

Intellektuelle und politische Praxis - Philosophie und Politik, Wissenschaftliche und literarische Zugänge zur Wirklichkeit

1. Soziologie und Politik, Naturwissenschaftlicher Reduktionismus und Philosophie des Geistes – eine Einleitung

Pierre Bourdieu hat 1991 in seinem Aufsatz *was anfangen mit der Soziologie?* unter Bezugnahme auf ein Buch von Wolf Lepenies¹ von der *unglücklichen Situation* der Soziologie gesprochen,

die immer ein Bastard war, hin- und hergerissen zwischen der Literatur auf der einen Seite und der Wissenschaft auf der anderen Seite; und auch, was Lepenies vergisst, zwischen der Wissenschaft und der Politik, zwischen der Strenge eines für Gleiche und Experten bestimmten Diskurses und den Leichtigkeiten oder Gefälligkeiten eines für Nicht-Spezialisten bestimmten Diskurses. Leider ist das, was man für gewöhnlich vom Soziologen erwartet, eine Form von Diskurs, der die Probleme und Vorwegannahmen der Doxa akzeptiert, der es akzeptiert, auf die Fragen der Meinungsumfragen und der Journalisten zu antworten, statt diese Fragen, und die Journalisten, die sie stellen, sich zum Gegenstand zu machen, um die wahren Fragen stellen zu können, die der ununterbrochene Diskurs des Journalismus verbirgt (Bourdieu 2005, 137).

Bourdieu zielt hier auf seine bohrenden Fragen nach den *verborgenen Mechanismen der Macht*.² Solche Fragen zu stellen, ist heute unverändert wichtig. Nach weiteren nahezu dreißig Jahren eines fortgesetzten neoliberalen Rollbacks im Zeichen einer nach dessen Vorstellungen politisch entfesselten Globalisierung hat die Ökonomisierung unserer gesellschaftlichen Verhältnisse allerdings auch die Wissenschaften massiv erfasst. Es geht infolgedessen nicht mehr so einfach um *die Verbreitung der wissenschaftlichen Erkenntnis der sozialen Welt*, außerhalb *der Strenge eines für Gleiche und Experten bestimmten Diskurses*, die Bourdieu in diesem Zusammenhang fordert. Allerdings bleibt die Verbreitung sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse wichtig - angesichts des heute herrschenden ‚Infotainments‘ in den Medien und der Ignoranz des herrschenden Politikbetriebs. Ein wuchernder Lobbyismus steuert ihn entscheidend – wuchernd seit den Anfängen dieser Republik. Niemand hat das prägnanter und grimmiger formuliert, als der Schriftsteller Wolfgang Koeppen in seinem Roman *Das Treibhaus*, dem zweiten seiner drei Nachkriegsromane:

¹ Es handelt sich um Lepenies Buch *Die drei Kulturen*, das 1990 gerade in französischer Übersetzung erschienen war.

² Margareta Steinrücke hat unter diesem Titel Interviews und Aufsätze Bourdieus aus den Jahren 1977 bis 1992 zusammengestellt und herausgegeben (Bourdieu 2005).

Auf vielen Wegen wurde zur Macht und zur Pfründe gereist. Sie kamen alle: Abgeordnete, Politiker und Beamte, Journalisten, Parteibüffel und Parteigründer, die Interessenvertreter im Dutzend, die Syndiken, Fuchs, Wolf und Schaf der Geheimdienste, Nachrichtenbringer und Nachrichtenerfinder, all die Dunkelmänner, die Zwielfichtigen, die Bündlerischen, die Partisanenwahnsinnigen, alle die Geld haben wollten, die genialen Filmer zu „Heidelberg, am Rhein auf der Heide in der Badewanne für Deutschland am Drachenstein...das Geschmeiss der Lobby lugte und horchte, Generäle, noch im Anzug von Lodenfrey marschierten zur Wiederverwendung auf, viele Ratten, viele gehetzte Hunde, viele grupfte Vögel.

Heute sind 1500 Lobbyisten beim Bundestag registriert. Der SPD-Bundestagsabgeordnete Marco Bülow hat im Sommer 2016 gegenüber der SZ berichtet, dass Bundestagsabgeordnete nach seinem Überblick wöchentlich ca. 200 Mal von Lobbyisten kontaktiert, also wohl vor allem angemailt würden.³ Wissenschaftlich begründete Einsichten haben heute keine solche Lobby: ob es um das immer bessere Verständnis der immensen ökologischen Herausforderungen geht, oder aber um vergessene oder verdrängte makroökonomische Zusammenhänge, zu denen prognosefähige und in hohem Maße bestätigte theoretische Modelle im Ergebnis der Verarbeitung der großen Weltwirtschaftskrise von 1928 ja vorliegen⁴, diese Einsichten dringen kaum durch. Die wirtschaftlich Mächtigen hingegen, denen es um je konkrete Interessen geht, betreiben ihren Lobbyismus höchst wirkungsvoll.

Doch die Lage ist noch schlimmer. Wir müssen erleben, dass heute die Grundlagen sozial- und geisteswissenschaftlicher Erkenntnis von Seiten eines naturwissenschaftlichen Reduktionismus erheblichen Angriffen ausgesetzt sind. Und solcher Reduktionismus verspricht Hilfe beim Versuch, gesellschaftliche Prozesse steuer- und beherrschbar zu machen. Im Interesse der Aufrechterhaltung und Befestigung bestehender Herrschaftsstrukturen wird er deshalb auch gezielt eingesetzt. Frank Schirrmacher hat das detailliert im Zusammenhang der fortschreitenden Digitalisierung gezeigt. Hier sind wir dem fortwährenden Versuch ausgesetzt, uns Menschen nach dem Bild des nutzenorientierten homo oeconomicus mittels entsprechender Logarithmen zu prägen und zu steuern. Denn so wären wir berechenbar und kontrollierbar zu machen. Es geht in Schirrmachers Worten gezielt

³ Parteiübergreifend ganze 40 von etwa 600 Abgeordneten dokumentieren laut Bülow ihre Kontakte, dann also wohl die, bei denen es um persönliche Gespräche geht, sorgfältig. Das alles ist nicht wirklich neu, aber es wird mit immer größerer Selbstverständlichkeit zum Kern des politischen Geschäfts als einem Aushandlungsprozess innerhalb der Machteliten gemacht. Dass *das einzige Mittel, das Eindringen korrumpierender Privatinteressen in den öffentlichen Raum zu verhindern(...) die Öffentlichkeit selbst* ist, war, wie Hannah Arendt (1974, 323) schreibt, bereits Thomas Jefferson sehr klar.

⁴ Paul Krugman hat nach der Weltfinanzkrise von 2008 und angesichts der drohenden *neuen Weltwirtschaftskrise* (Krugman 2009) mit einer Wiederkehr von Keynes gerechnet, ebenso wie manche andere wissenschaftliche Beobachter. Was wir aber erleben, gerade auch in der EU ist der *Triumph gescheiterter Ideen* (Lehndorff 2012).

um die Herstellung einer *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*.⁵ Dem Sozialwissenschaftler Pierre Bourdieu geht es also um intellektuelle Einflussnahmebemühungen auf einen Prozess, der immer schon politisch bestimmt ist – eben durch *die geheimen Mechanismen der Macht*, die die Soziologie, so sein Plädoyer, aufdecken soll. In diesem politischen Prozess kommt es dann selbstverständlich darauf an, strittige wissenschaftliche Positionen kenntlich zu machen. Nur so könnte man einen jeweils unstrittig erreichten state of the art zur Geltung bringen. Aber die Wissenschaft als solche, wenn sie denn zur Kenntnis genommen wird, kann aus sich heraus allenfalls Lösungsvorschläge anbieten. Und im Zweifel ist heutzutage zu jeder wissenschaftlich begründeten Position die Gegenposition wohlfeil. Es wird zudem immer um politische Fragen gehen, zu denen weitere Fragen wissenschaftlich offen sind. Jede wissenschaftliche Erkenntnis zieht ja neue Fragen nach sich.

Wenn es im Sinne Bourdieus die Herausforderung und intellektuelle Verantwortung von Soziologen ist, in politischen Prozessen angesichts der *Lüge in der Politik*⁶ die *wahren Fragen* zu stellen, dann geht es deshalb nicht nur um die Soziologie, deren Zustand heute von unterschiedlichen, sehr ernst zu nehmenden Beobachtern im Übrigen äußerst kritisch beurteilt wird. Vielmehr kommt damit auch noch das Verhältnis von Philosophie und Politik ins Spiel. Es geht um *Wahrheitspolitik*. Im Sinne von Frieder O. Wolf wäre deshalb über die *Brückenfunktion der Philosophie* nachzudenken und zu diskutieren - im Hinblick auf die Entfaltung einer solchen *gesellschaftlichen Wahrheitspolitik*. Nach seinem Verständnis findet *Radikale Philosophie* (Wolf 2002) ihre Funktion darin, solche *Brückendiskurse* zu initiieren. Sie sollen es den Menschen erleichtern, zielführende Verständigung beim Nachdenken und Handeln im Blick auf Aufklärung und Befreiung in der Neuen Zeit zu erreichen. Es geht ihm mithin darum, was Philosophie für die Klärung von Wahrheitsfragen beibringen kann. Seine *Radikale Philosophie* zielt auf Vorschläge zu politischen Verfahrensfragen und Entscheidungen, worauf der Begriff der *Wahrheitspolitik* ja schon verweist. Und sie tut dies in einer radikaldemokratischen Perspektive.

Aber der Reihe nach: Es geht zunächst einmal angesichts des Vormarsches naturwissenschaftlich-reduktionistischer Weltansichten um die Behauptung spezifischer sozial- und geisteswissenschaftlicher Zugänge zur Wirklichkeit. Auf den ersten Blick etwas altertümlich in den Worten von Markus Gabriel (2015) formuliert, oder auch in denen von Hannah Arendt (1979), kommen damit die *Philosophie des Geistes* und *Das Leben des Geistes* ins Spiel. Erst in einem zweiten Schritt kann dann die Frage

⁵ Zu Schirmachers Buch *Ego – Spiel des Lebens* siehe die Rezension von Jens Berger (2013) oder auch meine ausführlichere Rezeption in Martens 2014a, 155-157.

