigt, dass Gegenstände immer nur in Sinnfeldern erscheinen, indem sie selbst Gegenstände zusammen mit dem Sinn zur Erscheinung bringt, in dem sie erscheinen. (220)*

Diese These ist natürlich erklärungsbedürftig, und Gabriels Erklärungsschritte gehen wie folgt:

Mit dem Mathematiker Gottlob Frege könne man unter dem Sinn eines Ausdrucks die *Art des Gegebenseins* verstehen. Und diese Art des Gegebenseins ist durchaus objektiv, denn ein *Gegenstand gehört einem Gegenstandsbereich an (und) zu diesem Gegenstandsbereich haben wir keinen Zugang, ohne dass ein Sinn im Spiel ist*. Es gibt aber nicht nur diesen objektiven Sinn, vielmehr kann uns dieser Sinn in ganz unterschiedlicher ‚*Beleuchtung*‘ oder ‚*Färbung*‘ erscheinen - ob wir z. B. einen Hund Hund oder Köter nennen, bringt das beispielhaft zum Ausdruck. Das führt weiter zu dem Punkt, dass etwa unterschiedliche Interpretationen eines Gedichts, nun nicht etwa einfach unterschiedliche subjektive Sichtweisen sind. Vielmehr bringen seine verschiedenen Interpretationen auch seine unterschiedlichen Sinne zum Ausdruck (S. 221-223). Diese Argumentation führt schließlich zu der folgenden These:

*Der Sinn der Kunst besteht nun darin, dasjenige, was uns normalerweise selbstverständlich ist, in ein merkwürdiges Licht zu rücken. (...) Die Kunst überrascht uns mit einem neuen Sinn und beleuchtet die Gegenstände aus einer ungewohnten Perspektive (a. a. O. 224f)*

Über weitere Kapitel (1) *der Dämon der Analogie*, (2) *Reflexivität und (3) Vielfalt* kommt G. schließlich zu seinen abschließenden Aussagen. In der Argumentation zu diesem, seinem Schluss hin, finde ich einiges sehr bedenkenswert. So argumentiert der Autor z. B.: *Wir müssen uns den Sinn der Kunst in einem Zeitalter des Naturalismus wieder neu erschließen (a. a. O.228)*, oder auch: *Die Komik wie die Kunst befreit uns als ‚Lust aus der Freiheit des Denkens‘ von den Denkwängen, die wir uns zur Selbstkontrolle auferlegen.(231)* Weiter kommt er am Beispiel eines abstrakten Bildes von Kasimir Malewitsch (schwarzes Quadrat auf weißem Grund) mit den folgenden Ausführungen zum Begriff der Existenz von Neuem auf seine zentrale These, dass es die Welt nicht gibt. Malewitsch zeige hier auf grundlegende Weise, dass man Gegenstände der Erkenntnis immer nur vor Hintergründen erfassen könne, sei es das Schwarze Quadrat vor seinem weißen Grund, sei es diesen vor der Wand, an der es hängt, diese als Teil eines Raumes usw. Gabriel schreibt dazu, diesen Gedanken abschließend:

*Es ist deswegen auch geradezu tiefsinnig. Dass die alten Römer das Wort ‚Existenz‘ eingeführt haben, das ja ‚hervortreten bedeutet. Alles was existiert, tritt vor einem Hintergrund hervor, der selbst niemals hervortreten kann, sondern sich bestenfalls zu einem neuen Vordergrund*

verwandeln kann, wenn man seine Aufmerksamkeit auf ihn richtet (a. a. O. 233).

Gabriel beendet das Kapitel mit einem Abschnitt, den er unter die Überschrift *Vielfalt* stellt. Er lautet:

*Die Anerkennung des Umstandes, dass andere anders denken ist der erste Schritt zur Überwindung eines Denkwanges, der alles umfassen möchte. Deswegen steht ja auch die Demokratie dem Totalitarismus entgegen, weil sie in der Anerkennung der Tatsache besteht, dass es keine abschließende, alles umfassende Wahrheit, sondern nur ein Perspektivenmanagement gibt, dem man sich politisch stellen muss. Der demokratische Grundgedanke der Gleichheit aller Menschen besagt unter anderem, dass wir auch darin gleich sind, dass wir die Dinge auf verschiedene Weisen sehen. Wir haben deswegen ein Recht auf Meinungsfreiheit, Das heißt freilich nicht, dass alle Perspektiven gleich gut oder gar alle wahr sind. Deswegen diskutieren wir miteinander, betreiben Wissenschaft und Kunst, um herauszufinden, welche Wege gangbar und welche ausgeschlossen sind.*

Diese Sätze sind gewiss sehr zustimmungsfähig – auch wenn im Zuge einer Vertiefung demokratiethoretischer Überlegungen weitere wichtige Aspekte zu ergänzen wären: etwa zu Fragen der Achtung und Anerkennung anderer Meinungen, des Minderheitenschutz, der Reversibilität von Entscheidungen usw. Aber das weiter auszuführen ist hier ja nicht Gabriels Thema. Er beschließt seine Argumentation dann aber mit folgenden durchaus problematischen Schlussätzen:

*Weil die Welt nicht existiert, existieren unendlich viele Sinnfelder, in die wir hineingeworfen sind und zwischen denen wir Übergänge stiften. Wir produzieren neue Sinnfelder im Ausgang von gegebenen, wobei diese Produktion wiederum keineswegs eine Schöpfung aus dem Nichts, sondern nur ein weiterer Sinnfeldwechsel ist. Menschen sind Individuen. Doch auch die Sinnfelde, die sie teilen sind individuell. Deswegen sind wir auch nicht auf uns selbst oder sogar nur auf unser Bewusstsein beschränkt. Wir leben gemeinsam in unendlich vielen Sinnfeldern, die wir uns auf immer neue Weise verständlich machen. Was wollen wir mehr?*

