

*Mildes Mondlicht wiegend streicheln die Wellen den Sand/Nach des Tages Hitze ein leichter Luftzug von Ferne/Himmel, Meer, Wind und dieses Blinken der Sterne/ ein etruskischer Fischer könnte jetzt sitzen am Strand/*

*Die Zeit steht stille. Mein Kind, sehr gerne/liegt es rittlings im Sand neben mir, und/ seine Augen schauen das weite Rund,/suchen das Licht der so sehr fernen Sterne/*

*Unter dem Rauschen der See spürt es nicht/die Kälte und Leere des Raums, die ich sehe/sein Staunen und dieses Kribbeln der Haut/sind nur der Zauber größtmöglicher Nähe.*

*Helmut Martens 1985/2000*

## **In beunruhigender und unheimlicher Zeit -oder: es gilt, uns unsere soziale Raumzeit zu vergegenwärtigen**

### **1. Vorbemerkung**

Die uns beunruhigende oder gar unheimliche Zeit, das kann man philosophisch oder aber politisch verstehen. Einen Titel, in dem es philosophisch um den Menschen und die Zeit geht, wollte ich vermeiden, obwohl es mir im folgenden, ersten Kapitel dieses Aufsatzes durchaus um Fragen nach uns Menschen, als immer nur im Plural existierende Lebewesen, als Gattungswesen also, in Raum und Zeit geht – wenn auch nicht im Blick auf die Raumzeitlichkeit des Universums sondern die im Vergleich so kurze Raumzeit unserer sozialen Evolution. Ein Blick auf „den Menschen“, das wäre ein Blick aus philosophischer Perspektive. Gefasst würde damit eine Abstraktion. Die ist vielleicht nicht ganz so heikel wie der „Begriff des Fortschritts (...mit) seinem Begleiter, dem in der Luft hängenden Begriff der Menschheit“ (Arendt 1979, 424), denn immerhin zielt der Begriff Mensch auch auf empirisch Greifbares, etwa auf Befunde von Anthropologie und Verhaltensforschung, wenn sie auf Unterschiede im Mensch-Tier-Vergleich und, philosophisch gewendet, auf ein Verständnis der „Stufen des Organischen“ (Plessner 1928) ausgehen. Doch gleichwohl sticht der Einwand, dass wir Menschen als gesellschaftliche Wesen zum einen immer nur im Plural existieren und zum anderen stetig in Entwicklung begriffen sind – als Einzelne wie auch in unserer Gesellschaftlichkeit. Norbert Elias (1980) hat das – gewendet gegen Talcott Parsons - in den vorsichtig verallgemeinernden theoretischen Schlussfolgerungen seiner soziologischen Analyse des Prozesses der Zivilisation nachdrücklich betont. Für Hannah Arendt liegt hier einer der Gründe dafür, dass sie sich als Politikwissenschaftlerin der Sphäre der Pluralität zugewandt hat. Ein weiterer, mindestens ebenso wichtiger Grund für ihre Distanz zu einer philosophischen Perspektive dürfte in ihren Überlegungen dazu zu finden sein, dass das (philosophische) Denken, das „stets außer der Ordnung“ (a. a. O. 203) erfolgt, zu einer Zwei-Welten-Theorie oder der Zugehörigkeit zu einer noumenalen Welt im Prozess dieses Denkens verleiten kann. Sie spricht dann von „metaphysischen ‚Trugschlüssen‘, die aber (...) wichtige Hinweise auf das enthalten, was es mit dieser merkwürdigen außer der Ordnung stehenden Tätigkeit,

die da Denken heißt, eigentlich auf sich haben mag“, und sie hat daraus den Schluss gezogen, denen beizutreten,

„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“ (ebd.).

Gleichwohl ist das philosophische Denken für sie immer wichtig geblieben. Ihre großen Arbeiten wie *Vita activa* (1967) oder „Über die Revolution“ (1974), das sie begleitende „Denktagebuch“ (Arendt 2003) und nicht zuletzt ihr letztes unvollendet gebliebenes großes Werk über „das Leben des Geistes“ (Arendt 1979) belegen das nachdrücklich. Es ist von daher auch alles andere als zufällig, dass ich über das Studium ihrer Arbeiten (vgl. Martens 2013/2016) – und über das der Schriften des radikalen französischen Aufklärers Denis Diderot, der an der Spitze der „Philosophenfraktion“ unter den französischen Aufklärern gestanden hat (Blom 2010) und dessen monistischen Naturalismus ich, darin Alexander Becker (2013) zustimmend, für uns heutige als hoch aktuell ansehe (Martens 2014a) – meine Liebe zur Philosophie wiederentdeckt habe (Martens 2014b).

„Außer der Ordnung“, das heißt für das philosophische Denken auch, aus der Zeitlichkeit unseres Lebensvollzugs heraustretend. Ich kann derart mit Arendt hinsichtlich des philosophisch Denkenden Ichs, das auf der Suche nach etwas allgemein Sinnvollem“ „die Welt der Einzeldinge verlässt“ und „streng genommen, nirgends (...), heimatlos in einem ganz nachdrücklichen Sinne“ ist, sagen:

„Was das denkende Ich als ‚seine‘ zwiefachen Antagonisten spürt, das ist die Zeit selbst und der mit ihr verbundene ständige Wandel, die unablässige Bewegung, die alles Sein in Werden verwandelt statt es *sein* zu lassen, womit sie beständig sein *Gegenwärtigsein* aufhebt. Insofern ist die Zeit der größte Feind des denkenden Ichs, weil – da der Geist in einem Körper existiert, dessen innere Vorgänge nie angehalten werden können – die Zeit unerbittlich und regelmäßig die bewegungslose Stille unterbricht, in der der Geist tätig ist, ohne irgendetwas zu tun“ (a. a. O., 202, Hervorhebung im Original).

Und ich kann solches philosophische Denken genießen, auch wenn ich mich selbst nicht als Philosophen begreife. Doch dieses denkende Ich, wenn es sich nicht auf herkömmliche Weise, also als „Denker von Gewerbe“ philosophisch versteht – dabei „das Ärgernis des Denkens“ für das gesellschaftliche Getriebe als „Aufgabe der Philosophie“ begreifend (Plessner 1955) – darf sich nach meinem, hier an Arendt anschließenden Verständnis, nicht dauerhaft auf sich zurückziehen. Ich halte also mit ihr, mit Diderot und vielen Anderen dafür, dass philosophisches Denken dazu dienen muss, intellektuelles Denken und Handeln besser zu fundieren, das auf handelnde Eingriffe in den Prozess gesellschaftlicher Entwicklung gerichtet ist. Und dabei kann es dann als „Philosophieren unter Anderen“ (Lindner u.a. 2008) dazu dienen, im Blick auf die in unserer jeweiligen Gegenwart nie abschließend wissenschaftlich zu klärenden Fragen, die da gerade zur Entscheidung anstehen mögen, als „sinnendes Han-

deln“ Impulse zu geben, so etwas wie „Brückenfunktionen wahrzunehmen (Wolf 2002).

Insofern liegt für den vorliegenden Text dann der von mir gewählte zweite, eindeutig politisch formulierte Teil der Überschrift nahe. Ich beginne zwar mit dezidiert philosophischen Fragen, zu denen mich einerseits die Zeitläufte, andererseits eine höchst persönliche und subjektive Erfahrung veranlasst haben. Aber ich kehre aus diesen Reflexionen sogleich wieder in unsere, und in meine spezifisch erlebte, Gegenwart zurück, also in den Strom des Geschehens auf dieser Erde, den nur wir Menschen uns so vergegenwärtigen können, dass für uns zwischen einer von uns geschaffenen Vergangenheit und einer, zwar dadurch bedingten aber dennoch auch offen vor uns liegenden Zukunft die Möglichkeit freier Entscheidungen entsteht. Und was mich dann am Ende wirklich interessiert, das ist nicht nur die grundlegende Frage, ob wir überhaupt über Entscheidungsfreiheit verfügen (vgl. Habermas 2004, Meyer 2007, Martens 2016a); es ist vor allem die Frage danach, auf welchem Wege wir zu vernünftigen Entscheidungen gelangen können und in welche Richtung die in unserer heutigen Lage zielen müssten. In diesem Sinne geht es im Folgenden also nicht nur ums Philosophieren, sondern ebenso ums Politisieren.

## **2. Die Physikalische Zeit und unsere kleine menschliche Ewigkeit**

Es ist Zufall oder auch nicht, dass ich gerade in der zweiten Novemberwoche, in der unsere Welt nach dem Ausgang der Präsidentschaftswahlen in den USA noch mehr „aus den Fugen zu geraten“ scheint<sup>1</sup> und in der ich in meinem Nahbereich mit einem Todesfall konfrontiert bin, der mich viel heftiger als alle anderen in den letzten 16 Jahren getroffen und betroffen gemacht hat, zum zweiten Mal Rüdiger Safranskis Buch über die Zeit und die Frage, „was sie mit uns macht und was wir aus ihr machen“ gelesen und relativ sorgfältig exzerpiert habe (Safranski 2015) – und dass dann auch noch das Dezemberheft der „Bild der Wissenschaft“ das Schwerpunktthema „Zeit, Zukunft und Ewigkeit“ hat. Aber vor allem die durch den Todesfall in meinem Nahbereich veranlassten großen Nach-Denklichkeiten, sei es in meinem Tagebuch, sei es in zusätzlichen Erinnerungstexten, geben mir Anlass zu den philosophischen Reflexionen, mit denen dieser Aufsatz beginnt.

Rüdiger Vaas (2016a), dessen Wissenschaftsjournalismus ich zumeist schätze, schreibt in der jüngsten „Bild der Wissenschaft“ in einem Artikel über „die vertrackte Gegenwart“, dass für Einstein das Problem der Gegenwart ein ernsthaft beunruhigendes Problem gewesen sei. Nach Einsteins allgemeiner Relativitätstheorie gibt es ja erstens im Universum keine Gleichzeitigkeit, physikalisch betrachtet also kein Jetzt. „Das ‚Jetzt‘ verliert für die räumlich ausgedehnte Welt seine objektive Bedeutung“, schreibt Einstein 1952. Und ihn beunruhigt es, dass „das Erlebnis des Jetzt etwas Besonderes für den Menschen bedeute, etwas wesentlich anderes als Vergangenheit und Zukunft, doch dieser so wichtige Unterschied zeige sich nicht in der

---

<sup>1</sup> Die Redaktion der Zeitschrift PROKLA (Demirović u.a. 2016) spricht in einer sehr grundsätzlich argumentierenden und ernst zu nehmenden Analyse davon, dass sich „der globale Kapitalismus im Ausnahmezustand“ befinde.

Physik und könne dort auch nicht auftauchen“ (Vaas 2016,30). Aus physikalischer Sicht wird die Zeit überhaupt, so Einstein, „eine hartnäckige Illusion“, eben weil keine universelle Gegenwart existiert (ebd.). Der Philosoph Rüdiger Safranski (2015, 171f) fasst dieses Problem nach seinem Durchgang durch die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie wie folgt zusammen:

„Einerseits löst Einstein also die homogene Zeit auf, andererseits aber zeigt er sich fasziniert von der geradezu anstößigen Kompaktheit eines zeitenthobenen Wirklichkeitsbegriffs, ohne die lästigen Modi der Zeit. Selbstverständlich erscheinen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als hartnäckige Gegebenheiten, doch so wie in diesen drei Dimensionen die Wirklichkeit entgleiten kann und schließlich nur der Jetzt-Punkt, die unmittelbare Gegenwart als Wirklichkeit übrig bleibt, so lässt sich auch das Umgekehrte denken: Alles ist wirklich, war wirklich und wird wirklich sein. Was gewesen ist, bleibt wirklich, auch wenn keiner sich mehr daran erinnert, und das zukünftige ist wirklich, wenn es den wirklich wird, auch wenn es jetzt noch nicht wirklich ist. Die Auseinanderentfaltung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft entspräche dann einer Vordergrundwahrnehmung, und nicht der eigentlichen, der tieferen Wirklichkeit, die auf rätselhafte Weise immer schon fertig ist. Das hatte Einstein womöglich im Sinn, als er die *Scheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft* zu einer *wenn auch hartnäckigen Illusion* erklärte.“

Einstein hat sein Verständnis des raum-zeitlich konstituierten Universums, so Safranski weiter; „in eine andächtige Stimmung versetzt, in ein ‚*verzücktes Staunen*‘ über die ‚*Harmonie der Naturgesetzlichkeit*‘“ (a. a. O. 173, Hervorhebungen im Original). Und Safranski selbst führt das Nachdenken über die uns nicht zugängliche zeitliche „Synchronizität raumferner Punkte im All“ dazu, über einen „eminenten Beobachter“ nachzudenken, der alles gleichzeitig im Blick hätte“.<sup>2</sup>

Einstein hat über diese Fragen, so Vaas, mit dem Philosophen Rudolf Carnap diskutiert. Aber Vaas leuchtet die philosophische Seite des Problems nicht vertiefend aus, und Carnap als ein führender Repräsentant des logischen Empirismus begriff „die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft“ (Carnap 1931) und wollte die Philosophie durch Wissenschaftslogik ersetzen<sup>3</sup>. Vaas interessieren die

---

<sup>2</sup> Und so schreibt er: „Nach Einstein gibt es unmittelbar erlebte Synchronizität zwischen raumfernen Punkten nicht, sondern es gäbe sie allenfalls für einen eminenten Beobachter, der alles gleichzeitig im Blick hätte. Vielleicht hat man Gott unter anderem auch deshalb erfunden, weil man schon immer dieses heikle Problem spürte: Das wäre dann ein Gottesbeweis aus der verfehlten Gleichzeitigkeit. Er würde so lauten: Es gibt erstens, Gleichzeitigkeit, da ich sie aber, zweitens, nicht unmittelbar erleben kann, muss es, drittens, Gott geben, denn nur er kann sie erleben. Wie auch immer, für uns gilt: Jeder bleibt im Kokon seiner Eigenzeit eingeschlossen“ (a. a. O.171).

<sup>3</sup> Rudolf Carnap wurde nach dem Studium von Mathematik, Physik und Philosophie als Philosoph ein führender Vertreter des logischen Empirismus. In Deutschland war er zeitweilig Mitglied der USPD. Ende der 20er Jahre gehörte er zum linken Flügel des ‚Wiener Kreises‘, hatte dann zunächst einen Lehrstuhl für Naturphilosophie in Prag inne und später als amerikanischer Staatsbürger mehrere Lehrstühle in den USA. In seiner Schrift über die „Logische Syntax der Sprache“ (Carnap 1934) plädierte er dafür, die Philosophie durch Wissenschaftslogik, also durch eine logische Analyse der wissenschaftlichen Sprachen zu ersetzen. Zum

physikalischen Antworten auf das Problem der Zeit; und er berichtet dazu in einem zweiten Artikel über aktuelle Kontroversen der Physiker über die Frage, ob es eine fließende, vergehende Zeit gebe oder nicht, und wenn ja, wie sie physikalisch zu verstehen sei (Vaas 2016b). Mich interessiert unsere menschliche Zeiterfahrung aus einer existenzphilosophischen Perspektive heraus. Es geht mir um die Bedeutung unserer Zeiterfahrung für uns als erdgebundene Lebewesen, mit denen auf unserem Planeten „Leben (...) als *eine seiner Möglichkeiten* (...) Existenz“ hervorgebracht hat (Plessner 1973, 309, Hervorhebung im Original). Und da war die Lektüre des neuesten Buches von Safranski durchaus anregend.