⁶ Im Anschluss an Hannah Arendts Aufsatz von 1971, in dem sie nach der Veröffentlichung der Pentagon Papiere den Zusammenhang von *Selbsttäuschung*, *Täuschung*, *Lüge*, *Ideologisierung* und *Wirklichkeitsverlust* von Politik dargelegt hat, verwende ich hier ihre Formulierung als verschärfende Ergänzung zu Pierre Bourdieus Analyse der *verborgenen Mechanismen der Macht*.

ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt werden, wie denn Sozialwissenschaftler den Herausforderungen der Zeit und ihrer eigenen gesellschaftlichen Verantwortung als Intellektuelle gerecht werden können. Unter ihnen wären die Soziologen, in den oben zitierten Worten Bourdieus, dann Repräsentanten eines *Bastards*, jedenfalls aber Vertreter einer Krisenwissenschaft, die selbst fortwährend in der Krise ist.⁷ Und spätestens im Zusammenhang mit dieser Frage nach ihrem Verhältnis zur Politik käme dann auch die Frage nach der Rolle der Philosophie mit ‚ins Spiel‘. In einem weiteren Schritt wäre dann danach zu fragen, vor welchen Herausforderungen Philosophie und Politik dann heute stehen - und vielleicht wäre das dann auch der Ort, um einen Blick auf die literarischen Zugänge zu unserer sozialen Wirklichkeit zu werfen. Mit der kurzen Bezugnahme auf Wolfgang Koeppen habe ich in dieser Einleitung ja schon angedeutet, dass das lohnend sein könnte. Dies gilt umso mehr, als wir nie dahin kommen werden, dass politische Entscheidungen allein auf Basis des zu einem gegebenen Zeitpunkt verfügbaren gesicherten wissenschaftlichen Wissens gefällt werden können. Jede Bereicherung unseres politischen Urteilsvermögens sollte also willkommen sein. Es ist uns, wie Albert Camus seinerzeit gegen die marxistische Orthodoxie argumentiert hat, unmöglich nach vermeintlich wissenschaftlich vollständig abgesicherten

Plänen zu handeln, die die Totalität der Weltgeschichte umfassen. Jedes geschichtliche Unternehmen kann deshalb nur ein mehr oder weniger vernünftiges und begründetes Abenteuer sein. Zuerst jedoch ein Wagnis (Camus 2016, 326).

Das gilt gleichermaßen für jede demokratische Politik im Hinblick auf maßvoll begrenzte Ziele. Immer liegen vor ihr die prinzipielle Offenheit der Zukunft und der *Abgrund der Freiheit* (Arendt 1979, 433). Um die Entfaltung der damit umrissenen Argumentationskette soll es im Folgenden gehen.

⁷ Der Zustand der Sozialwissenschaften ist hier nicht mein Thema; aber ich möchte an dieser Stelle doch auf vier sehr unterschiedliche Autoren verweisen, die sich dazu in der jüngeren Vergangenheit ausgesprochen kritisch geäußert haben: Der Soziologie Mario Rainer Lepsius (2003 und 2008) bescheinigt der Soziologie als Krisenwissenschaft selbst in der Krise zu sein, bei wenig Bereitschaft zu selbstkritischer Reflexion. Der Schriftsteller Hans Magnus Enzensberger (2002, 69) konstatiert lapidar, dass *nach wie vor zu gelten* scheine, *dass es Jahrzehnte dauert, bis in den Gesellschaftswissenschaften der Groschen fällt*. Der Weltsystemanalytiker Immanuel Wallerstein - immerhin Mitte der 1990er Jahre Vorsitzender der Gulbenkian Kommission über die Umstrukturierung der Sozialwissenschaften, die die Entwicklung der Sozialwissenschaften in ihrer Beziehung zu den Geistes und den Naturwissenschaften in fünf westlichen Staaten untersucht hat (Wallerstein 1995 und 1996) - sieht sie weltweit in einem, *jämmerlichen Zustand* (Wallerstein 2004,74). Der Philosoph Gerhard Brandt schließlich (2011, 146) spricht angesichts der Entwicklung universitärer Sozialwissenschaft nach Bologna von einer starken Tendenz hin zu *Worthülsenakrobatik im Niemandsland der Unverbindlichkeit*. Es bleibe so nur noch die Möglichkeit, an den Universitäten zu *Partisanen der Erkenntnis (zu) werden* (a. a. O. 197).

2. Naturwissenschaftlicher Reduktionismus, Philosophie des Geistes und Literarische Gestaltung der Wirklichkeit

Die politischen Institutionen – und überwiegend (noch) die darin etablierten politischen Parteien, die Medien als vierte Gewalt, der militärisch-industrielle Komplex, die staatstragenden ‚Apparate‘ (Bükratien, Militär, Geheimdienste), sie alle sind die maßgeblichen Akteure des herrschenden Politikbetriebs. Er ist das Geschäft von Eliten. Und immer geht es um die Verteidigung der überkommenen Ordnung, also der bestehenden Herrschaftsverhältnisse nach innen wie nach außen. Und der bisher noch immer, auch mit kriegerischen Mitteln ausgetragene, Verdrängungsstreit der großen Mächte wirkt bis auf den Tag als treibendes Motiv im Hintergrund. Norbert Elias (1985,68ff) hat solche *Hegemonialkämpfe* zwischen Großmächten als prägend für unseren gesamten bisherigen Zivilisationsprozess herausgearbeitet und vierzig Jahre nach dem Ende des zweiten Weltkrieges als beunruhigend im Hinblick auf unsere Zukunftsaussichten angesehen. Elias spricht schon damals – allerdings noch vor dem Hintergrund der Systemkonkurrenz zwischen den Westmächten und der UdSSR - von einer Oligarchie in den USA, die sich zu einer Präsidialdiktatur weiterentwickeln könnte.

Man kann gegenwärtig den Eindruck gewinnen, dass eine entsprechende Geopolitik mit wachsender Risikobereitschaft betrieben wird, wenn der normale Gang des Geschäfts ins Stocken gerät. Wir haben es mit Entwicklungen zu tun, die von neuem in wieder *finstere Zeiten* zu führen scheinen: Die Indikatoren, die dafür sprechen, sind für eine wachsende Zahl von Beobachtern offenkundig beunruhigend. Für manche sind sie geradezu überwältigend. Für Michel Onfray (2018) zum Beispiel kann man das nach seinem jüngsten Buch *Der Niedergang* so sagen. Und das überrascht und irritiert. Hat er doch gerade drei Jahre zuvor unter dem Titel *Im Namen der Freiheit* eine Biographie des literarischen Philosophen und philosophischen Literaten Albert Camus veröffentlicht, in der er leidenschaftlich dem existenziellen Denken dieses Linksnietzscheaners verpflichtet zu sein schien (Onfray 2015). Doch nun knüpft er, sehr Nietzscheanisch - und empirisch unter Hervorhebung der kulturellen Dimension unzulässig vereinfachend -, an Samuel Huntingtons *Kampf der Kulturen* an (Huntington 1996). Letztlich teilt er mit Huntington die inzwischen zunehmend den politischen Diskurs beherrschende Islamphobie. Die Vorsprünge und Dynamiken der ökonomisch-technologischen Entwicklung in den westlichen Staaten, wie inzwischen auch in China und in manchen Schwellenländern wie Indien oder Brasilien, lässt er zugleich weitgehend außer Acht. Folgerichtig zeichnet er im Ergebnis eine ebenso pointierte wie vage Perspektive des Niedergangs - zunächst des westlichen (neo)liberalen, und längst nicht mehr im Christentum fundierten Zivilisationsmodells. Dazu betont er eine vermeintlich kulturell überlegene Macht des voraufklärerischen Islam, geht dann aber relativ unvermittelt weiter und sieht den *Niedergang* aller menschlichen Zivilisation überhaupt in Gestalt eines *Transhumanismus* kommen. Den wiederum sieht er im Zeichen der allein technologisch gedachten neuen Fortschrittsmythen aus dem Silicon Valley auf uns zukommen, wie sie etwa Hans Magnus Enzensberger (2002) schon in seiner Analyse der *Putschisten im Labor* vor

Augen hat. Der aber betrachtet sie, im Kontext seiner eigenen dagegen gerichteten aufklärerischen Anstrengungen, immerhin noch mit einem gelassenen Agnostizismus.⁸

In dem neuen Buch von Michel Onfray verschwindet also die existenzielle Philosophie des Linksnietscheaners Albert Camus völlig. Sein Buch endet mit Zukunftsszenarien wie sie George Orwell und Aldous Huxley gezeichnet haben. Ich habe die *Endzeitphantasie*, auf die Onfrays zugleich verkürzende und verzerrende Argumentationen hinauslaufen schon in einem anderen Essay in diesem Band exemplarisch kritisiert. An dieser Stelle will ich daher nur mein Argument seines naturwissenschaftlichen Reduktionismus wiederholen. Vor dem Hintergrund einer nach dem Bild eines 24-stunden-Tages dramatisch nachgezeichneten kosmischen Evolutionsgeschichte seit dem Urknall vor 13,8 Milliarden Jahren (Onfray 2018, 29-32), einer Evolutionsgeschichte also, in der unsere soziale Evolution auf diesem Planeten seit dem Neolithikum vielleicht seit 15 Sekunden andauert, spricht er davon, dass wir *im Schwung einer Bewegung leben, welche die modernste Kosmologie* uns in dieser Weise beschreibt. Das ist unser naturwissenschaftlicher Blick nach Einstein – und daraus folgt nun eine Art Theoriereduktionismus, der diese schwungvolle Bewegung im Sinne einer kausalen, beziehungsweise nomologischen Geschlossenheit der Natur derart fasst, dass die qualitativen Besonderheiten unserer im Vergleich so kurzen sozialen Evolution, unserer *kleinen menschlichen Ewigkeit*, von der Hannah Arendt spricht, überhaupt nicht mehr in den Blick kommen – ebenso wie die qualitativen Veränderungen im Verlauf unserer sozialen Evolution aus diesem kosmologischen Blickwinkel heraus kurzerhand nivelliert werden.⁹ Dass wir Menschen als Erzeuger und zugleich Produkte dieser, unserer sozialen Evolution gesellschaftliche Individuen sind, also nicht durch eine Art ontologischer Grundausstattung festgelegt sondern im Prozess sozialer Evolution in Veränderung und weiter im Werden begriffen, spielt, man möchte sagen frühnietscheanisch-schopenhauerschen Blickwinkel dann keine Rolle mehr.¹⁰ Vielmehr werden nun gültige Aussagen in Bezug auf die ganzen vielleicht 15 Sekunden unserer geschichtlich differenziert zu erfassenden *kleinen menschlichen Ewigkeit* aus der Perspektive einer universalen kosmischen Entwicklung heraus beansprucht, die wir mit mathematischen Formeln rechnerisch erfassen können, die aber unser raum-zeitliches Vorstellungsvermögen hoffnungslos übersteigt.