Man fragt sich hier, weshalb in dem zu Recht *Vielfalt* betitelten letzten Abschnitt dieses Kapitels so viel von Unendlichkeit die Rede ist. Wir sind endliche Wesen. Das Universum ist nach dem Kenntnisstand der Physik endlich. Wie können wir da unendlich viele Sinnfelder konstituieren. Es sind nur unüberschaubar viele. Weiter sind wir *gesellschaftliche Individuen* und wir leben als solche zunächst einmal in gesellschaftlich konstituierten Sinnfeldern, durch die wir geprägt werden, die wir teilen. Darin, und zum Teil dagegen kann uns die Kunst unerwartete neue Perspektiven eröffnen, und nicht zuletzt in Auseinandersetzung damit entfaltet sich unsere Individualität als mittlerweile wachsende Freiheitsfähigkeit. Die Feier des Individuums und seiner Freiheit erscheint ohne Reflexion auf diese Zusammenhänge etwas voreilig. Wir sind als *gesellschaftliche Individuen* ganz selbstverständlich nie auf *uns selbst* oder auf *unser Bewusstsein* beschränkt. Aber wir sind auf/durch gesellschaftliche Normierun-

gen, Selbstverständlichkeiten, Institutionen festgelegt. Uns diese Festlegungen reflexiv bewusst zu machen und uns in einem solchen Prozess alle als Gleiche und Freie anzuerkennen – wofür Philosophie, Wissenschaft, Kunst, Politik wichtig sind – ist die große Herausforderung, der wir gegenüberstehen. Gabriels *Was wollen wir mehr?* mag der Philosoph, der den Menschen denkt, für sich sagen können. Sozialwissenschaftler werden im Blick auf die multiplen Krisenprozesse der Zeit, angesichts derer wir, wie ja auch Gabriel an einer Stelle schreibt, dabei sind unsere (Lebens)Welt zu zerstören,<sup>17</sup> deutlich mehr wollen müssen – auch wenn sie Gründe haben, nach den Erfahrungen der Nacht des 20. Jahrhunderts mit seinen Erwartungen bescheiden zu sein.

Schließlich gibt es in Gabriels Buch noch einen ausgesprochen anregenden **Nachspann: Fernsehen**. Er ist aus meiner Sicht weniger deshalb bemerkenswert, weil man hier als Leser einige Kluge Bemerkungen zum Medium des Fernsehens findet: etwa darüber, dass wir uns damit *eine besonders massenwirksame Abstandsmaschine geschaffen haben* (a. a. O. 242), die nicht *nur unseren wohltuenden Abstand zum Geschehen, sondern symbolisch auch unsere Kontrolle darüber* anzeigt (a. a. O. 241) oder darüber, dass *Mediendominanz (...) den Siegerstatus nach dem kalten Krieg noch viel mehr (sichert) als die faktische ökonomische Vorrangstellung und Weltbildkontrolle (...), die) allemal ein zentraler Machtfaktor in der globalisierten Welt* ist (a. a. O. 244). Auch Gabriels Überlegungen zu klug gemachten Sitcoms sollen mich hier nicht näher interessieren. Er kann ihnen einiges abgewinnen und sie führen ihn zu der These, *sie als kulturindustrielle Massenunterhaltung abzutun wäre jedenfalls ein intellektuelles Verbrechen, das sich selbst kritischste Theoretiker zweimal überlegen sollten* (a. a. O. 249).

Wirklich des Nachdenkens wert finde ich vielmehr seine Antwort auf seine im Zusammenhang mit dem Fern-Sehen aufgeworfene Frage danach, *wie sich die Sinnfelder eigentlich zu unseren Sinnen verhalten und ob sich daraus Aufschluss über die Frage nach dem Sinn oder Unsinn unseres Lebens gewinnen lässt*. (a. a. O. 250) ) Unser Verständnis und unsere Unterscheidung von unseren fünf Sinnen – und wie wir heute wissen haben Tiere bisweilen andere Sinne – gehe auf Aristoteles zurück. Dessen Überlegungen seien darauf hinausgelaufen, *dass unser Denken unsere Sinne koordiniert und auf einen einheitlichen Gegenstand bezieht* (250). Gabriels Pointe ist nun die folgende Frage: *Doch warum sollte das Denken selbst eigentlich kein Sinn sein? Warum werde es den Sinnen (und damit tendenziell dem Leib insgesamt) entgegengesetzt?* (a. a. O. 250) Wenn man einen Sinn *als einen wahrheitsfähigen und damit irrtumsanfälligen Realitätszugang* verstehe, lasse sich dagegen wie folgt argumentieren:

*Unsere Sinne sind (...) gar nicht subjektiv. Sie stecken nicht unter oder auf unserer Haut, sondern sie sind objektive Strukturen in denen wir uns vorfinden. Wenn man hört, dass jemand an die Tür klopft, dann erfasst man*

---

<sup>17</sup> Dabei mag Hybris im Spiel sein – Gabriel nennt als wesentliche Erklärung, dass *wir unsere Wichtigkeit im Universum überschätzen* (a. a. O. 93) -, aber als Sozialwissenschaftler dürfte einem diese Erklärung nicht ausreichen. Ich komme darauf zurück.



*damit eine objektive Struktur und keinen Sinneseindruck, der sich innerhalb unseres Körpers befindet (a. a. O. 251).*

Ebenso gelte: Wenn man sehe, wie Passagiere in den Zug einsteigen, sehe man *Passagiere und keine mentalen Repräsentationen*. Unser Sehsinn müsse also real sein, er könne *nicht außerhalb dessen stehen, was er sieht*. Und noch viel weiter *als jeder Sehsinn reicht unser Denken, das sich mit dem Unendlichen selbst beschäftigen kann* (a. a. O. 252). Daraus folgert er dann weiter, ganz auf der Linie seines *neuen Realismus*, dass wir alles was wir erkennen durch einen Sinn erkennen, und der sei *dabei nicht innerhalb unseres Leibes sondern genauso sehr ‚da draußen‘, ‚in der Wirklichkeit‘ oder ‚in der Realität‘*. Auch das menschliche Gehirn könne bei diesem weiten Verständnis als ein Sinnesorgan verstanden werden, Es gelte nämlich, dass auch unsere Gedankenexperimente, wie die Einsteins, *nicht aus bloßen mentalen Repräsentationen* bestünden. Vielmehr funktionierten *Gedankenexperimente (...)* *wirklich*. Mithin gelte:

*Wenn wir komplexe Tatsachen durch ein Gedankenexperiment entdecken, bemühen wir unseren Denksinn, der wie alle anderen Sinne auch wahrheitsfähig und irrtumsanfällig ist. (253)<sup>18</sup>*

Danach kann er seine erkenntnistheoretischen Überlegungen wie folgt zusammenfassen:

*Wir bahnen uns immer einen Weg durch das Unendliche. Alles, was wir erkennen, sind Ausschnitte von Unendlichem, das selbst weder ein Ganzes ist noch als Supergegenstand existiert. Es gibt eine unendliche Sinnexplosion, an der wir teilhaben, weil sich unsere Sinne virtuell bis in den letzten Winkel des Universum und auf die flüchtigsten Ereignisse im Mikrokosmos erstrecken. Sobald wir dies erkennen, sind wir imstande, den Gedanken, wir seien und Ameisen im Nirgendwo, zurückzuweisen- Zwar müssen wir - jedenfalls gilt dies noch zur Zeit der Abfassung dieser Zeilen – alle sterben. Und niemand wird bezweifeln, dass es viele Übel und absurdes, unnötiges Leiden gibt. Doch wir erkennen auch, dass alles anders sein kann, als es uns erscheint, einfach deswegen, weil alles, was existiert, in unendlich vielen Sinnfeldern zugleich erscheint. Nichts ist nur so, wie wir es wahrnehmen, sondern unendlich viel mehr – ein tröstlicher Gedanke.(253)*