Nur wir Menschen verfügen, anders als die Tiere, in den beiden Dimensionen von Raum und Zeit über ein besonderes Vorstellungsvermögen. Wir können nicht nur denkend aus dem stetigen Vollzug unseres Lebens heraus- und zurücktreten und auf unsere Welt oder auch auf uns selbst blicken - nach-denkend und sinnend handelnd<sup>4</sup> also. Wir verfügen zugleich – eigentlich als Bedingung solchen Denkens – über eine ungeheure Beweglichkeit in Zeit und Raum. In meinem kleinen vorangestellten Gedicht habe ich das, einen sehr intensiv erlebten Augenblick erinnernd, gestaltet. Wenn wir beim Nachdenken über ein Problem die Perspektive wechseln, dann betrachten wir es von unterschiedlichen Positionen aus – von der, die uns spontan naheliegen scheint, nach und nach aber vielleicht auch von etlichen anderen aus, die wir nachzuvollziehen suchen.<sup>5</sup> Tun das die anderen ebenso, entsteht die Chance, gemeinsam eine Form des Umgangs mit dem Problem zu finden. Wir können uns so in unserem Verhältnis zu anderen Menschen in diese hineinversetzen, wenn wir ihren subjektiven Blickwinkel einfühlsam nachzuvollziehen suchen. Hier sprechen wir von Empathie. Nach dem bisherigen Stand der Verhaltensforschung können wir eine solche Fähigkeit auch bei den uns evolutionär nächsten Tieren, oder denen, die uns in ihrer Intelligenz am nächsten kommen, so nicht nachweisen. Bei uns aber ist sie als geteilte Intentionalität (Tomasello 2009) die anthropologische Grundlage für unsere Möglichkeit miteinander zu kooperieren und (politisch) zusammen zu handeln.

Ebenso wie im Raum, können wir uns aber gedanklich auch in der Zeit bewegen. Dies setzt voraus, dass wir Vergangenheit und Zukunft unterscheiden können, und

---

Physiker Einstein mag es so etliche Berührungspunkte gegeben haben; aber ein existenzialistisches Verständnis menschlicher Zeiterfahrung dürfte Carnap eher fern gelegen haben.

<sup>4</sup> Denken als „sinnendes Handeln“, das ist eine Formulierung Hannah Arendts (2003, 283), die ich an dieser Stelle übernehme.

<sup>5</sup> Für den frühaufklärerischen Universalgelehrten Gottfried Wilhelm Leibniz ist solche perspektivische Sicht auf unsere Welt, so Markus Gabriel (2016), mit einer „prinzipiell(en) Unhintergebarkeit der Subjektivität, des Standpunktes der ersten Person“ verknüpft, weil diese Perspektiven unseres intentionalen Bewusstseins „nicht Teil der aperspektivischen Welt ‚da draußen‘ sind“, wir andererseits ohne diese subjektive Perspektive aber gar nicht erkennen können. Infolgedessen ist all unser Wissen angesichts der unendlich vielen Perspektiven auf diese Welt notwendigerweise immer unvollständig. Epistemologische Fragen etwa nach dem Kantischen Ding an sich ebenso wie nach der Beschaffenheit der uns als Menschen allen gemeinsamen Grundlagen unseres intentionalen Bewusstseins, etwa im Sinne der geteilten Intentionalität Michael Tomasellos (2009) lassen sich hier anschließen.

dies wiederum ist nur möglich dadurch, dass wir die hinter uns liegende Zeit als eine Art Verkettung von Ereignissen verstehen, und dass wir sie uns als auf uns gerichtet vergegenwärtigen können. Und in eben dieser Vergegenwärtigung schaffen wir für uns eine Gegenwart als jene sehr kurze Phase des Übergangs, in der aus offener Zukunft Vergangenheit wird.<sup>6</sup> Aber das ist auch nur deshalb möglich, weil wir unser Denken und das daraus folgende Handeln, zu dem wir uns entschließen, zugleich auf eine solche offene Zukunft hin ausrichten. Eine solche Vergegenwärtigung, in der wir in diesem Sinne Nach-Denken, um eine Entscheidung zu treffen, die so oder anders ausfallen könnte, findet allerdings nur dann statt, wenn wir nicht einfach eingespielten Routinen folgen. Routinen sollen uns alltagspraktisch vom vorausgehenden ernstlichen Nach-Denken entlasten. Und eine solche Entlastung gilt wohl für die meisten unserer alltäglichen Aktivitäten. Man könnte dann auch von Verhalten statt von Handeln sprechen – wie dies etwa Niklas Luhmann (1984) tut.<sup>7</sup> Man könnte auch sagen, wenn wir solchen Routinen folgen, ist das, was wir tun wie automatisch im Fluss gehalten. Bewusste Vergegenwärtigung findet dann also kaum statt, und dennoch durchläuft ein solcher ‚Fluss‘ von routinisiertem Handeln immer diese ganz kurze Zeitspanne, die wir als Gegenwart erleben. Wir können uns dabei zum Innehalten und Nachdenken und dann zum Treffen einer Entscheidung herausgefordert sehen, oder aber wir folgen unseren Routinen. Aber auch wenn diese wie Automatismen ablaufen, dann haben wir in solcher Gegenwart die Möglichkeit, ‚mit unserem Kopf woanders zu sein‘, über etwas anderes nachzudenken.

---

<sup>6</sup> Auch hier liefert Gabriel eine bemerkenswerte Interpretation zu dem, so seine Sicht, zu- meist nur kolportierten Satz von Leibniz, demzufolge wir in der besten aller möglichen Wel- ten leben. Gabriel argumentiert, dass Leibniz hier danach fragt, was es eigentlich bedeute, dass etwas möglich sei. Dahinter stehe ein Verständnis von der Welt als Realisierung jeweils einer spezifischen statt vieler anderer Möglichkeiten. Auch ein Gott könnte nach diesem Ver- ständnis von Leibniz immer nur eine von verschiedenen Möglichkeiten realisieren. Gabriel führt uns Leibniz so als einen Denker vor Augen, der „mit politischen Möglichkeiten für unser Diesseits“ experimentiert, das „uns allen ein im Licht der Vernunft geführtes Leben ermög- licht“. Von seiner Interpretation her könnte man fast sagen: vor dem Hintergrund eines sol- chen Bildes von Gottes „experimentum mundi“ kommt Leibniz zu einem Ergebnis, das gar nicht mehr so sehr weit von dem Satz Hegels entfernt ist, in dem sich am Beginn der Moder- ne dessen geschichtsmetaphysisches Denken zusammenfassen lässt, demzufolge „alles Wirkliche (...) vernünftig und alles Vernünftige (...) wirklich“ ist.

<sup>7</sup> Es geht bei Luhmann immer nur um das Handeln oder die Handlung als auf Systeme zuge- rechnete Selektionen (S. 160). „Anschlussfähigkeit“ - also ein Begriff, der nicht auf Akteure, vielmehr auf systemische Zusammenhänge und Systembildung verweist - taucht im Register von Luhmanns „Soziale Systeme“ siebzehn Mal auf, Handeln oder Handlung – als Mecha- nismus der Aktualisierung der „Selbstreferenz sozialer Systeme“ (a. a. O., 124) oder als „auf Systeme zugerechnete Selektion“, die „die Wahl unter Alternativen Rationalisiert“ (a. a. O.169) immerhin noch zehn Mal. Von Anschlusshandeln ist nirgends die Rede, interessanter Weise allerdings einmal (a. a. O. 418), von „Anschlussverhalten“. An der entsprechenden Stelle heißt es: „Man präzisiert Erwartungen nur so weit, wie dies zur Sicherung von An- schlussverhalten unerlässlich ist“ (ebd.). Zu meiner Kritik dieses systemtheoretischen Den- kens, in dem die Autopoiesis der Systeme die handelnden menschlichen Subjekte marginali- siert und unsere soziale Evolution so zur schlichten Fortsetzung der biologischen Evolution erklärt, vgl. Martens 2013, 165-181.

All dies aber tun wir nicht als Einzelne, sondern als gesellschaftliche Wesen, deren Besonderheit eben zugleich darin liegt, dass wir – anders als alle anderen Lebewesen – auf Basis unserer geteilten oder Wir-Intentionalität eine gemeinsame und miteinander geteilte Lebenswelt hervorgebracht haben und beständig weiter hervorbringen. In der lebt zwar jeder von uns mit seiner besonderen Sicht auf diese Welt,<sup>8</sup> weiß aber zugleich auch, dass er diese Welt gemeinsam mit allen anderen hat. Die mögen ihm in unserer Gesellschaft unterschiedlich nah oder fern sein. Nach Familie und Freundeskreisen, nach der räumlichen Nähe des Wohnorts, weiter sozial entsprechend unserer Stellung in den verschiedenen gesellschaftlichen Milieus und schließlich einer staatlich verfassten Gesellschaft insgesamt können wir da Unterscheidungen treffen. Wir mögen dann als Einzelne infolge unserer Beruflichen Praxis Milieugrenzen innerhalb unserer Gesellschaft mehr oder weniger stark und reflektiert überschreiten können, und dies ist uns ebenso im Verhältnis zu Angehörigen anderer Staaten und Kulturen möglich. Aber hier bestehen für die Masse der Menschen immer noch erhebliche Grenzen. Und es werden auch neue Grenzen aufgebaut – etwa dann, wenn Menschen sich ihre Informationen nur noch aus den sogenannten „sozialen Medien“ im Internet verschaffen und ihnen dann z. B. die Algorithmen von Facebook nur noch die Informationen nahelegen, die sie in ihrer bisherigen Sicht der Dinge bestätigen.<sup>9</sup> Andererseits haben wir heute auf dieser Erde eine Stufe unserer sozialen Entwicklung erreicht, auf der wir davon sprechen können, dass wir uns als Mitglieder einer Weltgesellschaft verstehen können und sollten.

Insofern könnten wir, das Einsteinsche Raum-Zeit-Kontinuum unseres Universums sozusagen als Vergleichsfolie nutzend, auch sagen: wir leben als gesellschaftliche Lebewesen in einer gemeinsam geteilten Lebenswelt, die sich durch unsere eigene soziale Praxis als ein raum-zeitlicher Zusammenhang herausgebildet hat und weiter entwickelt. Es gibt in dieser Lebenswelt für jeden von uns als soziales Wesen - anders als in der unbelebten Physik und, soweit wir wissen, auch unter allen anderen Geschöpfen der biologischen Evolution – zunächst einmal eine von uns immer wieder erlebte Gegenwart. Diese erleben wir je individuell; aber es gibt auch, sie übergreifend, jene als bedeutsam erachteten Augenblicke, in denen solches Erleben sich kollektiv aus- und einprägt. Allerdings machen wir uns den Charakter solcher Gegenwart sicherlich höchst unterschiedlich bewusst. Das gilt hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit angesichts der Vergesellschaftung und Bewirtschaftung von

---

<sup>8</sup> Zugleich sehen wir, so auf unsere Welt blickend, bzw.- auf einen uns gerade wichtigen Aspekt von ihr, mit dem wir umgehen wollen, der uns als Problem herausfordern mag, in aller Regel von uns ab. Im Vollzug unseres Lebens sieht Jean Paul Sartre die Menschen so „immer in Bewegung“ nie sich selbst „als Gegenstand vor sich“ habend (Safranski a. a. O. 192) – eine Beobachtung, die ähnlich Helmuth Plessner, gegen Ernst Blochs „ich bin und ich habe mich nicht, also werden wir erst“, auf die Formel gebracht hat, „dass wir sind und uns nie haben“.

<sup>9</sup> Evelyn Roll (2016) schreibt, dass heute 44 Prozent der Amerikaner Nachrichten, „oder das was sie dafür halten, nur noch auf Facebook“ konsumieren und sieht hierin – neben dem Niedergang des Journalismus und der Borniertheit des herrschenden Politikbetriebs - eine wesentliche Erklärung dafür, dass für politische Wahlentscheidungen „Fakten nicht mehr zählen“. „Postfaktisch“ ist vor diesem Hintergrund zum Wort des Jahres 2016 geworden.

Zeit (vgl. Safranski 2015, 86ff und 106ff) als auch hinsichtlich des Umstands, dass wir unsere Welt in solcher Gegenwart immer nur als eine wahrnehmen können, die wir mit allen anderen teilen. Denn eine uns aus unserer biologischen Evolution heraus ermöglichte geteilte Intentionalität unseres alltagspraktischen Bezugs auf Welt, ist die Grundlage dafür, dass wir als gesellschaftliche Individuen unseren je besonderen Blick auf diese gemeinsam hergestellte und geteilte Welt entwickeln können.

Es gibt aber darüber hinaus aufgrund der spezifischen physikalischen Begrenztheit unserer irdischen Lebenswelt im Vergleich zu den physikalischen Gesetzen, die im Universum herrschen, in dem uns diese Erde wie ein winziges Staubkorn erscheinen mag, eine wichtige Besonderheit jenes raum-zeitlichen Zusammenhangs, den wir als unsere gemeinsame Lebenswelt bezeichnen können. Für uns als Bewohner dieses Planeten gilt mittlerweile, dass wir alle in einer gemeinsam geteilten, und im Prinzip auch allen Einzelnen zugänglichen, Gegenwart leben, die wir allerdings als für uns so erlebbar erst durch unsere gesellschaftliche Praxis hervorgebracht haben. Wir haben als gesellschaftliche Individuen im Prozess unserer sozialen Evolution auch unsere Zeit vergesellschaftet, und wir verfügen heute, im Ergebnis einer in der allerjüngsten Vergangenheit dramatisch dynamisierten Entwicklung, über Kommunikationstechnologien, die es uns ermöglichen, alles, was auf diesem Planeten geschieht, in ‚Jetztzeit‘ (mit) zu erleben. Hannah Arendt hat schon vor über fünfzig Jahren auf den Aspekt des Schrumpfens der raumzeitlichen Entfernungen verwiesen, hat aber meines Wissens über das Problem der Zeit in dieser Hinsicht nie philosophisch vertiefend nachgedacht – anders als über unsere je individuelle Fähigkeit, Nach-Denkend aus dem Zeitstrom heraustreten zu können, um z.B. durch den Bezug auf eine Vergangenheit, die wir als auf uns gerichtet ansehen können, schöpferisch frei zu handeln, was sie am Beispiel der auf diese Weise aus ihrer Zeitgebundenheit heraustretenden und deshalb „bleibenden“ großen Kunstwerke erörtert (Arendt 1979,206). Ich komme darauf noch zurück.

Man kann heute, darin Arendts Kritik des Hegel-Marxismus folgend (vgl. Kohn 2011), sicherlich keine Geschichtsmetaphysik mehr akzeptieren, aber man muss unsere Geschichte als einen auf die jeweils lebende Generation gerichteten Prozess und damit als eine bedingende Notwendigkeit unserer weiteren gesellschaftlichen Praxis begreifen. Nur aus einer solcher Gerichtetheit entsprechenden, immer wieder neuen Erklärung von Vergangenem werden besser begründete Entwürfe für Zukünftiges möglich. Damit nähere ich mich bereits den sozialwissenschaftlich bedeutsamen Themenfeldern von Arbeit, Arbeitspolitik und Politik. Letztere begreife ich im Arendtschen Sinne als einen alles andere als selbstverständlichen, gesellschaftlich konstituierten und verfassten Raum der Freiheit. Die griechische Polis, für Arendt Wurzel ihres Begriffs des Politischen, war insofern ein historischer Glücksfall: nicht weil sie uns bis heute einfach als Blaupause dienen könnte, aber doch deshalb, weil man an ihrem Beispiel eine einmal realisierte Möglichkeit<sup>10</sup> demokratisch verfasster Gesell-

---

<sup>10</sup> Realisiert, vor dem Hintergrund der damaligen, zutiefst patriarchalen gesellschaftlichen Entwicklung und Produktivkraftentfaltung für etwa ein Fünftel der Athener Bevölkerung, also insbesondere Sklaven und Frauen ausschließend.



schaften studieren kann. Und so sind auch die „gründenden Väter“ der amerikanischen Republik am Beginn unseres demokratischen Projekts der Moderne auf die Erfahrungen der Antike, insbesondere die der späteren römischen Republik, zurückgegangen (vgl. Arendt 1974).