⁸ Siehe zu Enzensberger ausführlich Martens 2015.

⁹ Unter seinem Blickwinkel eines in kosmische Dimensionen eingebetteten *Niedergangs* wird dann zum Beispiel die Frage nach den Besonderheiten des Kapitalismus als einer historisch neuen, und daher auch nicht ‚ewig‘ fortdauernden Gesellschaftsformation unerheblich.

¹⁰ Ich fühle mich an eine Charakterisierung von Schopenhauers Denken erinnert, die ich bei Ludwig Marcuse gefunden habe, und die der als *vorsintflutlich* bezeichnet hat: *Die Historie des Individuums und des Menschengeschlechts* ist eine sinnlose Serie von Spektakeln. Geschichtsphilosophie gibt es nicht; die Psychologie ist statisch vor-analytisch. Das Individuum ist nicht ein Werdegang, sondern die Aufdeckung eines vorgegebenen Seins in der Zeit (Marcuse, 1981, 135).

Aber wir haben auch noch andere Einsichten, die uns immerhin Gründe liefern, uns menschliche Wesen in unserer endlichen individuellen Existenz wie auch darüber hinaus der, nach den Maßstäben des Universums winzig *kleinen menschlichen Ewigkeit* als die einzigen uns bekannten Wesen auf diesem Planeten am Rande der Milchstraße anzusehen, *die sich eine Vorstellung davon mach(en), auf welche Weise (sie) in Wirklichkeiten eingefügt (sind), die weit über (sie) hinausgehen*. Wir finden uns so also *als existierend* vor und wir müssen uns dann *ständig zu diesem Umstand* verhalten und stehen so vor der Frage, welche Freiheit zur Gestaltung des sozialen Prozesses wir eigentlich haben, aus dem heraus wir geworden sind und den wir weiter vorantreiben. Eine naturwissenschaftlich-reduktionistische Antwort darauf aber wäre kurzschlüssig.¹¹

Für den Philosophen Markus Gabriel ergibt sich von hier aus die Frage nach der *Philosophie des Geistes*. Und für die Beantwortung der Frage *wer oder was der menschliche Geist eigentlich ist*, fordert er, die ganze *Tradition der Philosophie von Platon bis Sartre* (2015, 57f) ins Feld zu führen. Wenn man dann aber meine, es gehe nur darum zu klären,

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

Er begründet diese Position unter Bezugnahme auf die aktuellen Fragen der modernen Physik, wenn er etwa konstatiert, dass es im Licht der Quantenphysik nicht mehr plausibel erscheine, dass uns die Physik *ein prinzipiell vollständiges Bild des Universums in der Sprache der Mathematik zu liefern* in der Lage sei. Die Stringtheorie als der derzeitige *Kandidat für eine Einheitsphysik* scheine sich mit ihren vielen Spielarten überhaupt nicht experimentell belegen zu lassen (a. a. O. 55). Erkenntnistheoretisch sei ferner zu bedenken, dass *die Idee absoluter Objektivität selbst ein Abstraktionsprodukt ist, das sich dadurch ergibt, dass wir von uns selbst bei einer Untersuchung absehen* (a. a. O. 229). Tatsächlich aber sei solche Unabhängigkeit nie gegeben. Vielmehr spiegele noch *die Sprache der Physik unsere menschlichen Erkenntnisinteressen* (a. a. O. 142).

Hier ist nun freilich erstens nicht der Ort, Gabriels vertiefende Überlegungen zur *Philosophie des Geistes* (Gabriel 2016) zu erörtern; und zweitens werde ich mich

¹¹ Markus Gabriel (2015, 31 und 59) dessen Buch ich diese beiden Zitate entnehme – bei dem zweiten verweist er u.a. auf Albert Camus – argumentiert an dieser Stelle, *dass der Mensch frei sei, da er ein Schauspieler seiner selbst auf der Bühne des Sozialen* sei. Er spricht dabei, ganz Philosoph, vom Menschen im Singular, also bezogen auf die Abstraktion des Menschen, der in Wahrheit immer nur im Plural existiert – und sich heute bewusst sein kann, dass er selbst – in dieser Pluralität- das Ende seiner Gattungsgeschichte selbst herbeiführen kann. Für Hannah Arendt liegt hierin der tiefere Grund dafür, sich nicht mehr als Philosophin sondern als Politikwissenschaftlerin zu verstehen (Arendt 1993, 159). Das Zusammenhandeln der Menschen in ihrer Pluralität und ihre Befähigung sich denkend und handelnd zu politischen Wesen zu machen, bestimmt ihren Blickwinkel.

hüten, mich zu weit auf naturwissenschaftliches Terrain zu begeben. Die hier soweit umrissene Kritik gegen einen naturwissenschaftlichen Reduktionismus, dem Onfray meines Erachtens in seinem jüngsten Buch unterliegt, erinnert aber doch daran, und das erscheint mir hier immerhin erwähnenswert, dass bedeutende Denker*innen, wie Johann Wolfgang Goethe, oder Hannah Arendt auf dem Stand unterschiedlicher früherer naturwissenschaftlicher Erkenntnis eben solche prinzipielle Grenzen naturwissenschaftlicher Erkenntnis nachdrücklich betont haben.¹² Ebenso sprechen bedeutende Physiker wie etwa Niels Bohr, Karl Friedrich von Weizsäcker oder Hans-Peter Dürr davon, dass die Physik nicht von der Natur handle sondern von dem, was wir von der Natur wissen können.¹³

Ich konzentriere mich in meiner Argumentation, in der ich der Stoßrichtung Gabriels gegen die haltlosen Ansprüche eines naturwissenschaftlichen Reduktionismus anschließe, lieber auf einige seiner Überlegungen dazu, dass und weshalb wir *viel mehr über den menschlichen Geist und das menschliche Bewusstsein wissen als über seine neurobiologischen Grundlagen*, zu denen die entsprechende Forschung noch in frühen Anfängen steckt und dass man über die *Philosophie und das Leben des Geistes*¹⁴ mit den Mitteln der Neurologie sicherlich nie entscheidendes wird erfahren können. Gabriel zitiert wiederhold den Philosophen Wolfram Högrefe mit dem Aphorismus: *Geist ist außen, bricht aber innen durch*. Und er betont unter Bezugnahme auf den frühaufklärerischen Universalgelehrten Gottfried Wilhelm Leibniz die perspektivische Sicht auf unsere Welt.¹⁵ Sie ist für ihn mit einer *prinzipiell(en) Unhintergebarkeit der Subjektivität, des Standpunktes der ersten Person* verknüpft. Denn die jeweiligen Perspektiven unseres intentionalen Bewusstseins sind *nicht Teil der aperspektivischen Welt ‚da draußen‘*. Doch ohne diese subjektive Perspektive können wir gar nicht erkennen. Infolgedessen ist all unser Wissen - angesichts der unendlich vielen Perspektiven auf diese Welt einerseits und ihrer Endlichkeit andererseits - notwendigerweise immer unvollständig.¹⁶ Die Welt ist nicht perspektivisch. Perspektive stellen wir praktisch

¹² Goethe ging bekanntlich davon aus, dass wir bei naturwissenschaftlicher Forschung zwar einer Vorstellung des Ganzen der Natur bedürfen, davon aber niemals eine vollständige wissenschaftliche Kenntnis erlangen werden (vgl. Schmidt 1984,13-56) und Arendt hat betont, dass sich mit der Grundlagenkrise der Naturwissenschaften in ihnen *Auswüchse einer materialistischen Spekulation* zeigten, die *denen der idealistischen Metaphysik durchaus ebenbürtig* seien (Arendt 1979, 424).

¹³ Alfred Schmidt (1977, 71) zitiert in seinem Aufsatz *Schopenhauer und der Materialismus* diesem Zusammenhang Werner Heisenberg: *Die Naturwissenschaft beschreibt und erklärt die Natur nicht einfach so, wie sie ‚an sich‘ ist. Sie ist vielmehr ein Teil des Wechselspiels zwischen Natur und uns selbst. Sie beschreibt die Natur, die unserer Fragestellung und unseren Methoden ausgesetzt ist.*

¹⁴ Siehe Arendts unter eben diesem Titel verfasste Schrift (Arendt1979).

¹⁵ Ich beziehe mich hier auf Gabriel 2015 und 2016.

¹⁶ Epistemologische Fragen lassen sich hier anschließen - etwa die nach dem Kantischen *Ding an sich*, oder die nach der Beschaffenheit der uns als Menschen allen gemeinsamen Grundlagen unseres intentionalen Bewusstseins, etwa im Sinne der *geteilten Intentionalität* Michael Tomasellos (vgl. Martens 2014b) oder Fragen danach, wie unser Bewusstsein als

handelnd und erkennend immer erst her. Dabei konstituieren wir zum einen unterschiedliche, in ihren Grundüberzeugungen geteilte kulturelle Einheiten von mehr oder weniger großer Kohärenz. Unser dabei *nach außen gerichtete(s), sozial interagierende(s) Bewusstsein* kann aber, *in der Konzentration auf die Beschreibung von Vorgängen im Gehirn nicht eingefangen werden*, weshalb sich hier schlagend die Treffsicherheit von Hogrebes Aphorismus erweist.¹⁷ Oder wir entwickeln so ein fortschreitend besser begründetes, wissenschaftlich fundiertes Bild der physikalischen und biologischen Evolution, auf der unsere soziale Evolution als Menschen aufbaut. Aber dennoch gibt es gibt es im Grundsatz, oder abstrakt formuliert, so viele unterschiedliche Perspektiven wie es Menschen gibt.

Ein großer Teil der menschlichen Gefühlswelt hat die Form des Selbstbewusstseins. Diese besteht nicht darin, dass wir unsere Innenwelt mit einem nach innen gerichteten Blick erforschen, sondern darin, dass intentionales und phänomenales Bewusstsein prinzipiell verschränkt sind (Gabriel 2015, 163).