Die Vielzahl real existierender Perspektiven anzuerkennen, *sei deshalb gerade die Pointe moderner Freiheit*, und dass es die Welt nicht gibt sei *insgesamt eine erfreuliche Nachricht*. Denn sie erlaube es uns, *unsere Überlegungen mit einem befreienden Lächeln abzuschließen*. Denn:

---

<sup>18</sup> Auch die Überlegungen von Thomas Fuchs kommen dieser Position erkenntnistheoretisch sehr nahe. In Auseinandersetzung mit der aktuellen medizinisch-naturwissenschaftlichen Hirnforschung versteht er unser Gehirn in seiner phänomenologisch-ökologischen Konzeption als ein *Beziehungsorgan*. Gegen neokonstruktivistische Konzepte gewandt argumentiert er dann, dass *Wahrnehmung* nicht als *interne Abbildung* sondern vielmehr als *verkörperte Beziehung eines Subjekts zu seiner Umwelt* verstanden werden sollte, wir also *keine Bilder aus einer anderen Welt* sehen, sondern vielmehr *als Leib- und Sinneswesen mit den Dingen und Menschen in einem gemeinsamen Raum* koexistieren (Fuchs 2016,47).

*Es gibt keinen Supergegenstand, dem wir ausgeliefert sind, solange wir leben, sondern wir sind in unendliche Möglichkeiten verstrickt, uns dem Unendlichen zu nähern. Denn nur auf diese Weise ist es möglich, dass es alles gibt, was es gibt (a. a. O. 254).*

*Der Sinn des Lebens sei also das Leben selbst, die Auseinandersetzung mit unendlichem Sinn, an der wir glücklicherweise teilnehmen dürfen. Ganz sicher hätten wir angesichts der Lage unserer Welt Anlass dazu, unser Menschsein neu zu bedenken und uns moralisch zu verbessern. Der nächste Schritt bestehe deshalb darin,*

*die Suche nach einer alles umfassenden Grundstruktur aufzugeben und stattdessen gemeinsam zu versuchen, die vielen bestehenden Strukturen besser zu verstehen, damit wir besser beurteilen können, was bestehen bleiben soll und was wir verändern müssen. Denn nur, weil es alles gibt, bedeutet dies noch nicht, dass alles gut ist. Wir befinden uns alle gemeinsam auf einer gigantischen Expedition – von nirgendwo hier angelangt, schreiten wir gemeinsam fort ins Unendliche.*

Die Einsicht, dass die Welt nicht existiert und nur in metaphysischen Weltbildern behauptet werden kann, führt so hinaus auf das große Meer von Herausforderungen, Abenteuern, Möglichkeiten und auch Freiheiten, die wir entdecken können, wenn wir bemerken, wenn wir erkennen, dass allein wir selbst es sind, die unser Leben gestalten. Solches Begeisterung über ein vor uns liegendes Meer offener (Erkenntnis)Möglichkeiten findet man am Beginn der Aufklärung, etwa bei Johann Gottfried Herder (vgl. Safranski 2007,17ff)<sup>19</sup>, und es hat auch etwas nietzscheanisches an sich: *Auf die Schiffe ihr Philosophen*, zitiert ihn Safranski (ebd.). Wenn wir allerdings unsere Lebenswelt zu gestalten für möglich halten, gehen wir linksnietzscheanisch darüber hinaus. Dann aber sind wir auch genötigt, die Perspektive des einsam denkenden Philosophen zu verlassen. Für Nietzsche war Philosophieren ja ein einsames Denken im eisigen Hochgebirge angesichts des Ungeheuren einer Welt, die aus seiner Sicht solcher (Um)Gestaltung nicht zugänglichen ist.

Lassen wir solche Überlegungen, wie auch jeden Versuch, das Spezifische der Philosophie gegenüber Religion, Kunst, Wissenschaft näher zu bestimmen – außer Betracht, erscheint die Argumentation von Gabriel als ausgesprochen schlüssig und anregend. Andererseits bekommen seine Abschlussüberlegungen doch eine Art idealistisch-überfliegenden Grundton. Der ergibt sich meines Erachtens aus zwei Gründen:

Zum einen folgt dieser Grundton aus der klassischen philosophischen Tradition, immer von der Abstraktion des Menschen auszugehen – und damit im Grunde vom eigenen Philosophenkopf. Der Übergang von einzelnen denkenden Ich zum kollektiv (zusammen)handelnden Wir ist dann kein grundlegend reflektiertes Problem mehr – und Arendt hat gezeigt dass es da keinen Übergang gibt und dass das zusammen

---

<sup>19</sup> Safranski beginnt allerdings mit seinen Reflexionen zu Herders *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, seiner Seereise nach Frankreich, nicht ein Buch über die deutsche Aufklärung sondern seine Reise auf den Spuren der Romantik und des Romantischen in der deutschen Kultur.

Denken und Handeln auf dem Weg zur Herbeiführung gemeinsamer Freiheit aller ein ganz eigenes Problem jenseits der Philosophie ist. Bei Gabriel bleibt dieses *Wir* folgerichtig eine Abstraktion, und auch seine Freiheit ist damit zunächst einmal eine des Denkens. Die tatsächliche Vielzahl real existierender Perspektiven von Individuen und Gruppen/Gesellschaften in ihrem jeweiligen Recht anzuerkennen und dann Wege zu finden, um sie – und mit ihnen verknüpfte Interessen, Bedürfnisse, Leidenschaften – zu übersteigen und gegeneinander so abzugleichen, dass auch die ursprüngliche eigene Perspektive bereichert werden kann, ist da die eigentliche Herausforderung von politischem Handeln, das der gleichen Freiheit aller verpflichtet ist. Für den Philosophen, der sich denkend mit der sozialen Wirklichkeit beschäftigt, ist da relativ einfach, was für den politischen Prozess einer Gesellschaft eine immense Herausforderung darstellt.