Von der westlichen, heute müssten wir vielleicht treffender sagen von der atlantischen Zivilisation ausgehend, können wir so davon sprechen, dass seit ca. 240 Jahren mit diesem demokratischen Projekt der Moderne ein solcher Raum der Politik wieder in der Welt ist.<sup>11</sup> Und diese Welt, das sind aus der Perspektive der kulturellen Entwicklung in Orient und Okzident etwa drei bis viertausend Jahre auch schriftlich überlieferter Geschichte – vom Gilgamesch-Epos über die Bibel und das Denken der Antike bis in unsere Gegenwart. Die „Dialektik der Aufklärung“ von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno als Kritik der zukunftsgewissen Hegelmarxismen, die aber selbst noch deren dialektischem Denken verpflichtet bleibt (vgl. Martens 2014a, 55f), mag einem hier in den Sinn kommen. Vielleicht kann man auch mit Karl Jaspers (1949) die Achsenzeit als wesentlichen kulturellen Einschnitt ansehen, und so, neben den monotheistischen Religionen und der griechischen Philosophie auch die bis heute gleichermaßen kulturprägenden Indischen und ostasiatischen Weisheitslehren mit einbeziehen. Man kann dann von einem Zeitraum von vielleicht dreitausendfünfhundert Jahren ausgehen. Und raum-zeitlich ziehen sich diese mehr als dreitausend Jahre zivilisatorischer Prozesse in der Neuzeit zunehmend dynamisch zusammen. Arendt betont zu Recht, wenn auch im Blick auf einen eurozentristisch verengten Horizont, dass ein solches Zusammenziehen in räumlicher wie zeitlicher Hinsicht gilt:

„In der Alltagswelt können wir nur eines ebenso entscheidenden Schrumpfens der hinter uns liegenden Zeit gewiss sein, wie die räumlichen Entfernungen auf der Erde geschrumpft sind. Was wir noch vor ein paar Jahrzehnten eingedenk Goethes ‚Dreitausend Jahren‘ (‚Wer nicht von dreitausend Jahren/Sich weiß Rechenschaft zu geben/Bleib im Dunkel unerfahren/Mag von Tag zu Tage leben‘) Antike nannten, ist uns heute viel näher, als es unseren Vorfahren war“ (Arendt 1979/98, 428f).

Diese Einschätzung lässt sich mittlerweile in mehrfacher Hinsicht schärfer fassen. Wir haben eine Berichterstattung in Jetztzeit rund um den Globus. Die modernen Wissensarbeiter arbeiten inzwischen in global verteilten Produktionsräumen (Boes/Kämpf 2011), und schon lange ist die Zeit, die wir benötigen, um räumliche Distanzen körperlich zu überwinden, dramatisch geschrumpft. Wenn man aber den Überlegungen von Christa Wolf und deren feministisch geschärftem Blick folgt, ergibt sich ein weiterer Aspekt. Denn ihr Blick ist einer, der uns sensibel machen will für die von diesen Ursprüngen vor über dreitausend Jahren schon überwältigten älteren matriarchalischen Strukturen (vgl. Martens 2014c, 119-122 und Martens 2014b). Und dabei kann Wolf von einer ganz anderen Kenntnis der „glücklichen Kindheit der

---

<sup>11</sup> Dies wäre jedenfalls der Zeitrahmen, der im Anschluss an Arends Analyse „über die Revolution“ anzusetzen wäre. Man müsste aber vielleicht die „vorlaufenden“ Revolutionen in den Niederlanden und in England und dann auch philosophisch Spinoza, Hobbes und Locke einbeziehen.

Menschheit“ ausgehen als der, von der Karl Marx im Blick auf das klassische Griechenland in seiner Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie spricht. In ihrer Cassandra-Erzählung zielt sie deshalb eben auf jene matriarchalischen Strukturen, wie sie bis hin zu Jaspers Achsenzeit in vielen Kulturen noch wirksam waren. Und nicht nur das bis auf den heutigen Tag prägende herrschaftliche Geschlechterverhältnis, sondern auch unser gleichermaßen herrschaftliches Naturverhältnis kommt neu und anders in den Blick, wenn man unser, über diese in schriftlichen Quellen überlieferte historische Zeit hinweg durchgesetztes männlich geprägtes Weltbild herrschaftskritisch zu betrachten beginnt (vgl. Schmidt 1984, 14-18, Martens 2014c, 118 bis 125).

Zugleich kann man den Beschleunigungsprozess seit Beginn der Moderne und der seither forcierten Entwicklungsdynamik infolge der fast symbiotischen Verschränkung von wissenschaftlich-technischem Fortschritt, industriekapitalistischer Entwicklungsdynamik und neuen staatlichen Herrschaftsformen in Anlehnung an Arendt (2003, 487) als einen „losgelassenen Verzehrungsprozess“ begreifen.<sup>12</sup> Wir verbrauchen in ihm nicht nur innerhalb weniger Jahrhunderte fossile Brennstoffe, die die Natur in Jahrmillionen angehäuft hat und verändern durch deren Verbrennung das Klima auf dieser Erde. Wir haben nahezu alle agrarisch nutzbaren Flächen auf diesem Globus von Natur- in Kulturlandschaften verwandelt – und dabei erhebliche Flächen verwüstet und ein massives Artensterben in Gang gesetzt. Und wir haben diesen Globus mittlerweile so dicht bevölkert, dass die Zahl der heute lebenden Menschen die derjenigen, die diesen Globus in der Generationenkette vor uns bewohnt haben übersteigt – exponentielles Wachstum also, das sich nur langsam abschwächt; und wir verbrauchen dabei weitaus mehr Naturressourcen, vornehmlich in den hochindustrialisierten Staaten, als im gleichen Zeitraum nachwachsen können. Bei all dem folgen wir in unserem gesellschaftlichen Handeln einer ökonomischen Entwicklungslogik, die Niklas Luhmann als autopoietischen Prozess versteht – von mir hier zuletzt im Blick auf ihr ökonomisches Teilsystem verfolgt.<sup>13</sup> Der aber läuft, wie Joseph Vogl in seiner Analyse der Weltfinanzkrise 2008ff mit ihren chaotischen „freak-events“ gezeigt hat, derart ab, dass auf dem Weltfinanzmarkt „gegenwärtige Zukünfte und zukünftige Gegenwart“ in einer endlos gedachten Kontinuität immer schon miteinander verrechnet sind, für die gilt: „Das Gespenst des Kapitals kommt stets aus seiner eigenen Zukunft zurück“ (Vogl 2010, 172). Von fortschreitenden Ausdifferenzierungen im Zuge einer stabilen systemischen Evolution nach den Regeln der Autopoiesis

---

<sup>12</sup> Unter der Überschrift „Losgelassene Prozesse“ spricht sie davon, dass in der Neuzeit Arbeit und Technik an die Stelle des (handwerklichen) Herstellens getreten seien und fährt dann fort: „In der Arbeit werden Dinge zum Konsum hergestellt und nicht zum Gebrauch. (...) In der Technik, welche erst nur die Arbeit ablöste (scheinbar ganz harmlos!) zerstört der Prozess selbst: Nicht der Mensch verzehrt die Dinge, (dies tut er auch) sondern der Mensch lässt einen automatischen Verzehrungsprozess los.“ (a. a. O. 487)

<sup>13</sup> Und dabei versucht die herrschende ökonomische Wissenschaft eben diesen Prozess analog den naturwissenschaftlichen Erkenntnismodellen zu messen und in mathematischen Modellen abzubilden – so gewissermaßen die „physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft“ begreifend.

kann man da schwerlich sprechen. Alexander Kluge (1985) hat im Titel eines schon etwas älteren Dokumentarfilms<sup>14</sup> höchst treffend vom „Angriff der Gegenwart auf die übrige Zeit“ gesprochen – und Safranski (2015,128) kommentiert dazu, ebenfalls treffend: „Wenn aber Naturzeit und Gesellschaftszeit in Konflikt miteinander geraten, können wir sicher sein, dass wir, vom gesellschaftlichen Beschleunigungsfuror getrieben, den kürzeren ziehen werden“.

Wir laufen also, diesem unserem herrschaftlichen Denken folgend, heute Gefahr, die ökologischen Grundlagen unserer Lebenswelt auf diesem sich so für uns raumzeitlich zusammenziehenden Planeten zu zerstören, ihn für uns immer unbewohnbarer zu machen. Und in dieser Lage erleben wir im Zeichen einer fortschreitenden Ökonomisierung und Vermarktlichung unserer Welt, über die durchaus nach dem Leitbild des homo oeconomicus das „Ego“ und das „Spiel des Lebens“ (Schirmmacher 2013) gedacht und praktisch durchgesetzt werden, die gegenwärtigen Selbstblockaden der herrschenden Politik. Und dabei ist die von Frank Schirmmacher glänzend analysierte Verwandlung unserer sozialen Wirklichkeit nach dem theoretischen Modell des homo oeconomicus - und so in seinen Worten die Ausprägung seiner „Nummer 2“, des „Double“ oder „Dummy“, des „verdoppelten“ oder „gefälschten Menschen“, die „irgendwann anfang, für Nummer 1, den echten Menschen, zu denken und zu handeln“ – keineswegs geschlechtsneutral zu denken (vgl. Martens 2014a,156).

Das von Arendt betonte nicht nur räumliche, sondern auch zeitliche Zusammenziehen unserer Welt ist so einerseits Ergebnis des sozial-evolutionären Prozesses der Zivilisation. Andererseits gibt es aber nicht einfach eine Gleichmäßigkeit sozial-evolutionärer Entwicklungen. Es gibt vielmehr im Zuge dieser Entwicklungsgeschichte unterschiedliche Phasen relativer Stagnation oder größerer Beschleunigung. es gibt Überraschendes, keineswegs selbstverständliches Neues. Krisen treten auf und Rückschläge sind möglich. Auch das definitive Scheitern des Prozesses unserer sozialen Evolution ist denkbar. Es gab in der Erdgeschichte Naturkatastrophen, die hinreichend groß waren, um das bewirken zu können, und im Ergebnis des erreichten Standes unserer Naturbeherrschung sind wir heute als Gattung auch selbst in der Lage, entsprechende Katastrophen auszulösen – und innerhalb des ökologischen Diskurses argumentieren manche, dass wir gerade dabei seien, eben dieses zu tun.<sup>15</sup> Da mag es ja zutreffend sein, dass es unserem Denken nicht wirklich möglich ist, das Nichts zu denken. Jedenfalls ist unser Bewusstsein angesichts der Endlichkeit unserer je individuellen Existenz immer darauf aus, seine Endlichkeit zu transzendieren - wenn nicht in ein wie auch immer vorgestelltes Jenseits, so doch wenigstens in den Fortgang unserer geteilten menschlichen Lebenswelt auf diesem Planeten. Gleichwohl sind wir aber dazu befähigt, und vielleicht ja schon dabei, sofern wir

---

<sup>14</sup> „Die Gegenwart bläst sich auf. Ohne die Vorgeschichte, die Zukunft und vor allem den Möglichkeitssinn gibt es aber keine Realität“, so heißt es u.a. in den Ausführungen der edition filmmuseum zu diesem Film. Dessen ursprünglicher Titel lautet, Einsteins Beunruhigung noch steigernd: „die Unheimlichkeit der Zeit“.

<sup>15</sup> Die entsprechenden Beiträge sind zahlreich. Vgl. zuletzt das Buch von Harald Lesch und Klaus Kamphausen (2016). Vom möglichen Ende des Anthropozän ist zunehmend die Rede.

nicht hinreichend aufgeklärt und bewusst mit den vor uns liegenden Möglichkeiten umgehen, so gleichsam „schlafwandlerisch“ weitere Katastrophen unserer sozialen Evolution herbeizuführen, die leicht diejenigen übertreffen können, die die herrschenden Eliten vor gut einhundert Jahren mit der „Nacht des 20. Jahrhunderts“ herbeigeführt haben. Das Nichts als das Ende der Gattung, also der menschlichen Lebenswelt, ist so jedenfalls denk- und machbar. Zugleich aber ist mit den gegenwärtigen multiplen Krisenentwicklungen auch die Chance einer „Rückkehr der Zukunft“ verbunden (Wolf 2012), die sich für die Aktiven der Protestbewegung von 1968 schon einmal zu eröffnen schien. Ich komme darauf noch zurück.

Auf die aktuelle politische Lage hin, also deutlich eingengter betrachtet: Wir erleben gegenwärtig überall in Europa ein Anwachsen rechtspopulistischer Strömungen, als Ausdruck eines Bedürfnisses nach Schutz in einer homogenen Gemeinschaft gegenüber immer nur einseitig gezeichneten und oft eher diffus erlebten Bedrohungen von innen und außen – Bedrohungen die aus der zunehmend entfesselten Logik der nach dem Gedankenmodell der Systemtheorie konzipierten gesellschaftlichen Teilsysteme bei so nicht mitgedachter, faktisch aber wirksamer Dominanz des ökonomischen Teilsystems folgen. Denn statt nach dem Bild einer dynamischen, aber stabilen Ausdifferenzierung sich selbst tragender, für uns letztlich aber unabsehbarer systemischer Prozesse (Luhmann) entspricht diese Entwicklung im Blick auf die Sphäre der Ökonomie eher dem Bild einer „launischen oder monströsen Ereignishaftigkeit“ von „freak events auf den Märkten<sup>16</sup>“ oder, im Blick auf längerfristige Trends, der Logik „losgelassener Verzehrungsprozesse“, von der Arendt spricht. Mit der Wahl Donald Trumps zum Präsidenten der USA scheint sich solche – anscheinend systemische, tatsächlich aber über bewusste politische Entscheidungen „losgelassene“ Entwicklung weiter zu verschärfen. Das Gefühl einer „aus den Fugen geratenden“ Welt wird mit dieser Wahl - unter dem Beifall der Rechtspopulisten in Europa – noch einmal verstärkt. Wir erleben so etwas wie die „Stunde der Alphamännchen“, in der autokratische Führer an die Macht kommen und wieder einmal die Dialektik von Masse und Macht (Canetti 1980) zum Schaden demokratischer Ordnung freisetzen.

Wir haben aber auch erlebt, dass in Deutschland – vornehmlich in dem von der 68er Kulturrevolution tiefgreifend veränderten westlichen Teil unseres Landes – angesichts des Zustroms heimatlos gemachter Menschen nun auch nach Mitteleuropa eine Willkommenskultur sichtbar wurde, die viele überrascht haben dürfte. Solche Willkommenskultur beruht selbstverständlich grundlegend auf unserer Empathiefähigkeit, von der wir gemeinhin sagen, dass sie nur im Nahbereich von Familie und Gruppe eine große Rolle spiele. Dass sie jedoch im Herbst 2015 massenhaft entste-

---

<sup>16</sup> Joseph Vogl hat die „krisenhafte Dynamik der Finanzökonomie“ so punktgenau zutreffend analysiert, dass auch das Feuilleton der FAZ konstatiert hat: „So pointiert, faktengesättigt und geistesgeschichtlich inspiriert“, komme „keine zweite Analyse unseres Wirtschaftssystems daher.“ Er spricht im Ergebnis seiner Analyse völlig zu Recht von einer „liberalen Idylle des Marktes“ und angesichts der „launischen oder monströsen Ereignishaftigkeit“ der „freak events auf den Märkten“ (a. a. O. 143) angesichts der 2008/9 ausgebrochenen Weltfinanz- und Weltwirtschaftskrise vom „Ende der Oikodizee“.

hen konnte, ist auch Ausdruck der tiefgreifenden, technologisch induzierten Veränderungen unserer digitalisierten Welt. In ihr ist uns eben in der Tat alles Geschehen auf dieser Erde räumlich und Zeitlich sehr viel näher gerückt. Wir können in Jetztzeit erfahren, was rund um den Globus geschieht. Und die Massenmedien bringen uns fast tagtäglich unsere evolutionäre biologische und soziale Vergangenheit und unsere möglichen Zukünfte in Dokumentationen, fiktiven Bildern oder in Form von Sciencefiction in unsere Wohnzimmer. Geschlossene homogene Einheiten lösen sich so gesehen auf, und ebenso werden die klaren Grenzen von innen und außen, vertraut und fremd durchlässig, und die fortwirkenden Kräfte der Vergangenheit, ebenso wie die Freiheit unserer zugleich bedingten Entscheidungen in der Gegenwart und damit die Offenheit der Zukunft können uns leichter bewusst werden. Das Nach-Denken darüber wird mehr Menschen nahegelegt. Damit wäre öffentlich und politisch angemessen umzugehen.<sup>17</sup> Sicher ist allerdings, dass nicht nur die populistischen, rückwärtsgewandten und zutiefst reaktionären vorgeblichen Lösungsangebote, sondern auch das immer noch vorherrschende lineare Fortschrittsdenken unserer Zeit alles andere als angemessen sind.