Spätestens dann, wenn wir unser phänomenales Bewusstsein, also unser je individuelles Erleben von Welt, mit ‚ins Spiel‘ bringen, wird also solche Vielfalt der Perspektiven zwingend. Und wir müssen dann mit Denis Diderot anerkennen, dass die Passion immer den Interessen vorausgeht.¹⁸ Und es ist dann auch alles andere als ein Zufall, dass für mich bei diesem ersten Schritt auf der Suche nach brauchbaren Orientierungen in meiner Gegenwart, also im Hier und jetzt, literarische Philosophen und philosophische Literaten wie Denis Diderot oder Albert Camus

Verschränkung aus *intentionalen* und *phänomenalen* Elementen zu verstehen ist (Gabriel 2015, 163). Und all dies sollte dann sicherlich unter Bezugnahme auf die Evolutionstheorie als notwendiger aber eben nicht hinreichender Bedingung geschehen.

¹⁷ Und im Übrigen ist die Messung von Aktivität in je bestimmten Hirnarealen bei je unterschiedlichen Handlungen immer noch ähnlich weit davon entfernt, unseren Denkvorgängen, die naturwissenschaftlich vermutlich nie vollständig erfasst werden können, auf die Spur zu kommen. Wir sind im Grunde noch nicht entscheidend weiter als Denis Diderot ist, wenn er sein Philosophenich in *D’Alemberts Traum* sagen lässt, es seien nicht wir die denken, sondern die Natur in uns. Diderot bezieht sich hier allerdings nur auf die notwendigen Bedingungen unseres Denkens. Sicherlich müsste man darüber hinaus unsere erste und zweite Natur unterscheiden, also auch unsere gesellschaftlichen Bedingtheiten in Betracht ziehen; aber Gesellschaftswissenschaften gibt es zu seiner Zeit noch nicht. Philosophisch allerdings argumentiert er fast Kantisch. Auch der philosophische Materialist - oder vielleicht besser monistische Naturalist - Diderot, der mit Lukrez und Epikur den Sensualismus hoch hielt - hat jedenfalls in seinem Enzyklopädieaufsatz zum Thema Freiheit, fast Kantisch, darauf bestanden, man müsse *unbedingt anerkennen, dass jede Handlung einen Anfang hat, also ein Vermögen zu Handeln unabhängig von einer vorausgegangenen Handlung besteht und dass dieses Vermögen wirklich im Menschen liegt* (Diderot 1961/84, 311).

¹⁸ Oder wie Phillipp Blom im Prolog seiner Arbeit über die *Böse(n) Philosophen* schreibt: sie gingen davon aus, dass *die Natur sich durch starke und blinde Leidenschaften aus(drücke), die eigentlichen Antriebskräfte des Daseins. Sie könnten mittels Vernunft vielleicht gelenkt werden, so wie Segel ein Schiff durch die unwiderstehlichen Winde und Strömungen des Ozeans steuern, aber die Vernunft stehe immer an zweiter Stelle, sei schwächer als die Passion* (Blom 2010, 15).

bedeutsam waren. Als Schriftsteller ging es Camus darum, sich auf *das Angedeutete der Philosophie* zu beschränken, um den Verzicht darauf, *das Konkrete zu durchdenken* und stattdessen um *den Triumph des Sinnlichen*, den das Kunstwerk verkörpert, wie Camus (2011,117) im *Sisyphos* schreibt. Und immerhin schreibt er an gleicher Stelle auch, dass sich *der Denker wie der Künstler in seinem Werk* engagiere und dass es *nichts Überflüssigeres* gebe, *als diese Unterscheidung nach Methoden und Gegenständen*.¹⁹

Und ebenso wenig ist es ein Zufall, dass ich eine Denkerin und einen Denker wie Hannah Arendt oder Markus Gabriel besonders stark herangezogen habe, die enge Bezüge zu einer existenziellen Philosophie haben und in ihrer Auseinandersetzung mit der sozialen Wirklichkeit literarischen Zugängen zu ihr einen großen Stellenwert einräumen. Ich werde im weiteren Verlauf meiner Argumentation noch auf eine These von Christa Wolf zu sprechen kommen, dass es die Literatur ist, in der der Künstler, in den Worten Camus, *die Welt auf seine Rechnung neu erschafft*, die uns den am wenigsten verstellten Zugang zur Wirklichkeit ermöglicht. Sie ist dazu, wie Camus schreibt, als eine *Bewegung, die preist und verneint zu gleicher Zeit*, als schöpferisch gestaltende *Herstellung einer Ersatzwelt*, die uns *einen letzten Ausblick (...) auf den Gehalt der Revolte* eröffnen können soll, in der Lage. Und eben deshalb kann Arendt, ehe sie am Schluss ihres Buches *Über die Revolution* Sophokles zitiert, auch schreiben, dass es *die Dichter sind, die über den Vorrat des menschlichen Gedächtnisses Wacht halten, indem sie die Worte finden und prägen, an die wir anderen uns dann halten* (Arendt 1974, 360).

3. Philosophie und Politik

Damit nähern wir uns nun dem Punkt, an dem nun auf Grundlage von etwas mehr Klarheit über Grundlagen und Reichweite unserer wissenschaftlichen Erkenntnisse die im Zusammenhang mit politischen Entscheidungsfindungen wichtige Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Politik ins Spiel kommt – nun verknüpft mit der Einsicht, dass politische Entscheidungen, die nach Hannah Arendt Entscheidungen in einem *Raum der Freiheit* sind,²⁰ nie zureichend wissenschaftlich begründet werden können, und dies schon gar nicht auf Grundlage eines naturwissenschaftlich-reduktionistischen Wissenschaftsverständnisses. In unserer unter anderem durch stetige wissenschaftliche Erkenntnisfortschritte geprägten Zeit gilt immer noch, dass es entsprechend dem jeweiligen ‚state of the art‘ ebenso gesicherte Erkenntnisse

¹⁹ Und weiter führt Camus in diesem Zusammenhang aus: *Die großen Romanciers sind philosophische Romanciers*. (...) Sie betrachten das *Kunstwerk* gleichzeitig als Endzweck und als Anfang. Es ist *das Ergebnis einer oft unausgesprochenen Philosophie, ihre Veranschaulichung und ihre Krönung*. Aber *umfassend ist es nur durch das Angedeutete dieser Philosophie* (Camus 2011,116). Es rechtfertigt schließlich die Variante eines alten Themas, dass ein wenig Denken vom Leben entfernt, viel Denken aber zum Leben zurückführt. Unfähig das Wirkliche zu sublimieren, bleibt das Denken dabei stehen, es darzustellen.

²⁰ Siehe Arendt 1993,35.

gibt, die unter definierten Bedingungen gelten, wie es strittige Antworten gibt und weiterhin offene Hypothesen geben wird. Insofern spielt im *Palaver der Menschheit*, von dem Frieder O. Wolf in seiner *Radikale(n) Philosophie* spricht (Wolf 2002), Wissen als wahre und gerechtfertigte Überzeugung unserer wissenschaftlich geprägten Welt in spezifisch anderer Weise eine Rolle als in früheren Epochen. Andererseits aber geht es immer auch um Überzeugungen, die nicht ‚einfach‘ wissenschaftlich begründet sind und die Menschen immer im Abgleich mit den Überzeugungen entwickeln, die sie anderen zuschreiben, die in diesem Sinne also unterschiedlich kulturell bedingt sind. Solche Überzeugungen sind also im politischen Prozess immer im Spiel – ebenso wie sie die Arbeit von Wissenschaftlern nie unberührt lassen können, einerlei wie sehr sie sich einem Ideal der Objektivität verpflichtet fühlen mögen.

Der wichtigste Impuls, den mir Frieder O. Wolfs *Radikale Philosophie* und sein *Philosophieren unter anderen*, beziehungsweise im *Palaver der Menschheit*²¹ vermittelt hat, war in eben diesem Zusammenhang die Einsicht in die Notwendigkeit der stetigen Prüfung solcher Überzeugungen. Wolf spricht von *spontanen* philosophischen Voraussetzungen jeweiliger wissenschaftlicher Arbeit. Der Anspruch seiner *Radikalen Philosophie* ist es, in unserer heutigen Zeit eines wirklichen Epochenbruchs und großer Orientierungsbedarfe in den modernen westlichen Gesellschaften,²² dadurch einen Beitrag zu deren Klärung zu leisten, dass sie weiterführende Fragen aufwirft. Hierin besteht ihre *Brückenfunktion*.²³ Sie wahrzunehmen ist aus seiner Sicht wichtiger, als sich an den in der Philosophie traditionsreichen Anstrengungen um die Beantwortung letzter Seinsfragen abzuarbeiten. Denn diese sind letztlich nie abschließend zu klären. Hannah Arendt hat darauf in ihrer Vorlesungsreihe für die Gifford Lectures zu Recht hingewiesen.²⁴ Es geht also darum, was die Philosophie für die Klärung von Wahrheitsfragen beigetragen kann, die sich im Hinblick auf unser politisches (Zusammen)Handeln stellen - also für das, was Wolf als *Wahrheitspolitik* bezeichnet. Seine Überlegungen zielen damit auf Vorschläge zu politischen Verfahrensfragen und Entscheidungen. Sie tun dies in einer radikaldemokratischen Perspektive.

²¹ Siehe dazu die von Lindner u. a. (2008) herausgegebene Festschrift.

²² Zur These des Epochenbruchs siehe die ‚Spandauer Thesen‘ (Glawe u.a. 2006) und deren Diskussion in Scholz u.a. 2006.

²³ Siehe ausführlich Wolf 2002, 92ff. Diese im Übrigen gleichermaßen in der Geschichte der Philosophie traditionsreiche Wendung ist verknüpft mit einer scharfen Kritik an dem, was Wolf den *Grundskandal aller Philosophie* nennt, nämlich einerseits das Philosophieren aus der Überlegung heraus zu begründen, dass der Mensch, dass alle Menschen, vernunftbegabte Wesen seien, und dann andererseits wirkliches Philosophieren als einer kleinen Zahl von *Philosophenkönigen* vorbehalten anzusehen (Wolf 2002, 211). Gegenüber seinen prinzipiell also gleichermaßen zu philosophischem Denken und Fragen befähigten Zeitgenossen sieht Wolf seine Funktion als Philosoph dann darin, *Brückendiskurse* zu initiieren (ebd.), die es den Menschen erleichtern könnten, zielführende Verständigung beim Nachdenken und Handeln im Blick auf Aufklärung und Befreiung in der neuen Zeit zu erreichen.

²⁴ Posthum 1979 veröffentlicht unter dem Titel *Vom Leben des Geistes*.