Zum anderen ist die Weise, in der Gabriel von der Vielfalt der Perspektiven und Sinnfelder so leichthin zur Unendlichkeit gelangt, immer wieder irritierend. Wir sind als Einzelne und als Gattung endlich – und auch für das Universum, das wir mittels der Einsteinschen Physik erkennen können, gilt das zwingend. Also sind auch unser Erkenntnisvermögen und unser Wissen endlich und begrenzt, Unsere Phantasie mag demgegenüber unbegrenzt erscheinen. Tatsächlich ist sie das aber sicherlich auch nicht. Schon alle uns institutionell als selbstverständlich aufgeprägten Vorstellungen, grenzen unsere Phantasie ganz erheblich ein – und es sind wenige Schriftsteller oder Künstler, die solche Begrenzungen wirklich ein kleines Stück weit aufzubrechen vermögen. Wie Gabriel am Schluss dieses Buches, wie oben zitiert, unsere individuelle Sterblichkeit vorsichtig relativiert und schließlich beim gemeinsamen Fortschreiten ins Unendliche anlangt, gewinnt so schon etwas Abgehobenes. Andere beginnen ja gerade mit guten Gründen damit, angesichts real zu erkennender gesellschaftlicher Entwicklungstrends oder Entwicklungslogiken sehr ernsthaft und beunruhigt über das Mögliche Ende des erdgeschichtlich doch noch allzu kurzen Anthropozän nachzudenken.

#### **4. Sinnfragen, Sinnfelder, menschliche Sinne und menschliche Praxis als politisches Handeln – vorläufig abschließende Überlegungen**

Im Zentrum aller Philosophie steht die Frage nach dem Sinn, in den Worten von Gabriel die *stetige Selbstsuche des Menschen*. Diese Frage stand lange Zeit nicht im Zentrum meiner Überlegungen. Die kreisten eher um die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Politik. Denn ich bin als Gesellschaftswissenschaftler gegen Ende meiner Erwerbsbiographie als empirischer Arbeitsforscher zunehmend darauf gestoßen worden, dass ich bei Fortsetzung meiner wissenschaftlichen Arbeit und des damit verknüpften gesellschaftspolitischen Engagements an einer neuerlichen intensiven Auseinandersetzung mit dem philosophischen Denken nicht vorbeikommen würde.<sup>20</sup> Für eine Selbstvergewisserung über die Grundlagen meiner bisherigen Pra-

---

<sup>20</sup> Siehe zuletzt Martens 2018a und 2020

xis war das unumgänglich. Ich sah mich auf der einen Seite mit den multiplen krisenhaften Entwicklungen unserer Zeit konfrontiert – und auf der anderen Seite mit den Unzulänglichkeiten, die ich in den sozialwissenschaftlichen Antworten darauf zu finden meinte. Ich begann also auf meine Weise damit, wieder von vorne anzufangen.<sup>21</sup> Ich beobachtete manche aus meiner Sicht unbefriedigende gesellschaftspolitische Debatten, die andere, prominente Kollegen aus ähnlichen Einsichten heraus zu führen begannen.<sup>22</sup> Ich wandte mich aus weit zurückliegender professioneller Beschäftigung heraus von neuem literarischen Zugängen zur Wirklichkeit zu, und ich entdeckte meine alte Leidenschaft für die Philosophie neu.<sup>23</sup> In diesem Zusammenhang kam ich schließlich mit den Arbeiten von Markus Gabriel in Berührung.

In das *Leben des Geistes* (Arendt) bietet er manche neue erhellende Einblicke. Für die kritische Auseinandersetzung mit anderen Philosophen, die wie Michel Onfray ist das hilfreich. Der hat mit seiner überzeugenden Arbeit zu Albert Camus (Onfray 2015) mein Interesse an diesem existenziellen Philosophen und Linksintellektuellen Schriftsteller neu geweckt, mich dann aber tief enttäuscht, als er versucht hat, gesellschaftspolitisch auf die Krisen der Zeit zu reagieren (Onfray 2017). Denn er hat dabei nicht nur den Linksnietzscheaner Camus sondern jegliches, bei ihm offenkundig durch Friedrich Nietzsche inspirierte philosophische Denken hinter sich gelassen, indem er das Leben des Geistes umstandslos in das heutige naturwissenschaftliche Weltbild einfügt. Darin ist es in seiner zeitlichen Erstreckung von vielleicht 100.000 Jahren nur ein Wimpernschlag. Doch für uns hat es unsere *kleine menschliche Ewigkeit* und damit eine Lebenswelt konstituiert, die man eben nicht so umstandslos in eine *unbewusste und absichtslose Natur als Prämissenrahmen* einbetten kann. Gabriels zutiefst berechtigte Kritik an dem heute vorherrschenden naturwissenschaftlichen Weltbild wäre also dagegen zu stellen. Und die könnte in ihrer Berechtigung kaum eindrucksvoller belegt werden als durch ein Buch, in dem ein anderer Philosoph das Philosophieren offenkundig hinter sich gelassen hat.

---

<sup>21</sup> Drei Monate vor Beendigung meiner Erwerbstätigkeit ging ich mit meiner Homepage ([www.drhelmutmartens.de](http://www.drhelmutmartens.de)) online. Der Gang meiner seitherigen Arbeiten ist dort in mittlerweile über 60 Aufsätzen und Essays, von denen ich nur einen begrenzten Teil von jeweils vielleicht fünfzehn Texten in Zeitschriften und Sammelbänden unterbringen oder auf Tagungen vortragen konnte, recht gut dokumentiert.

<sup>22</sup> Siehe exemplarisch die Europadebatte, die von 2014 bis 2016 in der Zeitschrift *Leviathan* geführt wurde - und zu meiner systematischen Auseinandersetzung damit Martens 2016, 44-67. Zur industriesoziologisch inspirierten Debatte um eine *öffentliche Soziologie* (Aulenbacher u.a. 2017) siehe Martens 2018b.

<sup>23</sup> Zu meinen literaturwissenschaftlichen wie auch philosophischen Arbeiten finden sich zahlreiche Essays auf meiner Homepage. Für einen Essayband über *Literarische Zugänge zur Wirklichkeit* fand ich bisher keinen Verlag. Philosophische Fragen bin ich im Kontext zweier primär sozialwissenschaftlich ausgerichteter Bücher nachgegangen (Martens 2014 und 2016). Für ein philosophisches Buchmanuskript bin ich auf Verlagssuche. Auf meiner Homepage finden sich daraus zahlreiche Aufsätze in Erstfassung – u. a. zu Denis Diderot, Friedrich Nietzsche, Hannah Arendt und Albert Camus oder auch zu Michael Tomasello im Hinblick auf meine stetige Beschäftigung mit der Philosophischen Anthropologie, die ich in diesen Buchmanuskripten weiter verarbeitet habe.