### **3. Zur Fragwürdigkeit vorschneller Analogieschlüsse angesichts der Einsicht in die „Elixire der Wissenschaft“**

Ich bin in meiner Argumentation von einem physikalischen Verständnis der Welt-raumzeit ausgegangen, das an die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie Einsteins anknüpft – mit guten Gründen, denn kaum eine andere physikalische Theorie ist empirisch ähnlich gut getestet und bestätigt – und seine mathematischen Formeln haben längst alltagspraktische Bedeutung. Gleichwohl sind ihre makrophysikalischen Einsichten mit den später gewonnenen Einsichten der Mikrophysik bislang nicht in eine einheitliche Theorie zu bringen. Die Quantenmechanik hat Fragen aufgeworfen, die zum Beispiel Arendt dazu veranlasst haben, von einer „Grundlagenkrise der Naturwissenschaften“ zu sprechen. Die Großen der modernen Naturwissenschaften - sie nennt Albert Einstein, Max Planck, Niels Bohr, Werner Heisenberg und Erwin Schrödinger – seien angesichts ihrer Erkenntnisse von dem Gedanken, in einer Welt zu leben, die von einem Gott regiert wird, der würfelt, beunruhigt gewesen (Arendt 1979,423). Und sie konstatiert zu dieser „Grundlagenkrise der modernen Naturwissenschaft“, dass es hier um Überlegungen gehe, „die aus einer Sinnsuche entspringen und daher nicht weniger spekulativ sind als andere Produkte des denken-

---

<sup>17</sup> Safranski (2015, 101) spricht sicherlich zutreffend davon, dass so „die aufdringliche Gegenwart einer globalisierten Realität im Erregungstheater“ entstehe, die „einen bestimmten politischen Moralismus, eine Fern-Ethik im Zeitalter des Fern-Sehens“ erzeuge – und dabei hat er die Steigerungen solcher Entwicklungen über das Internet (vgl. Fn.9) noch überhaupt nicht im Blick. Doch dass dieser Prozess so abläuft, hat selbstverständlich damit zu tun, dass er uns als ein politischer Gestaltung nahezu entzogener quasi naturwüchsiger Prozess in die Wohnzimmer flimmert – und dass das Internet seiner jeweiligen hoch selektiven Wahrnehmung und emotional verrohenden Bewertung neue Räume verschafft.

den Ichs“ (ebd).<sup>18</sup> Es gehe um im Letzten nicht beantwortbare Fragen danach, wie die Welt beschaffen sein müsse, damit der Mensch sie erkennen könne.<sup>19</sup> Und jedenfalls trifft sie sich hier mit Nils Bohr, der bekanntlich gesagt hat, die Physik handle nicht von der Natur, sondern von dem, was wir Menschen über die Natur wissen können.<sup>20</sup>

Stephen W. Hawking, anerkanntermaßen *der* herausragende Physiker der Gegenwart, ist von den philosophischen Fragen – und das heißt den Sinnfragen –, die sich hier auftun, wenig berührt. Er konstatiert einen „Niedergang für die große philosophische Tradition von Aristoteles bis Kant“, weil die Philosophen „nicht in der Lage (waren) mit den naturwissenschaftlichen Theorien Schritt zu halten“ (Hawking 1988,217), sieht heute die Physik auf der Suche nach der großen einheitlichen Theorie und beendet seine „kurze Geschichte der Zeit mit den Worten:

„Wenn wir jedoch eine vollständige Theorie entdecken, dürfte sie nach einer gewissen Zeit in ihren Grundzügen für jedermann verständlich sein, nicht nur für eine Handvoll Spezialisten. Dann werden wir uns alle - Philosophen, Naturwissenschaftler und Laien – mit der Frage auseinandersetzen können, warum es uns und das Universum gibt. Wenn wir die Antwort auf diese Frage fänden, wäre das der endgültige Triumph der menschlichen Vernunft – denn dann würden wir Gottes Plan kennen“ (a. a. O. 218).

---

<sup>18</sup> Hingewiesen sei hier Darauf; dass solche Sinnsuche vor dem Hintergrund eines aufgrund unserer naturwissenschaftlichen gewonnenen Bildes unseres Universums stattfindet, von dem Safranski (2015,160) zu Recht sagt, dass es im Vergleich zu allen Vorstellungen; die sich Menschen früherer Zeiten von ihrer Welt gemacht haben, in höchstem Maße „sinnabweisend“ sei.

<sup>19</sup> Weiter spricht sie in diesem Zusammenhang von einer „*Orgie des spekulativen Denkens, die auf Kants Befreiung des Bedürfnisses der Vernunft folgte*“, und fährt dann fort: „Vom Standpunkt der wissenschaftlichen Wahrheit her gesehen, waren die Spekulationen der Idealisten pseudowissenschaftlich. Jetzt, am anderen Ende des Spektrums, scheint ähnliches vorzugehen. Materialisten spielen das Spiel der Spekulation mit Hilfe von Rechenanlagen, Kybernetik und Automatisierung (... aber ihre Gedanken sind) weder Wissenschaft noch Philosophie, sondern science fiction; sie sind weit verbreitet und zeigen deutlich, *dass die Auswüchse der materialistischen Spekulation denen der idealistischen Metaphysik durchaus ebenbürtig* sind. Der gemeinsame Nenner dieser ganzen Irrtümer, seien sie materialistisch oder idealistisch, ist – abgesehen davon, dass sie sich historisch vom Begriff des Fortschritts und seinem Begleiter, dem in der Luft hängenden Begriff der Menschheit herleiten – ihre gleichartige emotionale Funktion. Nach Lewis Thomas beseitigen sie „den ganzen liebe gewordenen Begriff des Selbst – das wundersame alte, mit freiem Willen und freier Initiative begabte, autonome, unabhängige, isolierte Eiland des Selbst, das ‚ein Märchen‘ ist. Der wahre Name dieses Märchens, dessen uns zu entschlagen wir von allen Seiten ermahnt werden, heißt Freiheit“ (Arendt 1979,424, Hervorhebung im Original).

<sup>20</sup> Der Bogen zu der epistemologischen Position von Leibniz, wäre hier leicht zu schlagen, oder – weniger philosophisch fundiert auch zu dem von Hans-Peter Dürr (1988) verwendeten Bild vom „Netz des Physikers“, dessen Maschen darüber entscheiden, was er als „Fisch“, d. h. als Gegenstand der Physik erkennen kann und was nicht. Ähnlich sagt auch Carl Friedrich von Weizsäcker, dass die moderne Physik nach Newton als „Wissenschaft nicht absolute Wahrheit, sondern ein bestimmtes methodisches Verfahren ist“, weshalb wir genötigt seien, „über Gefahr und Grenzen dieses Verfahrens nachzudenken“ (zitiert nach Schmidt, 1984,11).

Hier vermisst man nicht nur jegliche Reflexion auf Karl Poppers Falsifikationstheorem, sondern hier wird vor allem sichtbar, wie eng das Motiv solcher grundlagentheoretischer Forschung damit verknüpft ist, dass die Naturwissenschaften im Fortschrittsgläubigen 19. Jahrhundert das Erbe der Religion angetreten haben<sup>21</sup> - und wie wenig dabei ein rein naturwissenschaftliches Denken für die Frage nach der „conditio humana“ offen ist. Es ist mir daher an dieser Stelle wichtig zu betonen, dass das physikalische Bild des Raum-Zeit-Kontinuums des Universums nach Einstein mir bei den vorausgegangenen Überlegungen nur als, physikalisch gut belegtes, Gedankenmodell und so gewissermaßen als eine Folie gedient hat, vor der ich versuche, ein besseres raum-zeitliches Verständnis unserer erdgebundenen Evolution zu gewinnen. Es geht also nicht um so etwas wie Analogieschlüsse, sondern vielmehr darum, aus theoretischen Modellen der Physik Anregungen zum besseren Verständnis eines durchaus anders beschaffenen Gegenstandes wissenschaftlicher Erkenntnis zu gewinnen, dem mit mathematisierten Modellen analog den Naturwissenschaften nach meiner Überzeugung nicht angemessen beizukommen ist. Vor falschen Analogieschlüssen sollte uns bereits ein erster kritischer Blick auf die „Elixire der Wissenschaft“ (Enzensberger 2002) warnen. Ich werde aber im danach folgenden Kapitel, darüber angeregt, noch ein wenig weitergehen.

Hans Magnus Enzensberger attestiert der zeitgenössischen physikalischen Grundlagenforschung, dass deren Projekt eine spirituelle Dimension habe: „Es hat mit unseren Gefühlen zu tun mit der Frage nach unserem Platz im Universum“, zitiert er zustimmend den Generaldirektor des CERN, C. Llewellyn-Smith (Enzensberger 2002, 106) – und bezeichnet diese 1957 in Betrieb gegangene Anlage, die Europäische Organisation für Kernforschung, als einen „Wallfahrtsort der Physik“ und eine „unterirdische Kathedrale“ (a. a. O. 103). Doch seine Kernfrage zielt dann kritisch auf die „Elixire der Wissenschaft“. Elixire, das sind laut Duden „Heiltränke, Zaubertänke, Verjüngungsmittel (Lebenselixire)“. Da klingt an, dass es Enzensberger vor allem um Zweifel am technischen Fortschritt geht, um den sich noch immer die Mythen ranken (Steinmüller/Steinmüller 1999). Die Physik interessiert ihn vor allem im Hinblick darauf, wie sie, nach ihrem „Sündenfall“ letzten Fragen nach dem Ursprung – aber eben doch nicht, wie die Philosophie, auch dem Sinn unsere Seins – nachspürt. Die Molekularbiologen und Genetiker, die „Putschisten im Labor“ hingegen beobachtet er dabei, wie sie, vor ihrem Sündenfall, in „endemischem Optimismus“ an Stelle der Priester „von der Unsterblichkeit sprechen“ (a. a. O.162). „Die Leichtgläubigkeit des Publikums und die Unbelehrbarkeit der Wünsche“ scheinen ihm hier unüberwindlich, und „*Big Science* und *Science-fiction*“ zu unterscheiden, falle so immer schwerer

---

<sup>21</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“, zitiert Jo Reicherts (1999, 321) Wolfgang Tenbruck. 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.).

(a. a. O. 163, Hervorhebung im Original). Aber er ist sich sicher, dass nicht nur die „unvermeidlichen Enttäuschungen, die der Euphorie einer jeden manischen Phase wie ein Schatten folgen“, den Fortschrittsphantasien Grenzen setzen werden, sondern vor allem die gesellschaftlichen Widerstände und „schweren Konflikte“, mit denen zu rechnen sei, wenn „die unvorhersehbaren Großrisiken zum Vorschein kommen“ (a. a. O. 168).

Was den weiteren gesellschaftlichen Prozess anbelangt, zeigt er sich allerdings skeptisch, denn noch nie habe sich „die Menschheit freiwillig von ihren Allmachtsphantasien verabschiedet“ Folglich werde wohl erst, „wenn die Hybris ihren Lauf genommen“ habe,

„die Einsicht in die eigenen Grenzen, vermutlich zu einem katastrophalen Preis, notgedrungen, die Oberhand gewinnen. Dann wird auch eine Wissenschaft, die wir achten, und mit der wir leben können, wieder eine Chance haben“ (a. a. O. 169).

Im Blick auf den gegenwärtigen Stand unserer wissenschaftlichen Welterkenntnis – nicht im Hinblick auf all jene wissenschaftlich-technischen Fortschritte, die heute unsere Lebensführung erleichtern (können), wohl aber im Hinblick auf ihren von der Religion ererbten Anspruch, letzte Wahrheiten und Seinsfragen zu ergründen, endet Enzensbergers Buch bemerkenswert. In seinem Postskriptum (a. a. O. 261-274) spricht er nicht nur von einer Grundlagenkrise, sondern einigermaßen apodiktisch davon, dass „die avancierteste Wissenschaft zur zeitgenössischen Form des Mythos geworden“ und es durchaus nicht sicher sei, ob die Literatur dazu imstande sei, mit der verborgenen „Poesie der Wissenschaft (...) auf gleicher Höhe umzugehen“.<sup>22</sup> Dass „Philosophie, Dichtung und Wissenschaft ursprünglich Hand in Hand gingen, ist ja kein Geheimnis. Ihre Gemeinsame Wurzel ist der Mythos“ (262), heißt es am Beginn dieses höchst lesenswerten Epilogs, der so etwas wie einen sich schließenden Kreis umgreift, aber nach vorne hin auch wieder öffnet: auf uns Menschen, so Pless-

---

<sup>22</sup> Ich möchte hier wörtlich zitieren: „Es spricht viel dafür, dass die Naturwissenschaften dabei sind, sich von den Dogmen des 19. Jahrhunderts zu verabschieden. Der klassische Materialismus befindet sich, wie sein Substrat, in Auflösung. In der Kosmologie und in den Neurowissenschaften sind spekulative Ideen, die keine unmittelbare experimentelle Verifizierung zulassen, nicht mehr tabu. Selbst die Mathematiker setzen sich, seit Gödel, mit der Ambiguität ihrer Erkenntnismöglichkeiten auseinander, und in der Quantenphysik ist das Undenkbare alltäglich.“

Auf die Gefahr hin, manchen ‚harten‘ Verteidiger des Status Quo vor den Kopf zu stoßen, kann man die Behauptung riskieren, dass die avancierteste Wissenschaft zur zeitgenössischen Form des Mythos geworden ist. Gleichsam hinter dem Rücken ihrer eigenen Ideologie kehren in ihren Konzeptionen, von den meisten Forschern unbemerkt, alle Ursprungsfragen, Träume und Alpträume der Menschheit in neuer Gestalt wieder. Ihre Metaphern sind nur der sprachliche Ausdruck dieser Mythenproduktion.

Die Poesie der Wissenschaft liegt nicht offen zutage. Sie stammt aus tieferen Schichten. Ob die Literatur dazu imstande ist, mit ihr auf gleicher Höhe umzugehen, ist eine offene Frage. Letzten Endes kann es der Welt gleichgültig sein, wo sich die Einbildungskraft der Spezies zeigt, solange sie nur lebendig bleibt. Was die Dichter angeht, so mögen diese Andeutungen zeigen, dass es ohne ihre Kunst nicht geht. Unsichtbar wie ein Isotop, das der Diagnose und der Zeitmessung dient, unauffällig, doch kaum verzichtbar wie ein Spurenelement, ist die Poesie auch dort am Werk, wo sie niemand vermutet“ (a. a. O. 273f).



ner, als eine Möglichkeit des Lebens, in der sich Existenz realisiert, als Wesen die sind, sich aber nie haben, und als Wesen, für die gilt, dass all ihr Wissen, so Gabriel im Anschluss an Leibniz "wesentlich unvollständig ist". Immer am Anfang also, der einzelne Mensch, philosophisch betrachtet, als glücklicher Sisyphos, die Menschen in ihrer Pluralität und als Gattung aber doch sehr wohl in der Lage, für ihr Zusammenleben in solcher Bedingtheit doch fortschreitend eine bessere, menschengerechtere Ordnung zu schaffen.<sup>23</sup>

#### **4. Die Grenzen von Analogieschlüssen und unsere Möglichkeiten als erdgebundene Naturwesen**

Ich bin bei den voranstehenden Überlegungen von dem Bild der physikalischen Evolution ausgegangen, so wie es sich uns heute nach Einsteins Relativitätstheorien – im Blick auf die Astrophysik - und Heisenbergs Quantenmechanik – im Blick auf die Mikrophysik – darstellt. Im Kontext meiner Frage danach, wie wir Menschen als Wesen, in denen „Leben (...) als *eine seiner Möglichkeiten* (...) Existenz“ hervorgebracht hat (Plessner), in unserem Erleben von Zeit und Raum zu verstehen sind, lag ein Blick auf das astrophysikalische Verständnis von Raum und Zeit nahe – allerdings ganz und gar nicht in der Erwartung, dann Analogieschlüsse ziehen zu können. Vielmehr rückten zwei entscheidenden Unterschiede zu unserer sozialen Raumzeit ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Der erste besteht darin, dass wir uns im Fluss der Zeit den Übergang von der Zukunft in Vergangenheit vergegenwärtigen und für uns so eine Gegenwart konstituieren können, in der wir als denkende Wesen die Freiheit zu sozialen Entscheidungen gewinnen; die zweite darin, dass wir erdgebundenen Wesen im Ergebnis einer uns im Verlauf der sozialen Evolution errungenen Handlungsmächtigkeit eine soziale Raum-Zeit konstituiert haben, die sich immer mehr zusammenzieht, sodass wir heute vom Erleben unserer Welt in „Jetztzeit“ sprechen können.