Für mich sind damit zwei weitere Fragen verknüpft:

- Dies ist zum einen die sehr grundsätzliche Frage nach den Grenzen jeweiliger erreichter wissenschaftlicher Erkenntnis für politische Praxis. Darauf bin ich weiter vorne schon eingegangen.
- Dies ist zum anderen die Überlegung, dass es hier nicht um ein Philosophieren in der hergebrachten, für die deutsche Tradition ausgesprochen kennzeichnenden Form gehen kann. Philosophieren ist vielmehr mit wissenschaftlichem Arbeiten in multidisziplinären Bezügen und dem Bemühen um intellektuelles Eingreifen in die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen zu verknüpfen.

Man könnte mit dieser gerade in Deutschland alles andere als selbstverständlichen Position in gewisser Weise auch an Hannah Arendt anknüpfen.²⁵ Deren Selbstverständnis als Politikwissenschaftlerin folgt ja aus einer solchen Infragestellung des Philosophierens in alter Form – und der Einsicht, dass uns letzte Wahrheiten, auch in den Naturwissenschaften, am Ende nicht zugänglich sind. Als Politikwissenschaftlerin ist sie aber gleichwohl immer eine philosophische Denkerin geblieben, wie nicht zuletzt ihr letztes großes Werk *Vom Leben des Geistes* bezeugt. Als radikale Demokratin schlossen sich für sie Freiheit und Autorität nie aus, weil sie Autorität als politische Kategorie in römischer Tradition begriff.²⁶ Für mich als ‚späten 68er‘ blieb sie unter anderem deshalb lange Zeit sehr ‚sperrig‘: Wirklich naheliegend war für mich hingegen die Anknüpfung an das Selbstverständnis Diderots, des Kopfes der Philosophenfraktion der radikalen Französischen Aufklärung. Der große Enzyklopädist war zuerst Philosoph, dann multidisziplinär wissenschaftlich wie auch künstlerisch tätig, und er war so die erste Verkörperung der modernen Figur des Intellektuellen, wie Hans Magnus-Enzensberger (1994) zu Recht geschrieben hat.

Diderot kommt damit der Etikettierung *literarischer Philosoph* und *philosophischer Literat* sehr nahe, die Onfray (2015) in seiner lesenswerten Arbeit über Albert Camus gefunden hat. Und für beide gilt im Übrigen, dass sie sehr lange vor allem als

²⁵ Zu meiner systematischen Auseinandersetzung mit ihrem Werk siehe Martens 2013/16.

²⁶ Arendt empfiehlt, wie Monika Boll (2012) ausführt, *eine Rückbesinnung auf den Ursprung des Begriffs im römischen Staatsdenken. (...) ‚Cum potestas in populo, auctoritas in senatu sit‘, ‚wie die Macht beim Volk, so soll die Autorität beim Senat liegen‘, heißt es in Ciceros Schrift ‚Über die Gesetze‘. Auctoritas heißt wörtlich ‚vermehren‘ und ‚fördern‘. Und insofern geht es nach diesem Verständnis darum, dass „der Rat der Alten die Gegenwart um die Erfahrung gelebten Lebens bereichert und die prinzipielle Unwägbarkeit aller Entscheidungen und ihrer Folgen mildern hilft. Nach Arendts Verständnis schließt Autorität gerade den Gebrauch jeglichen Zwangs aus. Wo Gewalt gebraucht wird, um Gehorsam zu erzwingen, hat Autorität immer schon versagt. Andererseits gewährleistet die institutionelle Einrichtung eines Senats, anschließend an diese Tradition der römischen Republik nun ja keineswegs die Schaffung eines solchen Raums der auctoritas. Die Rolle des Senats in der gegenwärtigen amerikanischen Verfassungswirklichkeit bezeugt das deutlich. Die Frage, worauf so etwas wie auctoritas gegründet werden könnte, ist also wohl eine, über die weiter nachzudenken wäre – z.B. auch dann, wenn es darum gehen soll, die Brückenfunktion radikaler Philosophie im politischen Prozess der Gesellschaft zur Geltung zu bringen. Beharrliche harte Arbeit ist da vermutlich nur eine richtige Teilantwort.*

Literaten und kaum als Philosophen anerkannt wurden²⁷ – Diderot war zudem als Wissenschaftler für seine Zeit so „exzentrisch“ - wie Alexander Becker (2013) im Nachwort zu dessen wichtigsten, von ihm neu herausgegebenen Schriften zutreffend feststellt, dass er es nur zur Aufnahme in die Preußische Akademie der Wissenschaften brachte. Und Diderots Philosophie - formuliert vor dem Beginn des wissenschaftsgläubigen 19. Jahrhunderts, das unsere Fortschrittsgläubigkeit noch immer prägt – bietet außerdem schon alle Anknüpfungspunkte für ein existenzialistisches Denken, das für mich in den späteren philosophischen Arbeiten von Friedrich Nietzsche, Helmuth Plessner und Albert Camus wichtig geworden ist. Darin werden Vorstellungen von Freiheit und Gleichheit in ihrem Spannungsverhältnis von Camus nie absolut gesetzt, und darin ist der radikale Zweifel an allem zu einer gegebenen Zeit als wissenschaftlich wahr Erkanntem ebenso selbstverständlich, wie die daraus folgende Herausforderung, immer wieder von Neuem und mit Leidenschaft zu wissenschaftlicher Arbeit anzusetzen.²⁸

Im Werk Denis Diderots verknüpfen sich also aus meiner Sicht ein sokratisches Philosophieren, aber auch ein radikaler Zweifel am jeweils erreichten Stand wissenschaftlicher Erkenntnis, der zugleich mit einem unbändigen Wissensdurst und deshalb weiterer wissenschaftlicher Arbeit und mit der Bereitschaft verknüpft ist, die Anstrengungen, und zu seiner Zeit zugleich die erheblichen Risiken einer intellektuellen Praxis auf sich zu nehmen.²⁹ Johann Wolfgang Goethe – der zur Philosophie einige Distanz hielt, als Dichter hoch anerkannt und als Wissenschaftler weniger geschätzt war - war anders als Diderot und vielmehr ähnlich wie seine literarische Figur des Faust eher *Weltreisender* als *Befreier*.³⁰ Aber er teilte mit

²⁷ Camus hat sich selbst allerdings, wie er in seiner Rede aus Anlass der Nobelpreisverleihung sagte, am Ende der fünfziger Jahre selbst als Künstler gesehen; für Diderot waren seinen eigenen Worten zufolge bis zum Alter von ca. dreißig Jahren die Kunst und das Theater eine für sein weiteres Leben ernsthaft erwogene Alternative.

²⁸ Wie ich auf dem Kolloquium aus Anlass des 75. Geburtstags von Frieder O. Wolf aus dem Vortrag von Etienne Balibar gelernt habe, kann man das epistemologisch zu dem Begriff der *schismatischen Wissenschaft* weiterführen. Balibars These *The conflict is permanent inside* ist, wie mir scheint, ein ausgesprochen Diderotscher Gedanke – und zwar einer, der ihn im wissenschaftsgläubigen 19. Jahrhundert für das herrschende Denken sowohl als Philosophen wie auch als Wissenschaftler randständig werden ließ.

²⁹ Neben der schon erwähnten Arbeit von Phillip Blom (2010) siehe auch die Biographie von Pierre Lepape (1994). In einem Brief - geschrieben 1781 an seinen Freund Melchior Grimm, den Herausgeber der *Literarischen Korrespondenz*, durch die seinerzeit etwa zwanzig europäische Fürstenhäuser alle vierzehn Tage über das Neueste, gerade auch im Hinblick auf das kritische Denken der Zeit, aus der Metropole Paris informiert und den er wegen der Preisgabe der früher gemeinsamen herrschaftskritischen Praxis kritisiert, schreibt er, in seiner Sprache der damaligen Zeit: *Zuerst leben und dann philosophieren, sagt das Volk. Aber derjenige, der sich in den Mantel des Sokrates gehüllt hat und die Wahrheit und Tugend mehr als sein Leben liebt, der wird sagen: Zuerst philosophieren, und dann leben – wenn man kann... Mir scheint, Sie lachen? Oh, mein Freund, ich sehe es wohl, Ihre Seele ist in Petersburg, in Potsdam und in dem Oeil de boeuf von Versailles und in den Vorzimmern der Großen eingeschrumpft* (Diderot 1984, 267f).

³⁰ Siehe dazu Friedrich Nietzsche 1874/1981, 36.

Diderot, den er sehr hoch schätzte, die Skepsis gegenüber der heraufziehenden Wissenschaftsgläubigkeit des 19. Jahrhunderts – nicht nur in Bezug auf die Naturwissenschaften, sondern insbesondere auch gegenüber der Geschichtswissenschaft.³¹

Erst Friedrich Nietzsche, der sich ganz in deutscher Tradition als Philosoph verstand, wird in diesem Punkt wirklich radikal. Seine Feier des Lebens im Hier und Jetzt mit einem uneingeschränkten Ja zu allem was ist, bereitet so erhebliche Probleme – nicht nur dem Linksnietzscheaner Camus³². Aber man kann - von ihm und Camus, lernend – sehr wohl die Goethesche Maxime ernst nehmen, dass wir bei unseren wissenschaftlichen Anstrengungen zwar der Idee eines Ganzen bedürfen, mit guten Gründen aber davon ausgehen sollten, dass unserer endlichen Erkenntnisfähigkeit absolute Wahrheiten prinzipiell verschlossen bleiben.³³ Oder um einen anderen unorthodoxen kritischen Denker anzuführen, den man wohl auch wieder zwischen Philosophie und Literatur ansiedeln müsste: Walter Benjamins *Engel der Geschichte*, vor dessen entsetzten Augen sich die menschliche Geschichte als ein stetig fortgesetztes Trümmerfeld darbietet, kann ja nur als ein deutlich kritisches Gegenbild zur Hegelschen Geschichtsmetaphysik gelesen werden – und auch zur Geschichtsmetaphysik der diversen Hegelmarxismen. Aber auch zur These in Marxens *Deutscher Ideologie*, alle Wissenschaft sei Geschichte, und zu seiner festen Überzeugung, dass wir durch deren wissenschaftliche Analyse den Weg zur Überwindung einer herrschaftlich geprägten und den Menschen als objektivierte Gewalt gegenüberstehenden Gegenwart überwinden werden, sind Benjamins geschichtsphilosophische Thesen zumindest ein zutiefst skeptischer und kritischer Kommentar.³⁴ Hannah Arendts Marxkritik schließt hier ähnlich wie Albert Camus radikale Kritik jeglichen teleologischen Geschichtsverständnisses an.³⁵ Und beide

³¹ Vgl. dazu Alfred Schmidt (1984). Der zitiert Goethe mit der Aussage, Geschichte sei *das undankbarste und gefährlichste Fach*, oder, wie es im Urfaust heißt, oft genug ein *Kehrichtfass oder eine Rumpelkammer* (a. a. O. 23).