Gabriel kommt also als Erkenntnistheoretiker auf philosophische Grundfragen zurück, die nie Gegenstand der Naturwissenschaften gewesen sind - es auf Grund von deren Gegenstandsbezug auch nicht sein konnten. Er ist so für ein überfälliges neuerliches öffentliches Nachdenken darüber, wie wir uns als Menschen verstehen und unser Zusammenleben auf diesem Planeten gestalten wollen, sehr anregend, denn er feiert gegen mit seinem Konzept eines *neuen Realismus* gegen einen sinnleeren Selbstlauf der Zeit die Großartigkeit unserer menschlichen Existenz. Bei seiner Kritik des naturwissenschaftlichen Weltbildes sind ihm da alle ‚Verbündeten‘ recht – von der Religion bis zur Kunst. Es ist ihm, um *das Leben des Geistes* zu tun. Ganz ausdrücklich geht er deshalb auf die klassische deutsche Philosophie zurück – auch wenn er als Erkenntnistheoretiker auf der Höhe unserer Zeit die prinzipielle Wahrheitsfähigkeit, und Irrtumsanfälligkeit, unseres Erkenntnisvermögens diskutiert und somit die Kantische These eines unserer menschlichen Erkenntnis prinzipiell nicht zugänglichen Wirklichkeit, des *Dings an sich* systematisch infrage stellt. Auch wenn wir die Welt vom Standpunkt des Menschen aus sehen, so argumentiert Gabriel, bedeute dies nicht, *dass wir sie damit nicht erkennen, wie sie an sich ist*. Die Welt in der wir leben, zeige sich allerdings *als ein einziger stetiger Übergang von Sinnfeld zu Sinnfeld, als Verschmelzung und Verschachtelung von Sinnfeldern* (a. a. O. 125).

Seine *großartige* erkenntnistheoretische *Gedankenübung*<sup>24</sup> führt Gabriel so schließlich bis hin zu einer inspirierenden Auseinandersetzung mit der Aristotelischen Unterscheidung zwischen unseren fünf Sinnen und unserem Denkvermögen. Und dabei zeigt er, dass wir nicht nur alles durch einen Sinn, also auch unsere Sinne, erkennen und dass alles, was wir so erkennen *nicht innerhalb unseres Leibes sondern genauso sehr ‚da draußen‘, ‚in der Wirklichkeit‘* vorhanden ist. Und daran anschließend kann er schließlich auch von unserem *Denksinn* sprechen, denn auch *wenn wir komplexe Tatsachen durch ein Gedankenexperiment entdecken, bemühen wir unseren Denksinn, der wie alle anderen Sinne auch wahrheitsfähig und irrumsanfällig ist* (a. a. O. 252f). Aber Gabriel entfaltet seine Argumentation in klassischer philosophischer Manier. Er feiert die Erkenntnisfähigkeit des philosophischen Subjekts. Und damit geht es, wenn er von *dem Menschen* spricht, zunächst einmal um die Erkenntnisfähigkeit der, wie Kant sagt, *Denker von Gewerbe*, also die des einzelnen philosophisch denkenden Kopfes.

Was hier fehlt – betrachtet von der mich immer wieder beschäftigenden Frage nach dem Zusammenhang von Wissenschaft, Philosophie und Politik springt das geradezu ins Auge – ist vor allem zweierlei: Ich vermisse zunächst einmal die systematische Reflexion auf die Besonderheit der Philosophie etwa gegenüber der Religion. Auf den von Diderot überlieferten Satz, dass die Philosophie dort beginne, wo die Religion aufhöre, habe ich ja schon einleitend hingewiesen, und die prägnante Unterscheidung von Philosophie und Religion bei Schumacher habe ich zitiert. Gabriels eigene Kennzeichnung der Philosophie als eines immer wieder neu ansetzenden grundlegenden Denkens ist damit gut kompatibel.

---

<sup>24</sup> So Wird Slavoj Zizek zu Gabriels Buch auf dessen rückseitigem Deckblatt zitiert.

Gleichermaßen findet sich kein Nachdenken über jene neuen Herausforderungen, die Hannah Arendt zutiefst beschäftigt haben, als sie meinte, dass Philosophieren in der klassischen Form heute nicht mehr möglich sei. Mich hat der seit Ende der 1990er Jahre immer intensivere Diskurs über die *Krise der Politik*, in denen sie regelmäßig als wichtige Referenz auftaucht, dazu veranlasst, mich mit ihrem Denken auseinanderzusetzen.<sup>25</sup> Und ich denke, an einer These, die sie in ihren Notizen zu einer Vorlesung über Totalitarismus am Oberlin College am 28. 10. 1954 festgehalten hat, ist vieles nachdenkenswert. Sie lautet:

*Wie die Philosophie, die sich auf den Menschen im Singular bezieht, ernstlich erst dann beginnt, nachdem der Mensch verstanden hat, dass er ja oder nein zum Leben sagen kann, so beginnt Politik, die sich auf den Menschen im Plural bezieht, ernstlich erst heute, da wir wissen, dass wir ja oder nein zur Menschheit sagen können (Arendt 1993, 159).*

In *Vita activa* unterscheidet Arendt an genau diesem Punkt zwischen *der Neuzeit und der modernen Welt, die wir bewohnen*. Sie schreibt:

*Der Trennungsstrich (...) verläuft genau da, wo der Unterschied sich meldet zwischen einer Wissenschaft, die bereits auf die Natur vom Standpunkt Weltalls blickt und so beginnt, sie vollkommen zu beherrschen, und einer nun wirklich ganz und gar ‚universal‘ gewordenen Wissenschaft, die die Prozesse des Weltalls in die Natur hineinleitet trotz des offenbaren Risikos, ihren Haushalt, und damit das Menschengeschlecht selbst, das in diesen Haushalt gebannt ist, zu vernichten (Arendt 1967, 262).*

Dieses zweite Zitat führt ebenfalls zu unserem naturwissenschaftlichen Weltbild<sup>26</sup> Mit dem ersten hingegen gelangen wir an einen zentralen Anknüpfungspunkt in den modernen Sozialwissenschaften und ihren frühen Ahnvätern, zu denen man wohl auch Karl Marx rechnen darf. Marx mag als Wissenschaftler vor allem ein herausragender Ökonom sein, dessen frühe Kapitalismuskritik von heute aus betrachtet immer noch erhellend und zugleich bemerkenswert vorausschauend ist. Als Philosoph zwischen Epikur und Hegel ist er leider auch ein Mitbegründer jenes *prophetischen Marxismus* geworden, den Camus so scharf kritisiert hat. – auch wenn der späte Marx sich ausdrücklich von dem in sich schon zu seinen Lebzeiten herausbildenden Marxismus distanziert hat. Er muss aber auch als einer der Begründer der modernen Sozialwis-

---

<sup>25</sup> Siehe dazu meine Überlegungen *Zur wissenschaftlichen und philosophischen Debatte über die Krise der Politik und zu den Grenzen einzelwissenschaftlicher Krisendiagnosen* in Martens 2014b, 74-98.