Würde man den Fokus der Überlegungen von hier aus stärker auf die Entstehung und Veränderung physikalischer, biologischer und sozialer Prozesse legen, müsste man im Blick auf erstere sicherlich größere Aufmerksamkeit auf die Quantenmechanik legen, bei der man ja mit ihren Unbestimmtheitsrelationen im Bereich der Mikrophysik auf die Phänomene der Zukunftsoffenheit und der Beobachterabhängigkeit im Hinblick auf dann eintretende Ergebnisse gestoßen wird, die physikalisch messbar sind. Es scheint mir jedenfalls kein Zufall zu sein, dass mit Hans-Peter Dürr ein Quantenphysiker zu den Autoren des Potsdamer Manifests (Dürr u.a. 2005) gehört, in dem zu einem „neuen Denken“ aufgefordert wird. Gegenüber der herrschenden naturwissenschaftlichen Vorstellung einer „mechanistischen, dinglichen (objektivierbaren), zeitlich determinierten ‚Realität‘“ haben die Autoren dieses Manifests für eine Orientierung plädiert, die es „erlaubt, die unbelebte und auch belebte Welt als nur verschiedene – nämlich statisch stabile bzw. offene, statisch instabile, aber dynamisch stabilisierte – Artikulationen eines ‚prä-lebendigen‘ Kosmos“ aufzufassen (Dürr

---

<sup>23</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang Wolf 2009.

u.a. 2005, 2).<sup>24</sup> Die Nähe zu dem Natur- und Wissenschaftsverständnis Goethes (vgl. Schmidt 1984) springt hier ins Auge – es wird im Grunde genommen auf den Kosmos und die unbelebte, hier als prälebendig bezeichnete Natur ausgeweitet, und zugleich bleibt offen ob, oder liegt nahe dass ein Verständnis der Evolution im Sinne eines monistischen Naturalismus im Hintergrund mitschwingt. Der Pantheist Goethe sei sich nach dem Ausgang des Pariser Akademie-.Streits 1830 darüber im Klaren gewesen, so Schmidt, „dass die ‚synthetische Behandlungsweise der Natur... nicht mehr rückgängig zu machen ist‘ (Gespräch mit Eckermann vom 2.8. 1830): jene ganzheitlich-genetische, nach der inneren Historizität alles Lebendigen tastende Methode, um die sich Goethe zeitlebens bemüht hat“, (Schmidt 1984,58); aber der halte gegen die „mechanistische Naturphilosophie“ an einer „dynamischen Naturphilosophie“ fest (a. a. O, 140ff). Das heißt, er lasse sich von der Einsicht leiten, „dass wir uns, ob als Wissenschaftler oder als Philosophen, mit approximativen Aussagen über das Ganze der Dinge – soweit es den Menschen zugänglich ist – begnügen müssen. Dass wir der *Idee* eines Ganzen bedürfen, wenn wir die Welt erforschen, bedeutet nicht, dass wir seiner selbst je habhaft würden“ (a. a. O.148). Man kann dieses Ganze im Sinne einer uns letztlich eben nicht verfügbaren Naturganzen augenscheinlich auch aus der Perspektive eines monistischen Naturalismus heraus betrachten und dennoch in andächtiges Staunen verfallen.

Also nur „approximative Aussagen über das Ganze der Dinge“ – und insofern eine epistemologische Position, die immer noch an Leibniz in der Interpretation von Gabriel (2016) anschließen würde (vgl. Fußnote 5). Immerhin aber führen die hier angestellten vergleichenden Überlegungen zu der wohlbegründete These, dass wir Menschen in Bezug auf den raumzeitlichen Prozess unserer sozialen Evolution über eine außerordentlich weitgehende Erkenntnis- und Handlungsfähigkeit verfügen. Und dabei ist der für mich entscheidende Gedanke der, dass wir als gesellschaftliche Wesen - im Blick auf unsere soziale Evolution, aus der heraus wir geworden sind und die jede neue Generation weiter fortführt – uns immerhin einer Phase unserer sozialen Entwicklung annähern, in der wir, in Kooperation und Zusammenhandeln und in diesem Sinne als Gattung, der Position eines „eminenten Beobachters“ immerhin näher kommen. Die Möglichkeiten so zusammen denkend, kooperierend und handelnd in den weiteren Gang dieses evolutionären Prozesses bewusst gestaltend einzugreifen

---

<sup>24</sup> Zu einer bisweilen polemischen Kritik des Potsdamer Manifests vgl. Ortlieb/Ulrich (2005). Sie mag in mancher Hinsicht durchaus ernst zu nehmen sein, etwa bezüglich Behandlung unserer sozialen Wirklichkeit und z.B. der Vernachlässigung historisch spezifischer Gesellschaftsformationen in diesem Manifest. Ihr Kern jedoch dass dessen Autoren von den vorliegenden quantenphysikalischen Beschreibungen ausgehend - die ja selbst auch ‚nur‘ Ergebnis eines abstrakt objektivierenden Zugriffs auf die Natur seien und eine Fülle wissenschaftlich ungelöster Fragen aufwürfen (vgl. dazu Vaas 2012) - das geforderte „neue Denken“ im Sinne einer Allverbundenheit jedenfalls nicht wissenschaftlich begründen könne, kann nicht überzeugen. Denken zielt seinem Begriff nach auf Sinn und nicht auf wissenschaftlich gesichertes Wissen, also Wahrheit im Sinne der empirischen Überprüfung theoretischer Modellannahmen. Jedes „neue Denken“ kann mithin prinzipiell nur auf vorläufiges und unvollständiges Wissen gestützt werden.

müssten damit größer werden.<sup>25</sup> Aber Ich spreche mit guten Gründen von Annäherung, weil es dabei immer noch so viele unterschiedliche Perspektiven gibt, wie Menschen auf diesem Planeten leben. Folglich wird es auch dann, wenn die auf unserer Begabung zur Empathie gründende Fähigkeit zu Kooperation und Zusammenhandeln die soziale und politische Ordnung unseres Zusammenlebens einmal für unsere sozialen und politischen Ordnungen nachhaltiger prägend sein und entsprechende verallgemeinerte Vorstellungen ausgeprägt haben sollte, eine lebendige und bunte Vielfalt von an je individuelle Perspektiven gebundenen Lebensentwürfen geben. Das bringt Wettstreit und Kämpfe um Anerkennung mit sich. Unterschiedliche verallgemeinerte Vorstellungen werden zu Konflikten führen usw. Unsere Geschichte wird, wenn es gut mit uns geht - richtiger, wenn wir uns als handelnde Wesen zunehmend besser darauf verstehen, es gut mit uns zu meinen -, weitergehen. Jede neue Generation mag auch die sozialen Verhältnisse, wenn sie sie besser als menschengemacht und auf sich gerichtet begreift, weiterentwickeln können; aber keine wird sie zu einem Ende bringen können, so wie dies zum Beispiel in eschatologischen Gedankenmodellen des Hegelmarxismus vorgestellt worden ist.

Mit dem Ende des Hegelmarxismus haben wir das Ende solcher Eschatologien im materialistischen Gewand erlebt. Statt als sicher erwarteter geschichtsmetaphysischer Zielvorstellungen sprechen Philosophen, wie etwa Safranski (2000) in seinem Buch über Friedrich Nietzsche“ wieder von einem zwar offenen, aber opaken Raum der Geschichte; und manche Politiker preisen nach dem Ende des Realsozialismus gar eine neue „Tugend der Orientierungslosigkeit“.<sup>26</sup> Hans Magnus Enzensberger (2002, 227-246) schließlich hat im Zuge seiner kritischen Überlegungen zu unserem linearen Fortschrittsdenken im Blick auf die eben nicht voraussagbare menschliche Geschichte ein „Blätterteigmodell“ vorgeschlagen<sup>27</sup>: Man rolle ein quadratisches Stück Teig in einer Richtung auf seine halbe Dicke aus, teile das so entstandene Rechteck und lege die beiden Hälften aufeinander. Man wiederhole diesen Vorgang beliebig oft und nehme das als Grundlage für ein anderes Modell der Zeit. Dies könne dadurch geschehen, dass man einen beliebigen Punkt A auf der Ausgangsfläche annehme und dann beobachte, wie er hin und her wandere, während ein zweiter Punkt B und ein dritter Punkt C sich ganz anders bewegten. Es geht dann weiter mit einem mathematischen Modell, nach dem man, sofern man die beiden Koordinaten

---

<sup>25</sup> Eine geradezu fundamentalistische Gegenposition vertritt Friedrich August von Hayek (1974) mit seiner Kritik der „Anmaßung von Wissen“, aus der seine Behauptung der überlegenen Rationalität des Marktes (kritisch Crouch 2015) folgt – nur dass er dabei eben von der unbedingten Richtigkeit seiner eigenen Grundüberlegungen ausgeht, die er aber aufgrund ihrer Komplexität einer empirischen Überprüfung für nicht zugänglich erachtet. Wir können sie also nur glauben – und das eben rückt sie in die Nähe fundamentalistisch veriteter religiöser Überzeugungen.

<sup>26</sup> So etwa der frühere Leiter der Grundsatzabteilung im Bundeskanzleramt Wolfgang Nowak, der angesichts des Umstandes, dass die Geschichte wieder zu einem dunklen Tunnel werde, für eine neue zeitgemäße, also pragmatische Politik plädiert. Es geht dann um je konkrete Lösung je konkreter Probleme im Sinne von Anschlusshandeln. Siehe dazu ausführlich und kritisch Martens 2013, 176-178.

<sup>27</sup> Zu meiner Auseinandersetzung damit siehe ausführlich Martens 2015.

des Punktes A etc. kennt, alle zukünftigen Verschiebungen berechnen könnte (Bernoulli-Verschiebung). Was aber sei, wenn man die Koordinaten nicht beide kenne, oder nur lückenhaft? Dann erscheine die Bahn eines Punktes A als willkürlich; und „an die Stelle eines berechenbaren Vorgangs tritt der Zufall“ (a. a. O. 236). Mathematiker hätten gezeigt, „dass das Blätterteig-Spiel keine bloße Unterhaltung ist, sondern ein Verfahren, mit dem sich viele reale Vorgänge modellieren lassen“ (a. a. O. 237). Und dann schlägt Enzensberger vor:

„Vielleicht ließe es sich auch auf die Struktur der historischen Zeit anwenden, auf ihre Schichten und Falten, ihre irritierende Topologie. 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 all dem keineswegs außer Kraft gesetzt. Auch das Unvorhersehbare sei determiniert, aber wir verfügten „aus prinzipiellen Gründen nie über eine vollständige Kenntnis sämtlicher Prämissen“ (ebd.).

Hier bringt sich einige Fortschrittsskepsis zur Sprache. Die findet sich zwar auch schon bei Denis Diderot, der für Enzensberger die hoch geschätzte erste Verkörperung der Figur des modernen Intellektuellen ist, Aber sie fällt nun doch noch ein wenig deutlicher aus. Was, wenn „auch das Unvorhersehbare (...) determiniert“ ist, von der menschlichen Entscheidungsfreiheit zu hoffen bliebe, erscheint zumindest unklar. Man kann nun gegen eine so starke Akzentuierung der nichtintendierten Folgen jeglichen menschlichen Handelns, an meine hier entfalteten Überlegungen zur Konstituierung und Entwicklung unserer sozialen Raumzeit allgemein einwenden, dass zwar sicherlich zugleich von der Bedingtheit und von einer nicht berechenbaren Offenheit unserer Zukunft ausgegangen werden muss, dass aber bei gegenwärtig wachsenden Risiken doch auch neue Chancen entstehen, unsere Existenz auf diesem Planeten nachhaltiger zu gestalten, als das über die zweihundert Jahre kapitalistischer Industrialisierung mit ihren beständig beschleunigten Umwälzungen im „Zusammenspiel“ von ökonomischem und wissenschaftlich-technischem Fortschritt, bzw. dem, was wir dafür halten, geschehen ist. Aber man wird dann nicht umhinkommen Safranski darin zuzustimmen, dass es für die Nutzung solcher Chancen darauf ankommen wird,

„andere Arten der Vergesellschaftung und Bewirtschaftung der Zeit zu entwickeln und durchzusetzen. Zeit und Eigenzeit werden dabei notwendig zum politischen Thema, und es ist leider zu bemerken, dass die politische Klasse das noch nicht so recht begriffen hat. (...) Es ist eine politische Machtfrage, die verschiedenen Geschwindigkeiten - die der Ökonomie und die der demokratischen Entscheidungsprozeduren – aufeinander abzustimmen, was darauf hinauslaufen müsste, die Ökonomie unter die Eigenzeit demokratischer Entscheidungen zu zwingen und nicht umgekehrt“ (Safranski 2015,183f).

Mir geht es an dieser Stelle nicht um eine Abwägung heutiger Chancen und Risiken, sondern zunächst einmal darum, gegen einen falschen Pragmatismus Einwände zu erheben, der heute den Politikbetrieb bestimmt und meint, immer nur kurzatmig auf je konkrete Probleme reagieren zu können und dabei verkennt wie sehr er sich dabei von fragwürdigen Grundannahmen hinsichtlich der Beschaffenheit seines Gegenstands Gesellschaft leiten lässt. Sie betreffen etwa unser lineares Fortschrittsdenken, unser Menschenbild oder auch das Vertrauen in die Stabilität von Prozessstrukturen, die als im Wesentlichen systemisch, also einer Eigenlogik folgend begriffen werden – und unter denen der Glaube an den Markt als eine Art sich selbst stabilisierender „Superinstitution“ gegenwärtig herausragt. Ich betone dagegen die Möglichkeit und die Notwendigkeit (um)gestaltender Eingriffe. Grundsätzlich gelten dafür allerdings im Blick auf die existenzielle Seite unseres Lebens, fußend auf unserer „exzentrischen Positionalität“, die Sätze, mit denen Plessner seine Überlegungen in einem Aufsatz über den „Aussagewert der Philosophischen Anthropologie zusammengefasst hat:

„Ein Lebewesen exzentrischer Positionalität hat zu existieren, sein Leben in die Hand zu nehmen und unter Einsatz aller seiner Möglichkeiten die Mängel auszugleichen, welche sei Positionscharakter mit sich bringt: Schwächung der Instinkte, Objektivierung bis zur Verdinglichung. Entdeckung seiner selbst. Sie sind auf die Formel der vermittelten Unmittelbarkeit zu bringen. Ihre Manifestation ist kulturelle Produktivität, welche wie sich an aller Geschichte ablesen lässt, der Sicherung von gesellschaftlichen Einrichtungen dient, deren Auflösung sie dadurch heraufbeschwört. Ortlos, zeitlos, ins Nichts gestellt, treibt sich das menschenhafte Wesen beständig von sich fort, ohne Möglichkeit der Rückkehr, findet sich immer als ein anderes in den Fügungen der Geschichte, die es zu durchschauen, aber zu keinem Ende zu bringen vermag.