³² Onfray (2015, 158) schreibt zutreffend: *Camus wollte Nietzsches großes Ja zur Welt und das große Nein der Kommunisten zum gegenwärtig Seienden. Und Plotin sollte in Tipasa zwischen beiden vermitteln*. Und er zitiert Camus im Zusammenhang mit dessen Entscheidung in Algerien um die Mitte der 1930er Jahre der KPF beizutreten, mit den Worten: *Mir scheint, das Leben führt oft eher zum Kommunismus als die Ideen*.

³³ Zu Goethe sei hier nochmals auf Alfred Schmidts (1984) *Goethes herrlich leuchtende Natur* verwiesen.

³⁴ Benjamin wie Arendt sind sich im Übrigen einig in der Bedeutung des Gewichts, oder der Autorität der Tradition – und der Gefahr ihres Verlusts. Benjamin hat ihr in seinem Werk als *Perlen-Taucher* ja auch beharrlich nachgespürt. Vgl. auch dazu Boll (2012).

³⁵ Bei der Politikwissenschaftlerin Hannah Arendt etwa heißt es in den nachgelassenen Schriften zur Politik gegen das im Marxismus-Leninismus geschichtsmächtig gewordenen Hegelmarxismus: *Durch die Vorstellung einer Weltgeschichte wird die Vielheit der Menschen in ein Menschenindividuum zusammengeschmolzen, das man dann auch noch Menschheit nennt. Daher das Monströse und Unmenschliche der Geschichte, das sich erst am Ende voll und brutal in der Politik durchsetzt* (Arendt 1993,12); und der streng philosophisch argumentierende Camus schreibt mit gleicher Stoßrichtung, wie weiter oben schon auszugsweise zitiert, in *Der Mensch in der Revolte: Jedes geschichtliche Unternehmen kann*

haben diese Kritik in den 1950er Jahren in einer Schärfe formuliert, die sie zu ihrer Zeit gewissermaßen in einen unversöhnlichen Gegensatz zu allen Strömungen einer marxistischen Linken gebracht haben – aber sie waren damit, wie man heute sagen muss, den späteren innermarxistischen Debatten um die ‚Krise des Marxismus‘ deutlich voraus – jedenfalls in diesem Punkt.

Frieder O. Wolf hat also in seiner *radikalen Philosophie* argumentiert, dass der Philosoph statt letztgültiger Antworten die richtigen weiterführenden Fragen anzubieten habe. So könne er Brückendiskurse für die individuellen gesellschaftlichen Subjekte initiieren. Damit kommt er aber nicht umhin, die Wahrheitsfrage im Rahmen seiner Überlegungen selbst neu aufzuwerfen. Sie gewinnt in ihrem Kontext strategischen Stellenwert. Und pointiert formuliert er: *Das Wahre steht zwar zur Verhandlung an, kann aber nicht ausgehandelt werden* (Wolf 2002, 104). In der Auseinandersetzung darum, ein bestimmtes Ergebnis, deliberativ zu erzielen, geht es eben nicht um absolute Wahrheiten, die *einfach durch ein dezisionistisches fiat herbeigezaubert* werden können (ebd.). Worauf es ankommt, ist vielmehr die *Ermöglichung und Förderung eines maximal qualifizierten Urteils zur Teilnahme an einem ‚wahrheitspolitischen Zusammenhandeln‘ auch ohne eine vorausgesetzte ‚Normalisierung‘ der Urteile*. Es geht mit anderen Worten - und ganz im Sinne des sokratischen Philosophierens Diderots – um so etwas wie eine Vergesellschaftung des Sokratischen Dialogs. Es geht darum, jene öffentlichen Räume weiterzuentwickeln, in denen sich aus der Lust am Denken und Handeln die Praxis von Staatsbürgern speisen kann, von der eine andere große radikale Demokratin, nämlich Hannah Arendt gesprochen hat.³⁶ An heutigen Erfahrungen, die mit neuen Ansätzen zu einer solchen Praxis gemacht worden sind, lässt sich zeigen, dass Wolfs *radikaldemokratische Palaverperspektive* keineswegs endlosen Diskurs bedeutet, sondern immer auch Entscheidung unter der Voraussetzung begrenzten Wissens und unzweifelhaften Nicht(s)Wissens.³⁷ Sie belegen, dass sich im

deshalb (weil die Erfassung geschichtlicher Totalität nur einem eminenten Beobachter möglich wäre, H. M.) *nur ein mehr oder weniger vernünftiges und begründetes Abenteuer sein. Zuerst jedoch ein Wagnis. Als solches kann es keine Maßlosigkeit, keinen unerbittlichen und absoluten Standpunkt rechtfertigen. Weit entfernt, aus der Geschichte etwas Absolutes zu machen, lehnt der Rebell sie ab und bestreitet sie im Namen einer Idee, die er von seiner Natur hat* (Camus 2016, 378). Anschließend an diesen letzten Satz wird dann für mich die Philosophische Anthropologie Helmuth Plessners wichtig, auf die ich hier nicht näher eingehe – und selbstredend ist hier auch unsere zweite, gesellschaftliche Natur einzubeziehen.

³⁶ Im letzten Satz von *Über die Revolution* zitiert sie in diesem Sinne Sophokles, wenn sie schreibt: *Es war die Polis, der eingezäunte Raum der freien Tat und des lebendigen Wortes, die ‚das Leben aufglänzen machte‘* (Arendt 1974,362).

³⁷ Claudine Nerth hat als Repräsentantin von ‚mehr Demokratie e. V.‘ auf einer IG Metall-Tagung im November 2014 unter dem Titel *Beteiligen und Mitbestimmen – Für eine lebendige Demokratie in Wirtschaft und Gesellschaft* in einer Podiumsdiskussion argumentiert, dass direkte Demokratie Entscheidungsprozesse beschleunigt und versachlicht. Die Qualität der Entscheidungen hänge davon ab, wie man den Prozess dahin organisiere (eigene Tagungsmitschrift). Die Podiumsdiskussion ist mittlerweile Dokumentiert in Wetzel (2015, 89-104).

demokratischen Prozess einer Gesellschaft sehr wohl Verfahren entwickeln lassen, die Problemlösungskapazitäten unter Nutzung und Erweiterung vorhandenen Wissens steigern.³⁸

4. Wiederkehr finsterner Zeiten oder mögliche Rückkehr in die Zukunft?

Die zentrale These aus Frieder O. Wolfs Buch aus dem Jahr 2012 handelt von der Möglichkeit der *Rückkehr in die Zukunft*, und unsere gemeinsame Arbeit etwa im Rahmen des *Forums neue Politik der Arbeit*, zielte eben darauf, einen Beitrag dazu zu leisten, eine Möglichkeit real werden zu lassen, die er, wie viele Andere auch, schon 1968 vor Augen gehabt hat. Auf Basis wissenschaftlich fundierter Erkenntnisse eines wirklichen *Epochenbruchs*, den das neoliberale Rollback, das bald darauf einsetzte, seit nunmehr mehr als vierzig Jahren vorantreibt, erscheint sie ihm heute wieder gegeben. Und angesichts einer erschöpften industriekapitalistischen Wachstumsdynamik und immer höher aufgetürmter *Problemwolken*³⁹ kann man einige Argumente für diese These ins Feld führen. Wie in meiner Vorbemerkung angedeutet, sind wir mit einer solchen *Rückkehr in die Zukunft* seither nicht sonderlich weit vorangekommen. Die anhaltende Kontinuität des neoliberalen Rollbacks und die deutlichen Tendenzen nicht nur einer *Postdemokratisierung*, von der Colin Crouch (2008) spricht, sondern zugleich einer *Refeudalisierung* unserer gerne so bezeichneten ‚fortgeschrittenen‘ westlichen Gesellschaften belegen dies nachdrücklich.⁴⁰ Multiple Krisenprozesse schreiten weiter voran.

An dieser Stelle könnte es nun naheliegen, einigen Schriftstellern oder Poeten zuzustimmen, die eine eher skeptische Sicht auf unsere Gegenwart nahelegen. Ich möchte dazu mit dem Lyriker und Sänger Bob Dylan beginnen. Aus Anlass seiner Nobelpreisverleihung 2016 – sozusagen ein symbolischer Kontrapunkt zur Präsidentschaft Donald Trumps – hat er sein ganz frühes Protestlied von 1962 *A Hard Rain's Gonna Fall* singen lassen. Darin hat er schon damals, unmittelbar nach der Kubakrise, das Bild der Apokalypse gezeichnet. Vor allem aber lässt er darin seinen *blue eyed son*, also einen Sohn des weißen Amerika, in aller Schärfe hervorheben, dass diese Apokalypse schon immer an den Rändern der westlichen Metropolen das Leben der *Verdammten dieser Erde* gekennzeichnet hat. In der letzten Strophe dieses Songs heißt es:

³⁸ Vor Beginn des neoliberalen Rollbacks, als im Deutschland der 1970er Jahre das *mehr Demokratie wagen* angesagt war, gab es – etwa mit Robert Jungks „Zukunftswerkstätten“ (Jungk/Müllert 1981) oder Peter Dienels „Planungszellen“ (Dienel 1997) einige Ansätze dazu, die demokratische Beteiligung der Bürger zu stärken. Die Herausforderung besteht heute darin, zum einen daran neu anzuknüpfen und zum anderen auch die Demokratisierung von Arbeit und Wirtschaft neu zu denken und praktisch voranzutreiben. Zu den Debatten hierzu, die im Forum Neue Politik der Arbeit geführt worden sind, siehe den Überblick bei Martens (2016a, 192-204).

³⁹ Vgl. dazu die Untersuchung von Karl Georg Zinn (2015).

⁴⁰ Siehe Crouch 2008, Neckel 2013 sowie Martens 2016a.