<sup>26</sup> Und die Auseinandersetzung damit ist bei Arendt zum einen, ähnlich wie bei Gabriel, damit verknüpft, dass die Überstülpung gesellschaftspolitischer Prozesse mit diesem wissenschaftlichen Zugriff unangemessen ist, zum anderen mit der im obigen Zitat schon angedeuteten Gefahr *losgelassener Prozesse* (Arendt 2003, 487), die zerstörerisch zu werden drohen, schließlich aber auch mit Überlegungen zur Grundlagenkrise der Naturwissenschaften, die spätestens mit der Quantenphysik sichtbar geworden seien und an der sich zeige, dass es hier – gewissermaßen an falscher Stelle - um Überlegungen gehe, *die aus einer Sinnsuche entspringen und daher nicht weniger spekulativ sind als andere Produkte des denkenden Ichs* (Arendt 1979,423).

senschaften angesehen werden, der wie kaum ein anderer den gesellschaftlichen Charakter unseres Mensch-Werdens hervorgehoben hat. *Der Mensch*, das ist also immer eine Abstraktion – wie auch die Menschheit als an ein Kollektivsubjekt ihrer eigenen Geschichte – erhofft, vielleicht fern oder gar vermeintlich absehbar. Es kann dem hingegen immer nur um die Menschen in ihrer Pluralität gehen. Wir sind gesellschaftliche Wesen, die im Fluss ihrer eigenen Geschichte ihr ‚Leben des Geistes‘ hervorgebracht haben. Und dieses kann nie zu einem vermeintlich letzten Ziel gelangen, so wenig unsere individuellen Leben dahin führen können.<sup>27</sup> Wir können insofern, in den Worten Camus, der Absurdität unserer endlichen und prinzipiell begrenzten Existenz nicht entgehen und damit sinnvoll nur in der Weise umgehen, dass wir uns als einzelne eben als glücklichen Sisyphos begreifen. Wir sind immer im weiteren Werden begriffen. Der philosophischem Denken eher wenig zugeneigte Soziologe Norbert Elias hat das in einer der Auflage von 1980 hinzugefügten Einleitung zu seiner großen Untersuchung *Über den Prozess der Zivilisation* in Auseinandersetzung mit Talcott Parsons Unterscheidung von Persönlichkeitsstruktur und Gesellschaftsstruktur prägnant dargelegt. Er schreibt (Elias 1980, XVI), man dürfe nicht aus den Augen verlieren,

*dass sich Begriffe wie ‚Individuum‘ und ‚Gesellschaft‘ nicht auf zwei getrennt existierende Objekte, sondern auf verschiedene, aber untrennbare Aspekte der gleichen Menschen beziehen, und dass beide Aspekte, dass Menschen überhaupt normalerweise in einem strukturierten Wandel begriffen sind. Beide haben den Charakter von Prozessen, und es besteht nicht die geringste Notwendigkeit, bei einer Theoriebildung, die sich auf Menschen bezieht, von diesem ihrem Prozesscharakter zu abstrahieren. In der Tat ist es unerlässlich, dass man den Prozesscharakter in soziologische und andere Theorien, die sich auf Menschen beziehen, miteinschließt. Wie sich in den folgenden Untersuchungen zeigt, lässt sich auch das Problem der der Beziehung von Individualstrukturen und Gesellschaftsstrukturen gerade erst dadurch erhellen, dass man beide als sich wandelnd, als werdend und geworden untersucht. Erst dann hat man die Möglichkeit, wie es im folgenden geschehen, Modellentwürfe ihrer Beziehung zu entwickeln, die mit empirisch belegbaren Tatsachen einigermaßen in Einklang stehen. Man kann es mit großer Sicherheit aussprechen, daß die Beziehung dessen, was man begrifflich als ‚Individuum‘ und ‚Gesellschaft‘ verarbeitet, so lange nicht erfassbar bleiben wird, als man mit diesen Begriffen in Gedanken eo ipso hantiert, als ob man es mit zwei getrennt existierenden Körpern zu tun hätte und überdies noch mit zwei normalerweise ruhenden Körpern, die erst sozusagen nachträglich miteinander in Berührung kommen.*

---

<sup>27</sup> Oskar Negt und Alexander Kluge (1981,253-257) haben diese Überlegungen gleichermaßen pointiert wie zutreffend dargelegt, als sie unsere individuellen Lebensläufe als *unvollständige Kreisläufe* gefasst haben – die sich also anders als Rainer Maria Rilke in seinem Gedicht *Ich lebe mein Leben in wachsenden Ringen* gestaltet hat niemals schließen und dann weiter konstatieren: *Sie sind außerdem Durchflussgelände der gesamten Produktions- und Gattungsgeschichte, als solche nicht bloß subjektive Lebensläufe; nicht hermetisch sondern durchlässig für den Geschichtsfluss, der sich in ihnen vergegenständlicht. (a. a. O. 257).*

Ich denke Elias wird mit diesen Ausführungen als der *Menschenwissenschaftler*, als den ihn z.B. Karl-Siegbert Rehberg (1996) bezeichnet hat, kenntlich. Aber wir können in dieser Perspektive dann auch der Endlichkeit unserer Existenz – als Einzelne wie als Gattung – nicht entgehen. Es mag sein, dass vor uns und unserer sozialen Entwicklungen noch Möglichkeiten der weiteren Entfaltung unserer Existenz liegen, die wir uns noch kaum träumen lassen. Aber dann geht um den politischen Prozess der Gesellschaft und die Herausforderung an die Philosophie, sich gegenüber der Politik *als wahrer Diskurs zu konstituieren*<sup>28</sup>. Eine solche Aufforderung, wie sie z.B. Michel Foucault erhoben hat es aber in der Kontinuität seiner schon in *Die Ordnung der Dinge* formulierten Auffassung,

*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).*

Das alles heißt aber: Wir können als gesellschaftliche Individuen die Möglichkeiten unserer irdischen Existenz nur leben und ausschöpfen, wenn wir unsere Gesellschaftlichkeit anerkennen und aus ihr heraus solidarisch zu leben lernen. Denn diese Gesellschaftlichkeit macht uns zutiefst aus – ebenso wie wir auf dieser Erde zutiefst Naturwesen sind, die aus der langen Geschichte der biologischen Evolution heraus sozusagen eine ‚Mitgift‘ mit sich tragen. Sie ist in unseren Genen verankert, und wir können sie so wenig ignorieren wie unsere ‚Einbettung‘ in die Natur. aus deren Entwicklung heraus wir geworden und als soziale Wesen unterwegs sind. Unterschiedliche ‚Spielräume‘, damit umzugehen, sind allerdings vorhanden. Sie sind durch unsere bisherige soziale Evolution geschaffen worden, insofern für uns als Bedingungen selbstgesetzt. Die Frage ist, wie wir mit ihnen im Sinne einer Erweiterung solcher Spielräume umgehen werden. Dies aber ist keine philosophische Frage, sondern vielmehr eine, bei der es um das Verhältnis von Philosophie, Wissenschaft und Politik geht.