Die menschliche Welt ist weder auf eine ewige Wiederkehr noch auf ewige Heimkehr angelegt. Ihre Elemente bauen sich aus dem Unvorhersehbaren auf und stellen sich in Situationen dar, deren Bewältigung nie eindeutig und immer in Alternativen erfolgt“ (Plessner 1973, 398)<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> In Auseinandersetzung mit Heideggers Seins-Ontologie fährt Plessner fort: „So stellt sich eine Philosophische Anthropologie als Lehre von den Bedingungen der Möglichkeit menschenhaften Wesens der vollen Erfahrung in Natur und Geschichte. Ihr sind die Forschungen auf dem Gebiet der Vor- und Frühgeschichte ebenso wichtig, wie die über keimesgeschichtliche und kindliche Entwicklung. Dem Gesamtgebiet der Anthropogenese steht sie offen, die durch die Fortschritte der Genetik eine Aktualität gewonnen hat, an die weder Mendel noch seine Wiederentdecker in unserem Jahrhundert zu denken wagten.

Nun wäre es unbillig, diese Offenheit zur Empirie gegen die Daseinsontologie Heideggers auszuspielen. Sie will in keine Anthropologie münden, sondern in die Frage nach dem Sinn des Seins. Das bringt sie zwar, wie Fahrenbach dankenswerterweise nachgewiesen hat, entgegen ihrer Absicht in unmittelbare Nähe zur Anthropologie, in ‚Sein und Zeit‘ wie im Kant-Buch. Doch weiß sich Heidegger gegen vorschnelle Identifikationen seines Vorhabens mit einer Philosophischen Anthropologie abzuschirmen – durch die Betonung des Primats der Frage nach dem Sinn von Sein vor jeder Anthropologie. Und: ‚Die Bestimmung des Wesens des Menschen ist *nie* Antwort, sondern wesentlich Frage‘. In diesem Punkt stimmt er mit Kant überein, der in der ‚Logik‘ die drei Fragen: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? zusammenfasste in der Frage: Was ist der Mensch? Was der Mensch

Bei Plessner verknüpft sich mit dieser konsequent existenzialistischen Sicht nach den Erfahrungen der Nacht des 20. Jahrhunderts ein ausgeprägt pessimistisches Denken. In einem Aufsatz von 1968 wird das besonders deutlich. Er kommt dort auf Spinoza zu sprechen, der in seiner „kurzen Abhandlung von Gott, dem Menschen und dem Glück“ argumentiert habe, dass in demjenigen, der statt zu Wahn und Glauben zu aufrichtiger Erkenntnis gelange, ein „Fühlen und Genießen der Dinge selbst entsteht, (aus dem...) die wahre und aufrichtige Liebe mit allen ihren Folgen hervor(gehe)“ (Plessner 1968, 349). Dagegen gewendet sagt Plessner:

„An solche befriedende und verklärende Macht der Einsicht, die im amor die intellectualis entspringt und mündet, wird, wer weiß, was Leidenschaft vermag, nicht zu glauben wagen – kleinmütig, wie ihn die Erfahrungen des 19. Und 20. Jahrhunderts mit der Bestialisierung der hochindustrialisierten Gesellschaft gemacht haben. Da sich offensichtlich Funktionalisierung des hochgezüchteten Intellekts mit Infantilisierung und Aufweckung der Triebhaftigkeit nicht nur vertragen, sondern einander geradezu fordern.“ (a. a. O. 350)

Die noch frischen Katastrophenerfahrungen also als Grundlage einer spezifischen Einfärbung von Plessners grundlegenden philosophischen Überlegungen? Ja, aber das ist vielleicht noch nicht erschöpfend. Ich habe an anderer Stelle argumentiert, dass solcher Pessimismus des anstößigen „Ärgernis des Denkens“ (Plessner 1955), also des Denkens von „Denkern von Gewerbe“, auch damit zu tun haben mag, dass wir hier auch immer auf so etwas wie die Enttäuschung angesichts eines gebrochenen und zutiefst männlichen Herrschaftsmotivs stoßen, das, nach dem offenkundigen Scheitern der Fortschrittsgläubigkeit des 19. Jahrhunderts, das jedenfalls im philosophischen Diskurs nicht verkannt wird, zuletzt wenigstens noch auf die Erkenntnis der verborgenen Betriebsgeheimnisse der Welt aus ist (Martens 2016a). Ich finde es jedenfalls bei vielen Philosophen, die an Schopenhauers Kantkritik anknüpfen und Nietzsches Bruch mit den Emanzipationsversprechen der europäischen Aufklärung ernst nehmen, also, soweit ich die philosophischen Diskurse überblicke, bei Denkern von Heidegger bis zu Sloterdijk- und auch Safranski wäre da eingeschlossen<sup>29</sup>: „Wir sind und wir haben uns nicht“. „Ortlos, zeitlos ins Nichts gestellt“ uns beständig von uns selbst forttreibend, mögen wir unsere Geschichte durchschauen, werden sie aber nie zu einem Ende bringen können.“ Gegen diese Sicht einschließlich ihrer

---

sei, wird also mit einem dreifachen was *ich* wissen kann, tun soll und hoffen darf, mit beschränkten Möglichkeiten also umschrieben, d. h. mit Daseinsvollzug in der Perspektive faktischen Seinkönnens. Da eine philosophische Anthropologie in unserem Sinne diese Frage zwar bedacht hat, sie aber in die umfassende Lebensperspektive mit einschließt und damit den Anschluss an die Erfahrung vom Menschen gewinnt, halte ich den Aussagewert einer solchen Anthropologie anderen, auch existenzialphilosophischen, für überlegen“ (ebd.).

<sup>29</sup> Im Zuge der durch seine Elmauer Rede über „neue Regeln für den Menschenpark“ ausgelösten Debatte hat sich Sloterdijk explizit in „die Linie selbständiger, nichtakademischer philosophischer Forschungen (eingereicht), die von Schopenhauer, Nietzsche und Heidegger über die Kritische Theorie bis in die siebziger Jahre“ gereicht habe (Sloterdijk 1999b). Safranski tut das nicht in dieser Konsequenz, aber seine Auseinandersetzung mit der deutschen Philosophie seit Kant erfolgt eben auch nicht zufällig über die Biographien des Denkens von Schopenhauer, Nietzsche und Heidegger. Siehe auch Martens 2016a und 2016c.

Genderspezifischen Einfärbung, wäre zu fragen ob man auf dieses Leben, das als eine seiner Möglichkeiten die der Existenz birgt, nicht gleichwohl in einer Weise blicken, und es dementsprechend führen kann, dass, wie bei Arendt „die Liebe zur Welt“ (Prinz 2012) prägend wird für die „Einfärbung“ unserer philosophisch existenzialistischen Sicht und unserer praktischen Haltung zum Leben in unsrer Welt.

Allerdings bestärken auch Arendt die Grenzerfahrung des Totalitarismus und ihre Einsicht in die „Banalität des Bösen“ als ein Oberflächenphänomen, in dessen Folge „etwas passiert ist, das nie hätte geschehen dürfen“, so formuliert sie im Gaus-Interview, in ihrer Skepsis. Hier wird für sie fraglich, wie weit ihr Vertrauen in das „Denken als sinnendes Handeln“, das dem (Zusammen)Handeln vorausgehen muss, als Bedingung des immer wieder neu Anfangen Könnens wirklich trägt – und das Erinnern kommt für sie deshalb als notwendiges, aber vielleicht auch noch nicht hinreichendes Erfordernis hinzu. Für ihren politischen Humanismus bleibt dennoch die Betonung des schöpferischen Wesens des Menschen und seiner Begabung zur Politik zentral, also der Konstituierung eines Raums, in dem er handelnd - und im Sinne ihrer Unterscheidungen nicht nur herstellend - in höchster Form dieses schöpferische Potential entfalten kann. Das leidenschaftliche Beharren auf der den Menschen gegebenen Entscheidungs- und Handlungsfreiheit schließt also eine pessimistische Einschätzung der weiteren gesellschaftlichen Entwicklungsperspektiven nicht aus. Arendt ist sich bewusst, dass sie angesichts der Aporien des politischen Handelns in ihrem Durchgang durch die Tradition der politischen Philosophie keine Lösungen gefunden hat und dass die Erfahrungen der Moderne einen so bis dahin noch nicht vorhandenen Abgrund aufgerissen haben. Aber sie beharrt dagegen auf der Möglichkeit des „Wunders der Politik“ (Arendt 1993, 36).

Es bleibt jedenfalls die Unbedingtheit unseres Denkens in Zeit und Raum, die es, wie Arendt formuliert, zur alleinigen Quelle menschlicher Freiheit macht – und es kommt die empirisch begründete Einsicht hinzu, das sich im Ergebnis unserer bisherigen sozialen Evolution Bedingungen herausgebildet haben, die gegen die wachsenden Risiken des mit ihm losgelassenen Verzehrungsprozesses jedenfalls auch die Möglichkeiten für gemeinsames Denken, als sinnendes Handeln, Kooperation und wirkliches politisches Zusammenhandeln anwachsen und somit Chancen für die Weiterentwicklung unserer politischen Ordnung in Richtung auf eine Demokratie als Lebensform und nicht nur als beste aller schlechten Herrschaftsformen entstehen.

Arendts Vertrauen in das „Wunder der Politik“ – festgehalten gegen die Erfahrung der Nacht des Jahrhunderts und die darüber begründeten Zweifel – bleibt deshalb auch empirisch begründet „im Spiel“. Und im Blick auf die Raumzeitlichkeit unserer sozialen Evolution, die mich in diesem Text ja im Besonderen beschäftigen, möchte ich nun auf ihre Überlegungen dazu zurückkommen, wie es zum „Überleben großer Werke“ kommen kann. Anschließend an den für sie wichtigen Gedanken, dass „das Wunder, das den Lauf der Welt und den Gang der menschlichen Dinge immer wieder unterbricht und vor dem Verderben rettet“ in der Tatsache der Natalität liegt, „dass überhaupt Menschen geboren werden, und mit ihnen der Neuanfang, den sie han-

delnd verwirklichen können Kraft ihres Geborenses“ (Zitiert nach Safranski 2015, 69) schreibt sie dazu:

„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. Und es ist ja gar nicht unmöglich, und ich halte es für wahrscheinlich, dass das merkwürdige Überleben großer Werke, ihre relative Dauerhaftigkeit über Jahrtausende hinweg, dem zu verdanken ist, 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“ (Arendt 1979, 206).

Es geht in diesem Zitat, das an Überlegungen zur Zeitparabel Franz Kafkas anschließt, um bleibende Werke, die man zunächst einmal als Kunstwerke verstehen wird, die von Einzelnen aufgrund besonderer Begabungen, aber vor dem Hintergrund unseres menschlichen Zeiterlebens vollbracht werden. Man kann daran anschließend jedoch weiter fragen, wie denn die Herausforderung zu denken ist, sich ein solches „Kunstwerk“ als eine wenn nicht bleibende so doch nach menschlichen Maßstäben wirklich dauerhafte, also zugleich nachhaltig geordnete und zur Zukunft hin fast spielerisch frei weiter ausgestaltbare Gesellschaft vorzustellen, die dem raumzeitlichen Zusammenziehen unserer Welt gerecht werden kann.

Herbert Marcuse (1969) hat in seinem „Versuch über die Befreiung“ an einer Stelle im Zusammenhang mit der Ordnung einer nach dem „historischen Bruch mit dem Kontinuum der Herrschaft“ (a. a. O. 38) wirklich befreiten Gesellschaft ebenfalls von einem „Kunstwerk“ gesprochen und in diesem Zusammenhang weiter ausgeführt, dass die Kunst in einer solchen Gesellschaft „ihren traditionellen Ort und ihre Funktion“ verändern müsse:

„Beim Neubau der Gesellschaft, der dieses Ziel erreichen will, nähme die Wirklichkeit insgesamt eine *Form* an, die das neue Ziel ausdrückt. Die wesentliche ästhetische Qualität dieser Form würde aus ihr ein *Kunstwerk* machen; insoweit aber die Form, aus dem gesellschaftlichen Produktionsprozess hervorginge, hätte Kunst ihren traditionellen Ort und ihre Funktion in der Gesellschaft geändert: sie wäre zur Produktivkraft der materiellen wie der kulturellen Umgestaltung geworden. Als solche Kraft wäre sie ein integraler Faktor beim Gestalten der Qualität und der ‚Erscheinung‘ der Dinge, der Realität, der Lebensform“ (a.- a. O. 54, Hervorhebungen im Original).



Ich werde diese Frage hier nicht vertiefen. Auch ist es unmöglich, mit einigen wenigen Bemerkungen dem Philosophen Marcuse gerecht zu werden<sup>30</sup>, der sich „in die Perspektive einer Philosophie der Befreiung“ begeben und dabei „das Thema der Arbeit in seinem Philosophieren zentral bearbeitet“ hat (a. a. O.16). Er kann hier, so Frieder O. Wolf:

„geradezu als ein Korrektiv gegenüber der in jüngeren Arbeiten zu beobachtenden Tendenz dienen, von Martin Heidegger, Hannah Arendt und Jürgen Habermas aufgebrachte Kontrastierungen von Arbeit und Praxis in die philosophische Tradition zurückzuprojizieren“ (a. a. O. 19).

All das ist hier nicht zu erörtern, aber der Bezug auf Marcuse gibt mir Anlass<sup>31</sup>, zum Schluss, und im Kontrast zu den eben behandelten skeptischen Einschätzungen von Plessner oder Arendt, auf eine unverändert ernst zu nehmenden philosophische Intervention zu sprechen zu kommen. Marcuse hat es zu seiner Zeit der Krise des Fordismus gewagt, von seinem philosophischen Denken aus die Alternative zu dem „Kontinuum der Herrschaft“ ein Stück weit zu konkretisieren – freilich ohne bei seinen Überlegungen dem Begriff des Politischen größere Aufmerksamkeit zu widmen. Er denkt dem Kontext der ‚Frankfurter Schule‘ gemäß, eher in sozialpsychologischen Kategorien und seine demokratiethoretischen Überlegungen sind begrifflich nicht ausgearbeitet und bestenfalls unscharf. Dabei nimmt er mit seiner Position gegenüber und innerhalb der damaligen Protestbewegungen zugleich eine Sonderrolle unter den Vertretern der kritischen Theorie ein. Wichtig für seine Argumentation ist zunächst die sehr marxistische These, dass „die Dynamik der Produktivität (...) die ‚Utopie‘ ihres traditionellen unwirklichen Gehalts“ beraube (a. a. O. 15). Aber er konstatiert zugleich „die Stärke des korporativen Kapitalismus“, die das Aufkommen eines entsprechenden utopischen Bewusstseins noch ersticke (a. a. O. 32). Er akzentuiert also höchst widersprüchlicher Entwicklungstendenzen, angesichts derer er sich philosophisch in „die Perspektive einer Philosophie der Befreiung“ begibt und zugleich ein, zumindest vorläufiges Scheitern der 68er Bewegung absieht. Doch auch wenn man mit ihm dem Marxschen Argument der Produktivkraftentfaltung als Basis möglicher emanzipatorischer Prozesse durchaus zustimmen und vor allem seine Praxisphilosophie mit Gewinn neu lesen wird, so findet man bei diesem auf dem Feld

---

<sup>30</sup> Vgl. dazu Wolf (2007), der, auch mit dem Hinweis auf einen „zeitenthobenen“ Charakter großer Philosophie und Kunst (a. a. O. 16), für eine Neulektüre Marcuses plädiert, weil seine Arbeiten heute „Als Analysemuster“ geeignet seien, „um in vielfältigen Verhältnissen ihre Bestimmtheit durch die kapitalistischen Produktionsverhältnisse, durch die Herrschaftseffekte des Kapitalverhältnisses ‚wiederzuerkennen“ (a. a. O. 23). Seine „Arbeit an der Wiedergewinnung einer Sprache, in der wir uns über Aufklärung und Befreiung verständigen können, ohne in die Fallen ihrer schlechten Dialektik zu gehen“, verlange gerade heute „nach energischer Fortsetzung“ (a. a. O. 26).