Oh, what'll you do now, my blue-eyed son?/ Oh, what 'll you do now. my darling young one? / I'm a goin' back out 'fore the rain starts fallin' / I'll walk' to the depths of the deep black forest / Where the people are many and their hands are empty / Where the pellets of poison are flooding their waters / Where the home in the valley meets the damp dirty Prison,/ Where the executioner's face is always well hidden / Where hunger is ugly, where souls are forgotten / Where black is the colour, where none is the number / And I'll tell it and think it and speak it and breath it / And reflect it from the mountain so all souls can see it / Then I'll stand on the ocean until I start sinkin' / But I'll know my song well before I start singin' / And it's a hard, it's a hard, it's a hard, it's a hard /it a hard rain's a-gonna fall.

Das gilt heute unverändert, nein eher mehr denn je. Und – nicht nur, aber vor allem im Zeichen der drohenden Klimakatastrophe - drohen apokalyptische Entwicklungen nicht mehr nur an den Rändern der Länder der Triade. Doch zu diesem Inhalt des Liedes war in der öffentlichen Berichterstattung kaum etwas zu lesen; und die Dylan wohlgesonnenen Beobachter hatten vor allem Liedzeilen im Kopf, wie: *the times they are achanging* oder *the order is rapidly fading*. Dass Dylan sich 1997 in einem anderen Lied dazu mit dem Titel zitiert hat *Things Have Changed*, wird hingegen kaum registriert. In diesem späteren Lied bleibt wer zwar ungebrochen kritisch, aber er bilanziert doch sehr ernüchtert die Veränderungen und politischen wie persönlichen Erfahrungen von 35 Jahren, also seit den frühen Protestliedern. Entscheidend jedoch ist, dass er unbeschadet solcher Ernüchterung aus Anlass der Nobelpreisverleihung an der messerscharfen Kritik der ganz frühen Protestjahre ungebrochen fest- und uns diesen Spiegel weiterhin vorhält.⁴¹

Oder, um ein anderes Beispiel zu nehmen: Christa Wolf hat bei aller klarer Kritik doch sehr lange daran festgehalten, dass die DDR für sie bis zuletzt zumindest die Möglichkeit eines besseren Deutschland verkörperte. Und sie hat sich in den beiden ersten Jahrzehnten von deren Geschichte als Schriftstellerin, anders als Wolfgang Koeppen in der Bundesrepublik, immer auch als politisch Handelnde begriffen. Noch in ihrer radikal feministischen Cassandra-Erzählung wird für sie Troja nicht nur zur Erzählung vom Auftakt unseres zutiefst männlich geprägten Prozesses der Zivilisation, in dem mit dem Ende des minoischen Zeitalters an der Schnittstelle zwischen Orient und Okzident *das Schicksal der Cassandra vorformt, was dann drei Tausend Jahre lang den Frauen geschehen soll: dass sie zum Objekt gemacht werden*. Vielmehr ist diese Erzählung in den Zeiten des sich zuspitzenden Wetttrüstens auch ein Gleichnis für den möglichen drohenden Niedergang des Realsozialismus. So heißt es in der dritten Frankfurter Vorlesung zu ihrem Kassandraprojekt:

Ich habe dieses Land geliebt. Dass es am Ende war, wusste ich, weil es die besten Leute nicht mehr integrieren konnte, weil es Menschenopfer forderte. Ich habe das in ‚Kassandra‘ beschrieben, die Zensur stocherte in

⁴¹ Vgl. in diesem, Zusammenhang ausführlich und mit Belegstellen Martens 2018a.

den ‚Vorlesungen‘ herum; ich wartete gespannt, ob sie es wagen würden, die Botschaft der Erzählung zu verstehen, nämlich, dass Troja untergehen muss. Sie haben es nicht gewagt und die Erzählung ungekürzt gedruckt. Die Leser in der DDR verstanden sie.

Doch dann spricht sie, nach einer langen Pause als Romanschriftstellerin, in ihrem letzten Roman *Die Stadt der Engel. Oder der Overcoat des Dr. Freud von Hoffnungsmüdigkeit*. Ihr Roman (Wolf 2010) präsentiert – angesichts einer öffentlich gewordenen IM-Akte, die im Grunde doch klar belegt, dass sie als Mitarbeiterin der STASI nie zur Verfügung gestanden hat - eine bemerkenswert selbstkritische persönliche Bilanz; und *Hoffnungsmüdigkeit* bedeutet wohlgerne nicht Resignation, aber eben doch größte Ernüchterung angesichts des fortgesetzten *Elends der Welt* und der Schwäche von dagegen gerichteten Anstrengungen sowie der Einsicht, im Hinblick darauf, über keinerlei geschichtliche Wahrheit verfügt zu haben.⁴² Und so fragt sie in diesem Roman:

Die entscheidende Frage ist doch, wie dick und wie haltbar die Decke unserer Zivilisation ist. Wie viele vernichtete sinnlose, perspektivlose Existenzen sie tragen kann, bis sie an dieser oder jener Stelle reißt, dort, wo sie mit heißer Nadel genäht ist. Und dann? Damals war ich noch sparsamer im Umgang mit dem Wort BARBAREI, heute liegt es mir auf der Zunge. Die Nähte sind geplatzt, die unsere Zivilisation zusammen hielten, aus den Abgründen, die sich aufgetan haben, quillt das Unheil, bringt Türme zum Einsturz, lässt Bomben fallen, Menschen als Sprengkörper explodieren

Auf Wolfgang Koeppens Nachkriegs-Romantrilogie habe ich ja schon in der Einleitung Bezug genommen.⁴³ Etwa zwanzig Jahre später, 1974 hat er seinen Prosatext *Angst* veröffentlicht. Er ist *aus dem Manuskript eines weiteren Romans* entnommen, den er in einem *imaginären Washington*, im *Amerika Kafkas* spielen lassen wollte. Wie andere Romane wurde er nie zu Ende geschrieben, wohl auch weil hier auf wenigen Seiten schon alles gesagt war. Aber man kann sicher sein, dass in diesem Prosatext Reiseeindrücke aus seiner Amerikafahrt 1959, zusammen mit den Erfahrungen der folgenden fünfzehn Jahre vor dem Hintergrund des Kennedy-Attentats von 1963 verarbeitet sind. Sie sind so aktuell, als seien sie heute geschrieben. Wolfgang Koeppen schreibt aus der Perspektive seiner Romanfigur *Kaplan*. Der spricht von seinem Sohn, einem

hervorragenden Untertan mit der besonderen Gabe, Besitz und Besitzende zu sichern, sie vor Katastrophen, die wenn nicht schon zu sehen, von jedermann zu ahnen sind und von überall drohen, zu bewahren oder „wenigstens dem größten Unglück auszuweichen, dem Sozialismus, dem Versuch der Gerechtigkeit unter den Menschen (...) bis man reich und friedlich verstorben ist in Palm Beach. Er lässt Kaplan im wunderbaren Panoramablick seines Schlafzimmerfensters (...) das

⁴² Zur Auseinandersetzung mit Christa Wolfs Roman, wie auch ihrer Cassandraerzählung vgl. Martens 2014c.

⁴³ Zu meiner Auseinandersetzung mit Wolfgang Koeppen siehe Ausführlich Martens 2016b.

Zuckerbäckerkapitol den Traum vom großen Rom (träumen), das schon schrecklich genug war,

und, den damals seinem Ende entgegengehenden Vietnamkrieg vor Augen, schreibt: er weiter, nun deutlich schärfer und ganz ohne die Ambivalenzen, auf die man noch in dem Bericht seiner Amerikareise trifft:

An schönen Tagen ging er zum schmiedeeisernen Tor des Weißen Hauses, die Herrscher wohnen gern hinter Lanzen, manchmal das N Napoleons auf die Spitze gesetzt oder das satte Jedem das Seine der preußischen Könige, und Kaplan fütterte mit Keksen und Nüssen die Eichhörnchen des Präsidenten. Es sind zutrauliche, etwas befremdend graue, nicht rothaarige Geschöpfe. Es wäre erwägenswert, ihnen das allgemeine Wahlrecht zu geben, sie würden gewiss die Regierung, immer die Partei der Gutgesinnten, der schweigenden Mehrheit stärken. Doch vergessen wir nicht, wieder zur Vorderfront des Hauses hinblickend vorausschauend in die Zukunft, neben dem Pentagon, wachsend, gedeihend, groß, größer werdend, am größten den Arlington-Heldenfriedhof zu erwähnen, wo Kennedy begraben liegt, zwei Kennedys von jener Kraft, die stets das Gute will und stets das Böse schafft.

Das Goethe-Zitat ist hier umgedreht. Der Tenor ist also der, den Christa Wolf mit jenem anderen Goethe-Zitat treffen wollte, das sie ihrer Cassandra-Erzählung vorangestellt hat, nämlich dass *diesem düsteren Geschlecht (...) nicht zu helfen (ist); man müsste nur meistens verstummen. Um nicht wie Cassandra, für wahnsinnig gehalten zu werden, wenn man weissagte, was schon vor der Tür steht.*

Aber über die Triftigkeit solcher Weissagungen wissen wir nichts, und Angst jedenfalls ist für die Handelnden kein guter Ratgeber. Man darf heute, nach ‚Occupy Wallstreet‘, hinsichtlich der nachfolgenden Generation zugleich skeptischer und etwas hoffnungsfroher sein, als Kaplan das ist. Auch wird man sicherlich nicht nur an die Söhne denken, die doch eine Kette neu Beginnen könnten. Und man darf eben nicht vergessen, dass manche der (Super)Reichen heute meinen, den Krieg der Klassen definitiv gewonnen zu haben.