Aber für den Umgang mit dieser Frage sind die erkenntnistheoretischen Überlegungen Gabriels dann doch wieder höchst bedeutsam. Er vermittelt uns die Erkenntnis, dass die Welt, in der wir leben und unser *Leben des Geistes* entfalten, sich darstellt *als ein einziger stetiger Übergang von Sinnfeld zu Sinnfeld, als Verschmelzung und Verschachtelung von Sinnfeldern*, mit einer immer wieder anderen Vermischung von objektiven und subjektiven Wahrheiten. Zugleich verfügen wir, wenn wir uns von existenzialistischen philosophischen Einsichten leiten lassen, nicht über die Möglichkeit, jemals an einem Endziel ankommen zu können – und wohlgerne, schon um das auch nur zu formulieren, muss ich die zweifelhafte Abstraktion dieses Wir verwenden: Wir sind als Einzelne und als Gattung immer unterwegs. Aber wir können uns in unserer weiteren Gattungsgeschichte weiter entwickeln – allerdings auch da-

---

<sup>28</sup> Siehe in diesem Zusammenhang Walter Seitters (2001) Analyse der philosophischen Behandlung des Wahrheitsbegriffs bei Foucault *Zur Wahrheit der Philosophie* bei Foucault siehe auch Ostwald (a. a. O. 219ff).



mit scheitern. Im Blick auf die gegenwärtigen multiplen Krisenprozesse wird man da sagen müssen: wir stehen vor der zwingenden Herausforderung, die Bedingungen unseres Zusammenlebens und unseres Lebens auf diesem Planeten stetig zu verbessern, wenn wir nicht scheitern wollen.

Dabei aber haben wir ein Problem, das aus der von Gabriel überzeugend aufgezeigten erkenntnistheoretischen Perspektive heraus betrachtet, immens ist: Wir müssten dazu in die Lage versetzen, für die begriffliche Abstraktion des „Wir“ oder „des Menschen“, die er aus philosophischer Sicht verwendet, konkrete Annäherungen in Gestalt eines demokratisch legitimierten Zusammenhandelns zu entwickeln. Ausgehend von den kleinsten Einheiten – etwa im Sinne von Thomas Jeffersons ‚Elementarrepubliken‘<sup>29</sup> – bis hin zu Staaten und Staatenbünden, letztlich im Weltmaßstab. Das heißt aber: wir müssten dann doch ein hinreichend umfassendes Bild, oder präziser vielleicht einen Entwurf, eine Vorstellung von der Gestaltung unserer Lebenswelt entwickeln können, einen Entwurf, der es zum einen gestattet, Demokratie von einer Herrschafts- zu einer menschengemäßen Lebensform zu entwickeln. Ein solcher politischer Entwurf von politischer Gestaltung müsste einer sein, der es vermag, gegen den heute neu auflebenden Populismus menschliche Leidenschaften zu entfachen und zugleich *ohne Sinnstiftungsambitionen* auszukommen. Rüdiger Safranski (2001, 2008) bezeichnet das als eine *wahrheitspolitisch abgemagerte Politik*. Er unterscheidet deshalb zwischen zwei Wahrheitsregionen. Für die erste, die er *der Einfachheit halber die kulturelle* nennt. Findet er dann eine Charakterisierung, für deren vertieftes Verständnis man gut an Gabriels Überlegungen anschließen kann. Er schreibt:

*Sie hat es mit Selbstfindung, Selbstgestaltung und damit verbunden mit Weltdeutungen und Weltentwürfen zu tun, kurz: mit dem höchst individuellen und existenziellen Akt der Sinnggebung des Sinnlosen – diese Wahrheitsregion ist phantastisch, erfindungsreich, metaphysisch, imaginär, selbstversucherisch, überschwenglich, abgründig – wie auch immer sie ist nicht konsenspflichtig (ebd.).*

Seine zweite *wahrheitspolitisch abgemagerte* Region ist die der Politik, für ihn *das Geschäft der Friedensstiftung im Feld der kombattanten Wahrheiten* in dem die Menschen *ohne Sinnstiftungsambitionen* auskommen müssen (ebd.) Sie ist eine *Welt, die letzten endes (...) immer ein Produkt der Menschen (ist), ein Produkt des Amor mundi des Menschen. Das menschliche Kunstwerk*, hat Arendt geschrieben. Diese Weil ist zwar, wie man bei Gabriel lernen kann, keinesfalls das Ganze unserer menschlichen Lebenswelt heute, der gegenüber uns kein Standpunkt eines eminenten Beobachters möglich ist. Aber im Blick auf die politischen Herausforderungen der Zeit ist diese Region gleichwohl riesig - eben über den gesamten Planeten erstreckt, der sich zeit-räumlich für uns immer mehr zusammengezogen hat und dessen Geschehen wir in Jetztzeit erfahren können. Gegenwärtig scheinen wir uns von einer politisch gestalteten Verbesserung unseres Zusammenlebens auf diesem Planeten eher weiter zu entfernen. Entfesselte Märkte, deren stetiges Wachstum gleichwohl

---

<sup>29</sup> Vgl. dazu Arendt 1974, 319ff sowie – mit Arendt gegen sie weiterdenkend - meine daran anschließenden Überlegungen zu *Arbeit und Demokratie* (Martens 2019b und c).

stockt befördern gesellschaftliche Spaltungsprozesse, neue Nationalismen und riskante geopolitische Abenteuer der Großmächte. Wir leben in einer beunruhigenden und unheimlichen Zeit (Martens 2017). Ob wir ihrer durch demokratisch erweiterte Formen unseres Zusammenhandelns besser habhaft werden können ist offen.

Nachdem Arendt die Erfahrungen der ‚Nacht des 20. Jahrhunderts‘ in das Zentrum ihrer politikwissenschaftlichen Arbeiten gerückt hat, war sie sich bewusst, dass sie angesichts der Aporien des politischen Handelns in ihrem Durchgang durch die Tradition der politischen Philosophie keine Lösungen gefunden hatte und dass die Erfahrungen der Moderne einen so bis dahin noch nicht vorhandenen Abgrund aufgerissen haben. Aber sie beharrt dagegen stets auf der Möglichkeit des *Wunders der Politik* (Arendt 1993, 36). Die Zukunft wird erweisen müssen, ob wir immer noch Menschen-Werdenden zu diesem Wunder hinreichend begabt sind.