<sup>31</sup> Ich habe einleitend geschrieben, dass unter anderem eine sehr schmerzhaft persönliche Erfahrung einen wichtigen Impuls zum Schreiben dieses Textes gegeben hat. Insofern ist es wohl angemessen, zum Schluss auch auf die Theorietradition zu sprechen zu kommen, die zu Beginn meines Politisierungsprozesses wie auch meiner sozialwissenschaftlichen Berufsbiographie von großer Bedeutung gewesen ist (vgl. zu meiner Berufsbiographie selbstkritisch bilanzierend Martens 2013).

marxistischer Theoriebildung seit den 1930er Jahren sicherlich wichtigen Philosophen, in der eher beiläufigen Behandlung von Politik und Demokratie problematische Rückbezüge auf die Marxsche Theorietradition.<sup>32</sup> Eher folgen können wird man ihm wieder dort, wo er kein „Reich der Freiheit, sozusagen als Endzustand, nach erfolgreicher Revolution vor Augen hat, sondern schreibt, dass die entsprechende einschlägige Marxsche Formulierung von den Individuen, die dann „frei zwischen Fischen Jagen und Kritisieren und so fort wählen (...) von Anbeginn einen spaßig-ironischen Unterton hatte“ (a. a. O. 39). Er argumentiert dann weiter - in Übereinstimmung mit der späteren Marxschen Konzeption -, dass es auch nach erfolgreicher Revolution eine „fortbestehende Trennung zwischen dem Reich der Notwendigkeit und dem Reich der Freiheit, zwischen Arbeit und Muße“ geben müsse - „nicht nur in der Zeit, sondern auch derart, dass dasselbe Subjekt in beiden Bereichen jeweils ein anderes Leben führt“ (a. a. O. 39)., Allerdings gelte, „dass der radikale Wandel, der die bestehende Gesellschaft in eine freie transformieren soll, in eine Dimension der menschlichen Existenz hineinreichen muss, die in der Marxschen Theorie kaum berücksichtigt wurde – die ‚biologische‘ Dimension<sup>33</sup>, in der die vitalen Bedürfnisse und Befriedigungen des Menschen sich geltend machen“ (a. a. O. 34)

„der sowohl eine andere Sensibilität als auch ein anderes Bewusstsein besitzt: Menschen, die eine andere Sprache sprechen, andere Ausdrucksformen haben, anderen Impulsen folge; Menschen die eine Schranke gegen Grausamkeit, Brutalität und Hässlichkeit aufgerichtet haben (a. a. O. 40).

---

<sup>32</sup> Im Vorwort widmet er seinen Essay den „jungen Rebellen, die entdecken, dass die Erreichung ihres Ziels“ eine Auseinandersetzung erfordert, die nicht von den Regeln und Vorschriften einer Pseudo-Demokratie in einer freien Orwellschen Welt eingedämmt werden kann“ (a. a. O. 12f). Die „Errichtung der Demokratie“ (a. a. O. 35) ist für ihn also erst mit dem „Bruch mit dem sich automatisch vorwärtsbewegenden konservativem Kontinuum der Bedürfnisse“ denkbar (a. a. O. 36). Und damit ist er im Blick auf die bestehende Gesellschaft ganz in Marxscher Tradition bei dem, was Jacques Rancière (2002, 94ff) als „Meta-Politik“ bezeichnet hat, nämlich der „Demokratie als Vervollkommnung einer bestimmten Politik, das heißt Vervollkommnung ihrer Lüge“, wie Marx in „die Judenfrage“ formuliert hat (zitiert nach Rancière (a. a. O. 94)). Der Frage nach der demokratischen Ordnung der freien Gesellschaft, die nach der großen Transformation Wirklichkeit werden soll, wendet Marcuse dann auch im Weiteren keine größere Aufmerksamkeit zu, wenn er (a. a. O. 95ff) von der „bürgerlichen‘ Demokratie“, einem „halbdemokratischen Prozess“, aber auch erneut einer „Pseudo-Demokratie spricht, der er eine „direkte Demokratie“ im Sinne rätendemokratischer Vorstellungen gegenüberstellt (a. a. O. 104).

<sup>33</sup> Marcuse setzt hier biologisch in Anführungszeichen, weil er den Begriff „nicht im Sinne der wissenschaftlichen Disziplin gebraucht“, vielmehr meint, dass „gewisse kulturelle Bedürfnisse in die ‚Biologie‘ des Menschen ‚hinabsinken‘ können. Wir könnten dann beispielsweise vom biologischen Bedürfnis nach Freiheit sprechen oder von einigen ästhetischen Bedürfnissen, die sich in der organischen Struktur des Menschen, in seiner ‚Natur‘, oder besser ‚zweiten Natur‘ verankert haben“ (a. a. O. 25f). Das entspricht dem Konzept von „Psychopolitik“, das z. B. Alexandra Rau (2010) im Zuge ihrer Überlegungen zur „Subjektivierung von Arbeit“ entfaltet, wenn sie davon ausgeht, dass psychopolitische Praktiken „Eingang in die Produktion des Ontologischen gefunden und damit nicht allein das Ontologische umgearbeitet, sondern auch die Möglichkeiten der Regierung verändert“ haben (a. a. O. 28).

Ich kann und will diese ‚biologische‘ Dimension, bzw. den ihm zugrunde liegenden sozialpsychologischen Gedanken einer „ontologischen Umarbeitung“, nicht *des*, sondern *der* Menschen in ihrer Pluralität, hier im Rahmen meiner philosophischen und weiter sozial- und politikwissenschaftlichen Überlegungen nicht weiter verfolgen. Ich lasse also offen, wie sich dazu die unabweisbare „Mitgift“ einer langen biologischen Evolution verhält, die unausweichlich auch unsere soziale Evolution mit prägt. Auch liegt heute ein so hoffnungsfroher Blick auf Befreiungsperspektiven, wie ihn Marcuse 1969 angesichts der sozialen Bewegungen seiner Zeit gewagt hat vielleicht nicht mehr ganz so nahe - auch dann, wenn man angesichts von multiplen Krisenentwicklungen und sich weiter auftürmenden Problemwolken im Blick auf grundlegende Veränderungsnotwendigkeiten und -Chancen mit Wolf (2012) von einer „Rückkehr der Zukunft“ sprechen kann. Bob Dylans Liedzeile „the order is rapidly changin“ aus der frühen US-amerikanischen Protestbewegung lässt uns aktuell doch eher den beunruhigenden Vormarsch einen autoritären Rechtspopulismus assoziieren. Ich formuliere daher an dieser Stelle lieber einige offene, eher philosophische Fragen<sup>34</sup>, wie die folgenden: Was wäre im Zusammenhang des Nachdenkens über eine „große Transformation“ von einem Welt und Menschenbild zu fordern, das uns eine dauerhafte Lebensperspektive auf diesem Planeten eröffnen könnte, und was müsste in diesem Zusammenhang aus dem Umstand folgen, dass das evolutionär Neue, das uns ermöglichen könnte, unsere Menschlichkeit weiter zu entfalten, in unserer geteilten Wir-Intentionalität liegt? Was müssten wir dann weiterhin an evolutionärer ‚Mitgift‘ hinter uns lassen, oder besser gesagt erfolgreich „einhegen“, um die evolutionären Möglichkeiten unserer weiteren Menschwerdung zu entfalten? Und wie schließlich ist all dieses zu denken, wenn dabei der existenziellen Dimension unserer sozialen Welt und dem Gedanken der Natalität Rechnung getragen werden muss, sich also für jede neue Generation die Herausforderung der Neuentdeckung und weiteren Ausgestaltung dieses im Zusammenhandeln geschaffenen „Kunstwerkes“ stellt, weil die Vorstellung eines Zieles oder Endzustandes aus der Perspektive des lebendigen Lebensprozesses, der unsere Existenz ausmacht, eine abwegige Vorstellung ist?

## 5. Schlussbemerkung

Ich habe in der Vorbemerkung zu diesem Text betont, dass der Impuls, ihn zu schreiben nicht einfach aus dem Fortgang meiner intensiven Beschäftigung mit philosophischen Fragen resultiert. Vielmehr spielten sehr persönliche existenzielle Erfahrungen eine große Rolle und weiter der Umstand, dass allgemeine politische Entwicklungen allen Anlass dazu geben, darüber nachzudenken, auf welch unsicheren Beinen unser Projekt der demokratischen Moderne steht.

Meine persönlichen existenziellen Erfahrungen haben mich einmal mehr, und vielleicht besonders intensiv, an die Zeit meines persönlichen wissenschaftlichen und

---

<sup>34</sup> Das heißt nicht, dass ich den politischen Fragen ausweiche. Ich habe mich ihnen in anderen Veröffentlichungen wiederholt zugewandt (vgl. zuletzt Martens 2016b und d) und dabei immer wieder die in den sogenannten „fortgeschrittenen“ westlichen Gesellschaften aktuell drängende Herausforderungen zu einer Demokratisierung von Arbeit und Wirtschaft ins Zentrum meiner Überlegungen gestellt

politischen Aufbruchs im Ausgang der 1960er Jahre zurückdenken lassen – an den Aufbruch in einer Zeit, in der man wirklich glauben konnte, neu anfangen zu können und dabei eine schier grenzenlose Hoffnung auf die Machbarkeit unserer Welt zu entwickeln vermochte. Die Bedingungen für einen solchen Aufbruch als Teil einer Jugend, die die Erfahrungen des zweiten Weltkriegs und seiner unmittelbaren Folgen nicht mehr hatte machen müssen – und schon gar nicht die der gescheiterten Hoffnungen, die nun für viele auf dem „Friedhof menschlicher Träume“ (Elias, zitiert nach Kilminster 1966, 383) gelandet waren - waren im westlichen Teil Deutschlands nach dem Ende der „bleiernen Zeit“ und angesichts der „Öffnung des sozialen Raums“ zweifellos günstig. Es gab beste Chancen zu einem Leben, geprägt von beharrlicher Arbeit an besser fundierter wissenschaftlicher Erkenntnis, immer im Hinblick auf eine Stärkung demokratischer Entwicklungen im Hinblick auf eine Stärkung der Autonomie der gesellschaftlichen Individuen. Allerdings zeigte sich zugleich, dass die herrschende soziale Ordnung, unbeschadet der Öffnung des sozialen Raums und des Aufbrechens großer sozialer Konflikte im Ausgang der 1960er Jahre, eine ausgesprochen hohe soziale und politische Stabilität aufwies.

Spätestens nach den „wilden siebziger Jahren“ endete diese Aufbruchsstimmung. In Deutschland wurde unter der Regierung Kohl eine „geistig-moralische Wende“ ausgerufen. Und auch wenn die Rückkehr zu den alten konservativen Werten gegen die Schubkraft der 68er Kulturrevolution die neue Frauen- und die Ökologiebewegung nicht gelang: im Zeichen des bereits damals einsetzenden neoliberalen Rollbacks begann der Prozess einer fortschreitenden Erosion der institutionell verfassten Arbeitsgesellschaften und wohlfahrtsstaatlich geordneten westlichen Nachkriegsdemokratien. Mit manchen teile ich so heute nicht nur die Erfahrung beharrlicher Anstrengungen in der Verfolgung eines gegen das neoliberale Rollback gerichteten gesellschaftspolitischen Projekts, sondern mit Vielen auch die von Enttäuschung und deutlicher Ernüchterung geprägten Erfahrungen der folgenden Jahrzehnte. Wer sich hier als empirisch forschender Gesellschaftswissenschaftler ernst nahm; wer nicht vor allem darauf bedacht war, in den wechselnden Forschungskonjunkturen des Wissenschaftsbetriebs, die auf die Marxrenaissance der 1970er Jahre folgten, mit zu schwimmen, der konnte nicht umhin, die Krise des Marxismus ernst zu nehmen. Stetige neue Anläufe zur grundlagentheoretischen Fundierung der eigenen Arbeit waren gefordert.<sup>35</sup> Gegen die Zwänge einer hart am Markt organisierten anwendungsnahen empirischen Arbeitsforschung war das nicht immer leicht. Für mich gilt so, dass ich im Grunde erst nach Beendigung meiner Erwerbsarbeit mehr Zeit - oder genauer die Spielräume für ein produktivitätsförderndes Wechselspiel zwischen hochintensiven Arbeitsphasen und eher schöpferischer Muße - gefunden habe, um mit Freiheit zur grundlagentheoretischer aber auch philosophischer Reflexion, die inzwischen immerhin bald sechs Jahre andauert, eine Art nachholender Bewegung sinnenden Handelns zu vollziehen. Das hat seinen Niederschlag unter anderem in mehreren Büchern gefunden, die (arbeits)politisch vielleicht doch nicht ganz ohne Belang sind.

---

<sup>35</sup> Was meine Berufsbiographie angeht, so habe ich dazu, am Ende meiner Erwerbsbiographie eine selbstkritische Bilanz im Blick nach vorn vorgelegt (Martens 2013).

Publizistische Erfolge mit eher philosophischen oder auch essayistischen oder literarischen Texten sind hingegen aus der der forschungspolitischen Nische heraus, die ich zuvor für mich gefunden hatte, nur sehr schwer zu realisieren. Strategisch blieb da nur die Einrichtung einer Homepage. Ich habe meine Publikationsstrategie als eine Art „Kunst der Aushilfen“ organisiert.

Doch ich will mich in dieser Schlussbemerkung nicht in persönlichen Bemerkungen verlieren. Im Zentrum meiner Überlegungen steht ja ein Nachdenken über unsere soziale Evolution und deren spezifische raum-zeitliche Besonderheiten unter dem Blickwinkel eines Vergleichs mit der raumzeitlichen Erstreckung unseres Universums – also eines Vergleichs, der für Einstein aufgrund des Kontrastes eines ihn andächtig stimmenden Universums mit unserer existenziell fundamentalen Erfahrung einer Gegenwart ein ernsthaft beunruhigendes Problem gewesen ist. Ich habe dagegen in diesem Aufsatz einige Mühe darauf verwandt, darauf aufmerksam zu machen, dass eben in unserer Fähigkeit zur Vergegenwärtigung – und in dem Umstand, dass unsere erdgebundene soziale Raum-Zeit sich zu einer Jetztzeit und einem allgegenwärtigen Hier zusammenzieht – die Chance und die wachsende Herausforderung liegt, dass wir uns in unserem Zusammenhandeln zu diesem sozial-räumlichen Evolutionsprozess jedenfalls näherungsweise wie ein eminenter Beobachter verhalten können und auch verhalten. Darin liegt aber auch die Gefahr, um in diesem Bild einer raumzeitlichen Entwicklung sozialer Evolution zu bleiben, einer Art implosiven Zusammenbruchs unseres sozialen Evolutionsprozesses.

Es gibt also nicht nur Chancen. Es gibt auch Risiken. Es hat gerade einmal ein Vierteljahrhundert gebraucht, um vom vermeintlichen „Ende der Geschichte“ (Fukuyama 1991) – gedacht als nun stetig gesicherte Marktfreiheit und parlamentarisch-demokratisch befestigte Herrschaftsform – wieder an einem dramatischen Wendepunkt angekommen zu sein. Die seitherige Entwicklung scheint nun zu einer Gesamtkonstellation zu führen, in der nach und nach fast alle Ingredienzien neu zusammen kommen, die vor knapp 90 Jahren in die finstersten Jahre der Nacht des 20. Jahrhunderts geführt haben. Das, was wir grob vereinfachend Globalisierung nennen – grob vereinfachend, weil wir uns bei diesem Begriff keinerlei Rechenschaft darüber ablegen, in welchem Geiste, welchem Menschenbild folgend, wir diesen eben nicht einfach systemischen sondern immer menschengemachten Prozess vollziehen oder uns ihm unterwerfen – zeigt eine wachsende Krisenhaftigkeit. Wir bemerken multiple – ökonomische, ökologische und politische – Krisenprozesse, die vor allem bei der wachsenden Zahl von Menschen, die sich von der weiteren Entwicklung und ihren überkommenen Fortschrittsversprechen abgehängt sehen oder zunehmend entsprechende Bedrohungen verspüren – diffuse Ängste entstehen lassen. Vor allem in den sogenannten „fortgeschrittenen“ westlichen Gesellschaften ist eine längst erodierende demokratische Öffentlichkeit kaum mehr in der Lage, den Raum bereitzustellen, in dem solche Ängste angemessen verarbeitet werden könnten. Wir leben in Zeiten einer ökonomischen, sozialen und politischen Refeudalisierung (Neckel 2013, Zinn 2015, Martens 2016b). Wie sich zeigt bricht so die Stunde der „Alphamännchen“ an, und wir erleben wieder einmal, wie die Dialektik von Masse und Macht zum Schaden der Demokratie in Gang gesetzt wird.

Angesichts der schon eingetretenen Folgen nimmt die Verunsicherung zu. Leitmedien dieser Republik wie „der Spiegel“ titeln nach dem Ergebnis der Präsidentschaftswahlen in den USA mit einem Bild, in dem Donald Trumps Kopf wie ein Komet auf die Erde zurast. Assoziiert werden soll ein Katastrophenszenario, das an unsere Vorstellung vom Ende des Zeitalters der Dinosaurier erinnert. Zugleich unternimmt der scheidende amerikanische Präsident eine Abschiedsreise durch Europa. Er beschwört im Blick auf die beunruhigenden Zeitläufte in Athen die „Fackel der Demokratie“ (SZ, 17.11. 2016) und warnt vor einer weiteren Vertiefung der gesellschaftlichen Spaltungsprozesse, die er in seiner Amtszeit in den USA nicht hat verhindern können und die sich ähnlich in Europa vollzogen haben. Andere, wie die kanadische Handelsministerin Crystia Freeland (2013) haben den „Aufstieg einer neuen Geldelite und den Abstieg aller anderen“ – so der Untertitel ihres Buches im englischen Original - analysiert, verweisen aber auch darauf, dass in den großen Schwellenländern in der gleichen Zeit neue Mittelschichten entstanden seien, die hunderte von Millionen von Menschen zählen. Freeland hat aber die dort zumeist unter frühkapitalistischen Bedingungen ablaufenden Industrialisierungsprozesse nicht im Blick. Auch ist sie, wie die meisten Linksliberalen kaum bereit oder in der Lage, das hinter ihrem Bild stehende lineare Fortschrittsdenken kritisch zu reflektieren, das diesen industriekapitalistischen Fortschritt bis auf den Tag vorantreibt. Und während so in Athen, wo der Gedanke der Demokratie seine Wurzeln hat, ihre Fackel beschworen wird, scheint ein „Gespinnst“ aus Selbsttäuschungen, Täuschungen, Lügen, Ideologisierung und schließlich Realitätsverlust“ (Arendt 1971).noch immer zu halten, das innerhalb der EU ökonomisch den „Triumph gescheiterter Ideen“ (Lehndorff 2012) weiterhin ermöglicht, so wie es vor 50 Jahren die US-amerikanische Ostasienpolitik bis hin zum Ende des Vietnamkrieges geprägt hat. Gegenüber Griechenland führt das zur beharrlichen Fortsetzung einer „von der deutschen Bundesregierung durchgesetzten Sparpolitik“, die der Entwicklungsökonom und Nobelpreisträger Amartya Sen „mit einem Medikament verglichen (hat), das eine toxische Mischung aus Antibiotika und Rattengift enthält“ (Habermas 2015). Der Eindruck drängt sich auf, dass das Projekt der Globalisierung im neoliberalen Geist nun von den herrschenden Eliten in Europa bestenfalls gegen die hilflosen Versuche einer protektionistischen Eindämmung seiner sozialen Folgen verteidigt werden wird, die seit der Präsidentschaftswahl in den USA verstärkt drohen. Kleinere Modifikationen des „Weiter-so“, das den herrschenden Politikbetrieb nach wie vor prägt, mögen so immerhin ins Auge gefasst werden – und zugleich droht ein anwachsender autoritärer Rechtspopulismus. Eine Bewältigung der skizzierten krisenhaften Entwicklungen steht so nicht in Aussicht. Die leitende Maxime der herrschenden Eliten ist noch immer die Durchsetzung einer „marktkonformen Demokratie“ (Merkel 2011). Und dies ist ein Konzept, das kurzatmig auf die Zwänge einer entfesselten ökonomischen Systemlogik reagiert und dabei Prozesse einer Postdemokratisierung und Refeudalisierung befördert (Martens 2016b), gewollt oder nicht.

Man kann, und man muss all diese krisenhaften Entwicklungen und anwachsenden Instabilitäten im Rückblick auf die steckengebliebenen kulturevolutionären Aufbrüche in den späten 1960er Jahren aber auch als Chance ansehen. Frieder O. Wolf

(2012) spricht zu Recht von einer „Rückkehr in die Zukunft“ angesichts von „Krisen und Alternativen“. Doch Konzepte, die angesichts der multiplen Krisenentwicklungen der Zeit darauf gerichtet wären, über einen Schub neuer Schritte einer Demokratisierung von Arbeit, Wirtschaft und Gesellschaft unser demokratisches Projekt der Moderne so zu stärken und in den Dimensionen von Ökonomie, Ökologie und Politik nachhaltig zu gestalten, sodass man davon sprechen könnte, Demokratie zu einer Lebensform weiter zu entwickeln, werden noch nicht im erforderlichen Maße weiterführend gedacht und politikfähig gemacht. In den politischen Debatten unserer Gesellschaft spielen sie noch kaum eine Rolle. Das Zusammenziehen unserer sozialen Raum-Zeit bleibt also weiterhin vor allem krisenhaft zu spüren. Es entstehen zwar Chancen zu vernünftigem Eingreifen, aber es drohen auch weitere und größere Katastrophen. Wir sind deshalb dazu herausgefordert uns das sozialräumliche Zusammenziehen unserer im Vergleich so kurzen Entwicklungsgeschichte seit den Umbrüchen des Neolithikums und der Achsenzeit angemessen zu vergegenwärtigen, um neu und anders über unser Zusammenhandeln unsere menschlichen Möglichkeiten in einer offen vor uns liegenden Zukunft zu verwirklichen.

### **Literatur:**

- Arendt, H. (1967): *Vita activa, oder vom tätigen Leben*, München
- (1971) *Lying in Politics*, in: *New York Review of Books*, 18. 11. 1971, Nachdruck in: *Vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik*, Heft 3/2004, S. 3-18
  - (1979): *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*, München
  - (1993): *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, Hg. Von U. Ludz, München-Zürich
  - (2003): *Denktagebuch* (Hgg. von U. Ludz und I. Nordmann), 2 Bände, Zürich
- Becker, A. (2013): *Diderot und das Experiment des Naturalismus*. Nachwort, in: *Denis Diderot. Philosophische Schriften*, Frankfurt am Main, S.205-269
- Blom, P. (2010): *Böse Philosophen. Ein Salon in Paris und das vergessene Erbe der Aufklärung*, München
- Boes, A.; Kämpf, T. (2011): *Global verteilte Kopfarbeit. Offshoring und der Wandel der Arbeitsbeziehungen*, Berlin
- Canetti, E. (1980): *Masse und Macht*, Frankfurt am Main
- Carnap, R. (1931): *Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft*, in: *Erkenntnis*, 2, Berlin 1931/32, S. 432-465
- *Logische Syntax der Sprache*, Wien 1934
- Crouch, CX. (2015): *Die bezifferte Welt. Wie die Logik der Finanzmärkte das Wissen bedroht*, Berlin
- Demirović, A.; Dück, J.; Graf, J., Lebuhn, H.; Sablowski, T.; Schmidt, D.; Schneider, E.; Syrovatka, F.; Wissen, M. (2016): *Der globale Kapitalismus im Ausnahmezustand*, in>: *PROKLA*, Heft 185, Jg. 46, S. 507-542
- Dürr, H.P. (1988): *Das Netz des Physikers*, München Wien
- Dürr, H.-P.; Dahm, D.; Lippe, R. Prinz (2005): *Potsdamer Manifest 2005. „We have to learn to think in a new way“*, Berlin
- Elias, N. (1969/80): *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 7. Auflage, Frankfurt am Main
- Enzensberger, H. M. (2002): *Die Elixiere der Wissenschaft. Seitenblicke in Poesie und Prosa*, Frankfurt am Main
- Freeland, C. (2013): *Die Superreichen. Aufstieg und Herrschaft einer neuen globalen Elite*, Frankfurt am Main

- Fukuyama, F. D. (1989): The End of History? In: The National Interest, No. 16, Baltimore
- Gabriel, M. (2016): Alles Mögliche. Leibniz und wir: Der universalgelehrte ist vor 300 Jahren gestorben, aber alles andere als erledigt, SZ 14.11. 2016
- Habermas, J. (2015): Sand im Getriebe. Nicht Banken, sondern Bürger müssen über Europa entscheiden, in SZ 23. 06. 2015
- Hawking, S. W. (1988): Eine kurze Geschichte der Zeit. Dier Suche nach der Urkraft des Universums, Reinbeck bei Hamburg
- Hayeki, F. A. (1974): Die Anmaßung von Wissen, in>: Ordo, Band 26, S. 12-21
- Jaspers, K. (1949): Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München
- Kohn, J. (2011):Denkwege einer Politischen Theorie, in: Heuer, W.; Heiter, B.; Rosenmüller, S. (Hg.) Arendt Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart
- Luhmann, N. (1984) Theorie sozialer Systeme, Frankfurt am Main
- Marcuse, H. (1969): Versuch über die Befreiung, Frankfurt am Main
- Martens, H. (2013): Anschlussfähigkeit oder politische Subjektivierung. Zur Grundlagentheoretischen Fundierung anwendungsorientierter Forschung für gesellschaftliche (Um)Gestaltung, Münster
- (2013/2016): Hannah Arendt und der politische Humanismus, [www.drhelmutmartens.de](http://www.drhelmutmartens.de)
  - (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): Denis Diderot: vergessenes Erbe oder Dialektik der Aufklärung und die Frage nach unserem Welt- und Selbstbild angesichts der Krise des demokratischen Projekts der Moderne
  - (2014c): Politische Subjektivierung und ein neues zivilisatorisches Modell, Plessner, Elias, Foucault und Rancière zusammen- und weiterdenken
  - (2015): „Die Elixiere der Wissenschaft“ – Reflexionen über wissenschaftlichen und sozialen Fortschritt, [www.drhelmutmartens.de](http://www.drhelmutmartens.de)
  - (2016a):, Vom Fortschrittsoptimismus der Aufklärung über den Bruch ihrer Emanzipationsversprechen zu einer nüchternen Einschätzung vor uns liegender Möglichkeitsräume, [www.drhelmutmartens.de](http://www.drhelmutmartens.de)
  - (2016b): Refeudalisierung oder Überwindung des Kapitalismus. Am Ende der industriekapitalistischen Wachstumsdynamik, Hamburg
  - (2016c). Friedrich Nietzsche: postmoderne Aufgabe der emanzipatorischen Perspektive der Aufklärung oder neue Herausforderung zu ihr, [www.drhelmutmartens.de](http://www.drhelmutmartens.de)
  - (2016d):Gegen die „marktkonforme Demokratie“ für eine Demokratisierung von Arbeit und Wirtschaft. Neue Arbeit als Grundlage einer Neuen Wirtschaftsdemokratie, [www.drhelmutmartens.de](http://www.drhelmutmartens.de)
- Neckel, S. 2013): „Refeudalisierung“ - Systematik und Aktualität eines Begriffs der Habermas'schen Gesellschaftsanalyse, in: Leviathan 1/2013, S. 39-55
- Nowak, W. (2002): Bedingungen und Grenzen des Vertrauens in Politik, in: Fricke, W. (Hg.) Jahrbuch Arbeit und Technik 2001/2002, Bonn, S. 215-220
- Ortlieb, C. P.; Ullrich, J. (2005): Quantenquark. Über ein deutsches Manifest, Internetzeitschrift „Exit“, [www.exit-online.org](http://www.exit-online.org)
- Plessner, H. (1955): Das Ärgernis des Denkens. Zum Thema: Schuld und Aufgabe der Philosophie, in: Gesammelte Schriften IX, , Frankfurt am Main, S. 320-324
- (1968):Der Kategorische Konjunktiv: Ein Versuch über die Leidenschaft. In: Gesammelte Schriften VIII, Frankfurt am Main (1983), S. 338-352
  - (1973): Der Aussagewert der Philosophischen Anthropologie. >In: Gesammelte Schriften VIII, Frankfurt am Main (1983), S. 380-399
- Prinz, A. (2012): Hannah Arendt oder Die Liebe zur Welt, Berlin
- Rancière, J., (2002): Das Unvernehmen, Frankfurt am Main
- Rau, A. (2010): Psychopolitik. Macht und Subjekt in subjektivierten Arbeitsverhältnissen, in: Demirović, A.; Kaindl, C.; Krovoza, A. (Hg.) (2010): Das Subjekt – zwischen Krise und Emanzipation, Münster, S. 27-48



- Reichertz, J. (1999): Über das Problem der Gültigkeit von Qualitativer Sozialforschung, in: Hitzler, R.; Reichertz, J.; Schröer, N. (Hg.): Hermeneutische Wissenssoziologie. Standpunkte zur Theorie der Interpretation, Konstanz
- Roll, E. (2016): Die Lüge. Was bedeutet es für die Politik, wenn Fakten nicht mehr zählen? Überlegungen zum Wahljahr 2017, in: SZ, 19./20. 11. 2016
- Safranski, R. (2000) Friedrich Nietzsche. Eine Biographie seines Denkens, München  
 - (2015): Zeit. Was sie mit uns macht und was wir aus ihr machen, München
- Schirrmacher, F. (2013): Ego – Spiel des Lebens, München
- Schmidt, A. (1984): Goethes herrlich leuchtende Natur. Philosophische Studie zur Deutschen Spätaufklärung, München Wien
- Sloterdijk (1999): „Ich bin ein heiliges Monstrum“. Peter Sloterdijk über kontroverse Äusserungen zu Gentechnik, zum Faschismusverdacht und zum Einbruch des Starprinzips in die Domäne des Denkens, in: Die Weltwoche, 16.09. 1999
- Tomasello M. (2009): Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation, Frankfurt a. M. (Neuaufgabe 2011)
- Vaas, R. (2012): Quantenphysik in Etappen einfach erklärt, in: Bild der Wissenschaft 9/2012, S.42-63  
 - (2016a): Die vertrackte Gegenwart. Im Schatten der Raumzeit. Weil das „Jetzt“ in der Relativitätstheorie nicht objektiv ist, gibt es einen heftigen Streit um die Zeit, in: Bild der Wissenschaft, 12/2016, S. 30-35  
 - Die Körnige Zeit. Die Welt wächst in vier Dimensionen – und sie könnte winzige Brüche in sich bergen, in: Bild der Wissenschaft, 12/2106, S. 36-41
- Vogl, J. (2010): Das Gespenst des Kapitals, Zürich
- Wolf, C. (2000c): Cassandra. Erzählung, in: Werke 7, München, S. 225-286  
 - (2000b)Frankfurter Poetik-Vorlesungen, in Wolf, C. Werke 7, München, S. 7-223
- Wolf, F. O. ( 2002) Radikale Philosophie, Münster  
 - (2008): „Nur um der Hoffnungslosen Willen ist und Hoffnung gegeben“. Zur Aktualität der Philosophie Herbert Marcuses und zu Potenzial und Grenzen seiner Existenzialontologie der Arbeit, in: Peter, G.; Wolf, F.O. (unter Mitarbeit von Pia Paust-Lassen und Andreas Peter); Münster, S. 16-29  
 - (2012):Rückkehr in die Zukunft – Krisen und Alternativen. Beiträge zur radikalen Philosophie, Münster
- Zinn, K. G. (2015): Vom Kapitalismus ohne Wachstum zur Marktwirtschaft ohne Kapitalismus, Hamburg  
 - (2016): Internationale Wohlfahrtsunterschiede aus bedürfnistheoretischer Sicht – Überlegungen zur Machtanthropologie von Bertrand Russel (Manuskript), erscheint in: scripta marcatuae (ScM)