## Literatur

- Arendt, H. (1967): *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, München (dt. Erstausgabe 1961)
- (1974): *Über die Revolution*, München Zürich
  - (1993): *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, Hgg. Von U. Ludz, München-Zürich
  - (1998): *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*, München (dt. Erstausgabe 1979)
  - (2003): *Denktagebuch* (Hgg. Von U. Ludz u. I. Nordmann), 2 Bände, München-Zürich (dt. Erstauflage 2002)
- Aulenbacher, B.; Burawoy, M.; Dörre, K.; Sittel, J. (Hg.) (2017): *Öffentliche Soziologie. Wissenschaft im Dialog mit der Gesellschaft*, Frankfurt am Main
- Bloch, E. (1963): *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt am Main
- Blom, P. (2010): *Böse Philosophen. Ein Salon in Paris und das vergessene Erbe der Aufklärung*, München
- Camus, A. (2011): *Der Mythos des Sisyphos*, Reinbek bei Hamburg (13. Auflage in Neuübersetzung)
- Ditfurth, H. v. (1989): *Unbegreifliche Realität. Reportagen, Aufsätze, Essays eines Menschen, der das Staunen nicht verlernt hat*, Frankfurt am Main Wien
- Elias, N. (1969/80): *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 7. Auflage, Frankfurt am Main
- Enzensberger, H. M. (2004): *Die Elixiere der Wissenschaft. Seitenblicke in Poesie und Prosa*, Frankfurt am Main (Erstausgabe 2002)
- Fischer, J. (2008): *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg
- Foucault, M. (1971): *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt am Main
- Fuchs, T. (2016): *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*, Stuttgart
- Gabriel, M. (2015b): *Ich ist nicht Gehirn. Philosophie des Geistes für das 21. Jahrhundert*,
- (2016): *Alles Mögliche. Leibniz und wir: Der universalgelehrte ist vor 300 Jahren gestorben, aber alles andere als erledigt*, SZ 14.11. 2016
  - (2018): *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin (Erstauflage 2013)
- Horkheimer, M.; Adorno, T. W. (1947): *Die Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam
- Hossenfelder, S. (2018): *Der Kosmos ist nicht hübsch*, Interview in SZ 07.11. 2018
- Koepfen, W. (1990): *Amerikafahrt*, in: *Gesammelte Werke 4*, Frankfurt am Main, S. 279-465 (Erstausgabe 1959)

- Martens, H. (2014a): Denis Diderot und das vergessene Erbe der Aufklärung Die radikale Aufklärung als Inspiration und Warnung angesichts der Träume der westlichen Zivilisation, [www.drhelmutmartens.de](http://www.drhelmutmartens.de)
- (2014b): Politische Subjektivierung und ein neues zivilisatorisches Modell. Plessner, Elias, Arendt, Foucault und Rancière zusammen- und weiter denken, Münster
  - (2014/18): Denis Diderot und das vergessene Erbe der Aufklärung. Die radikale Aufklärung als Inspiration und Warnung angesichts der Träume der westlichen Zivilisation, [www.drhelmutmatens.de](http://www.drhelmutmatens.de)
  - (2016): Refeudalisierung oder Überwindung des Kapitalismus? Am Ende der industriekapitalistischen Wachstumsdynamik - Hamburg
  - (2016/2018): Friedrich Nietzsche: postmoderne Aufgabe der emanzipatorischen Perspektive der Aufklärung oder neue Herausforderung zu ihr, [www.drhelmutmartens.de](http://www.drhelmutmartens.de)
  - (2017). In beunruhigender und unheimlicher Zeit -oder: es gilt, uns unsere soziale Raumzeit zu vergegenwärtigen, [www.drhelmutmartens.de](http://www.drhelmutmartens.de)
  - (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.; Tzanakis Papadakis, N. (2019) (Hg.): Radikale Philosophie und Kritik der Politik, Münster, S 111-127
  - (2018b): Öffentliche Soziologie als sozialwissenschaftliche Antwort auf das neoliberale Rollback? Fragen und weiterführende Überlegungen zu einer aktuellen Debatte in konstruktiv-kritischer Absicht, [www.drhelmutmartens.de](http://www.drhelmutmartens.de)
  - (2020): Arbeit und Demokratie. Die Demokratisierung von Arbeit und Wirtschaft nicht nur praktisch-politisch sondern auch philosophisch grundlegend neu denken, Dortmund
- Negt, O.; Kluge, A. (1981): Geschichte und Eigensinn, Frankfurt am Main
- Onfray, M. (2015): Im Namen der Freiheit. Leben und Philosophie des Albert Camus, München
- (2017): Niedergang. Aufstieg und Fall der abendländischen Kultur – von Jesus bis Bin Laden, München
- Ostwald, H. (2001): Foucault und Nietzsche, in Kleinert M. S. (Hg.): Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken, Frankfurt/New York, S. 205-223
- Plessner, H. (1983): Der Aussagewert der Philosophischen Anthropologie. In: Gesammelte Schriften VIII, Frankfurt am Main (1983), S. 380-399
- Rahlwes, M.; Rudnick, T.; Tzanakis Papadakis, N. (2019) (Hg.): Radikale Philosophie und Kritik der Politik, Festschrift für Frieder O. Wolf, Münster
- Rehberg, K.-S. (1996): Norbert Elias – ein etablierter Außenseiter, in: ders. (Hrsg.) Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes, Frankfurt am Main, S. 17-39
- Reichertz, J. (1999): Über das Problem der Gültigkeit von Qualitativer Sozialforschung, in: Hitzler, R.; Reichertz, J.; Schröer, N. (Hrsg.) Hermeneutische Wissenssoziologie. Standpunkte zur Theorie der Interpretation, Konstanz
- Safranski, R. (2001): Wie viel Wahrheit braucht der Mensch? Über das Denkbare und das Lebbare, Frankfurt am Main
- (2007): Romantik. Eine deutsche Affäre, München
  - (2015) Die Zeit. Was sie mit uns macht und was wir aus ihr machen können, München
- Schumacher, J. (1978): Die Angst vor dem Chaos oder die Falsche Apokalypse des Bürgerturns, Frankfurt am Main
- Seitter, W. (2011): Politik der Wahrheit, in: Kleinert, M. s. (Hg.): Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken, Frankfurt/New York, S. 153-153-169
- Srubar, I. (1997): Ist die Lebenswelt ein harmloser Ort? – Zur Bedeutung und Genese des Lebensweltbegriffs, in: Wicke, M. (Hg.): Konfigurationen lebensweltlicher Strukturphänomene. Soziologische Varianten phänomenologisch-hermeneutischer Welterschließung, Opladen

Vaas, R. (2018): Hawkings glorioses Dutzend, in Bild der Wissenschaft, Mai 2018, S.22-25  
Wolf, F. O. ( 2002) Radikale Philosophie, Münster