Sicherlich spielt bei den drei hier angeführten Autoren, insbesondere bei Dylan, auch mit, dass das Alter eben auch die Zeit der Reflexion ist, wie Denis Diderot gegen Ende seines Lebens wiederholt formuliert hat. Aber hier macht sich vor allem geltend, dass Poeten oder Schriftsteller, die, um Christa Wolf (1989) nun wörtlich aus ihrer Darmstädter Rede zu zitieren, mit ihrer *Sprache der Wirklichkeit des Menschen heute am nächsten kommen*. Das gilt jedenfalls dann, wenn zu ihrer *Authentizität des Autors* die ernüchterte Einsicht in eine falsche Fortschrittsgläubigkeit und ein sicheres Gespür für die wachsenden Risiken einer zukunfts offenen Entwicklung hinzukommen. Große Literaten können so unsere gesellschaftliche Wirklichkeit am wenigsten verstellt zum Ausdruck bringen, weil in ihrer künstlerischen Gestaltung der Wirklichkeit, *das Denken in seiner klarsichtigsten Form (...) beteiligt ist* allerdings

nicht anders denn *als ordnende Intelligenz (...) Erscheinung treten* darf.⁴⁴ Aber gleichwohl, auch dann wenn große Schriftsteller sich nicht selten in *der traurigen Rolle der Cassandra unter den Trojanern* gesehen haben mögen – Wolfgang Koeppen hat das für sich so formuliert (Martens 2016b), und Christa Wolf hat eben diese Rolle in ihrer Cassandra-Erzählung gestaltet und zugleich selbst eingenommen –, es gibt immer auch die gegenläufige Argumentation. So hat zum Beispiel Alexander Kluge einmal davon gesprochen, dass in der größeren Kontinuität von Poesie und Philosophie vielleicht doch die Chance liege, die weitere Entwicklung der sozialen Wirklichkeit positiv zu beeinflussen.⁴⁵ Aber was vor uns liegt, ist ein Möglichkeitsraum, über den wir nichts sicher wissen können. *Die Geschichte ist*, wie der Weltsystemtheoretiker Immanuel Wallerstein (2010,16) schreibt, *auf der Seite von niemandem* und ob wir die *Schlacht (...) zwischen dem Geist von Davos und dem Geist von Porto Alegre* gewinnen und unsere Lage immerhin relativ verbessern können ist offen. Oder nochmals philosophisch in den Worten Albert Camus formuliert: weil die Geschichte als Totalität nur einem außerhalb von ihr stehenden eminenten Wesen zugänglich sein könnte, kann *jedes geschichtliche Unternehmen(...) nur ein mehr oder weniger vernünftiges und begründetes Abenteuer sein. Zuerst jedoch ein Wagnis*. Und da kommt, zusammen mit der Brückenfunktion radikaler Philosophie auch Arendts Frage nach der Rolle politischer Autortität, die gerade den Gebrauch jeglichen Zwangs ausschließt, doch wieder ins Spiel.

- *Freies Denken und Handeln kreieren Sinn. „Handeln ist ‚praktisches Denken‘, Denken ist vernehmendes‘ (Vernunft) nämlich , Sinn vernehmendes‘ oder sinnendes Handeln.*

An dieser Stelle kann ich nun wieder philosophisch auf unser menschliches Handeln zurückkommen, auf unsere einzelnen Handlungen, deren Sinn wir immer nur auf die Spur kommen können, wenn wir ihre Motive und Ziele verstehen. *Freies Denken und Handeln kreieren Sinn. Handeln ist praktisches Denken*, schreibt Hannah Arendt in ihrem Denktagebuch. *Denken ist vernehmendes (Vernunft) nämlich Sinn vernehmendes oder sinnendes Handeln* (Arendt 2003, 283f). Und Albert Camus geht in seinen Überlegungen zum *Mythos des Sisyphos* davon aus, dass für den Philosophen *der Sinn des Lebens die dringlichste aller Fragen ist*. Seine linksnietzscheanische These der *Absurdität des Menschen* impliziert, im Kontext der

⁴⁴ So Albert Camus (2011, 117). Dabei, so Camus Ausführungen in *Der Mensch in der Revolte*, ist die Kunst *die Bewegung, die preist und verneint zu gleicher Zeit. (...) Die Schöpfung ist Forderung Einheit und Zurückweisung der Welt. Aber sie weist die Welt um dessentwillen zurück, was ihr fehlt, und im Namen dessen, was sie manchmal ist* (Camus 2016, 331).

⁴⁵ Ich habe die entsprechende Belegstelle nicht mehr zur Hand und zitiere deshalb eine Passage aus seiner Dankesrede aus Anlass der Verleihung des Heinrich-Heine-Preises der Stadt Düsseldorf aus dem Jahr 2014. Dort hat er mit ähnlicher Stoßrichtung gesagt: *Jedes Gramm, das die Poesie in die Waagschale legt, kann, so unser vermessener Glaube, Zentner von irre werdender Realität, oder die Erde umkreisenden Zufallswolken aufwiegen.*

konsequenten Betonung der Endlichkeit und Diesseitigkeit unserer Existenz, unter anderem den radikalen Zweifel an jeweils erreichter wissenschaftlicher Erkenntnis. Er feiert das Leben im Hier und Jetzt und nicht im Hinblick auf ein abstraktes und so nur vermeintliches absolutes Endziel in einer fernen Zukunft, aber er feiert es nicht wie Nietzsche mit einem uneingeschränkten Ja – und dem gleichzeitigen Rückzug ins *eisige Hochgebirge* philosophischer Reflexion. Sein *Mensch in der Revolte* muss vielmehr ja und Nein sagen, er muss,

um zu sein (...) revoltieren und zugleich muss seine Revolte die Grenze wahren, die sie in sich selbst findet und wo Menschen, wenn sie sich zusammenschließen, zu sein beginnen (Camus 2016, 38). Und für ihn gilt, wie Onfray (2015, 224) schreibt: *in der Welt zu leben, um eine bessere Welt zu erdenken, ist besser, als die Welt zu denken, ohne in ihr zu leben.*

Oskar Negt verkennt in seinem Faust-Buch den Kern dieser Argumentation Camus, wenn er gegen dessen These von der Evidenz des Absurden in den Worten Immanuel Kants darauf besteht, dass es darum gehe, angesichts der *Meere des Irrtums* an den *Inseln der Wahrheit* weiter zu bauen:

Oder das grenzenlose Unglück des Sisyphos – der Alptraum jedes Menschen, dessen mühevollen Arbeit keinen Abschluss finden kann? Der Härte und Unerbittlichkeit dieses Mythos ist schwerlich durch leichtfertige Ästhetisierung des Absurden etwas Weiches und Menschenfreundliches abzutrotzen, wie Albert Camus es will: ‚Jedes Gran des Steins, jeder Splitter dieses durchnächtigen Berges bedeutet allein für ihn eine ganze Welt. Der Kampf gegen Gipfel vermag ein Menschenherz auszufüllen. Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen‘, das ist nur schwer vorstellbar. Irgendwann müsste der verdammte Stein über den Berg rollen! (Negt 2006,44).

Ich sehe hier ganz klar ein Missverständnis: Das Rollen des Steins auf den Berg, auf den er nie ganz hinaufgebracht wird, ist für Camus die Metapher für die unaufhebbare Absurdität des Verhältnisses von einzelner Tat und Welt angesichts von dem Menschen prinzipiell nicht zugänglicher letzter Wahrheit. Negt formuliert dagegen die beiden ersten Kantischen Fragen um in: (a) was *sollte* ich wissen und (b) Was *könnte* ich tun, und er verknüpft das mit der Feststellung, sie müssten so umformuliert werden, damit *ein in Handlungszusammenhänge eingebundenes Können unsere auf Erkenntnis und Wissen gehende Neugierde bestimmt*. Aber die Fragen danach, welche Möglichkeiten des Eingriffs in die Verhältnisse bestehen und welche Folgen sie haben, ist auf ein Zusammenhandeln Vieler in Richtung auf eine Umgestaltung unserer Lebenswelt gerichtet – also anders als die grundlegende Problemstellung in Camus Sisyphos auf so etwas wie eine diesseitige Transzendenz. Und wenn man sich das klar macht, ist ein Widerspruch zu der Position des Linksnietzscheaners Camus schlicht nicht zu erkennen. Denn dessen Auffassung zielt ja politisch gerade *nicht* auf den Verzicht darauf, unter Nutzung stetig erweiterten Wissens, das approximativ absoluten Wahrheiten näher kommen mag, sie aber nie erreichen wird, politisch zu handeln. Sie zielt vielmehr auf eine Haltung und auf eine gesellschaftliche Funktionszuweisung, die sich in höchstem Maße mit

dem Verständnis Negts deckt – oder auch mit dem, das Frieder O. Wolf in seiner *Radikale(n) Philosophie* für das *Philosophieren unter anderen* formuliert hat. Es geht immer um die *Ermöglichung und Förderung eines maximal qualifizierten Urteils zur Teilnahme an einem ‚wahrheitspolitischen Zusammenhandeln‘ auch ohne eine vorausgesetzte ‚Normalisierung‘ der Urteile.*

Und eben Camus, der Autor des *Sisyphos*, der in den 1950er Jahren in seinem kleinen Essay *Prometheus in der Hölle* davon spricht, dass wir – also die Zugehörigen zu seiner Generation - aus der Hölle, durch deren Tore wir zu Beginn des zweiten Weltkriegs geschritten seien noch immer nicht herausgekommen seien,⁴⁶ schreibt in *Der Mensch in der Revolte* davon, dass *der revolutionäre Geist an Bewusstsein und Scharfblick zugenommen habe, weil er über hundertfünfzig Jahre Erfahrung...nachdenken könne.*⁴⁷ Und der immer maßvolle Blick seines linksnietzscheanisch gedachten Menschen in der Revolte lächele *vom Gipfel (!) einer ununterbrochenen Anstrengung aus, die eine zusätzliche Kraft sei.* Aber philosophisch im Blick auf Camus Verständnis der Absurdität unserer Existenz formuliert gilt eben auch: Als Menschen der Praxis und beim *Philosophieren unter Anderen* haben wir keine Alternative zu Albert Camus Aufforderung, uns als *glücklicher Sisyphos* zu verstehen.

5. Der herrschende Politikbetrieb und die die Herausforderung und Verantwortung der Intellektuellen

In unseren heute wieder einmal finsterner werdenden Zeiten bedarf es mehr denn je einer Kritik des herrschenden Politikbetriebs, die sich der wissenschaftlichen, philosophischen und auch literarischen Kontinuitäten ihres Denkens bewusst ist. Ich habe mich in den voranstehenden Thesen ein wenig der Kontinuitäten vergewissert, in denen das philosophische (Selber)denken steht, zu dem mir die Begegnung mit Frieder O. Wolf und seiner *Radikale(n) Philosophie* ganz wesentliche Impulse gegeben hat. Ich bin kein Philosoph und ich bin daher nur bis zur radikalen Französischen Aufklärung zurückgegangen. Wolf hat in seinen jüngsten Arbeiten zum *Wörterbuch Humanismus* unter dem Begriff der Aufklärung sehr viel weiter ausgeholt – zurück zu den Frühaufklärern der Spätrenaissance und weiter bis zu den Vorsokratikern des alten Griechenland.⁴⁸

Humanismus als *kulturelle Bewegung, ein Bildungsprogramm, eine Epoche (Renaissance), eine Tradition, eine Weltanschauung, eine Form praktischer Philosophie und politische Grundhaltung*⁴⁹ ist für mich bei den voranstehenden

⁴⁶ Siehe Camus 2010b, 109.

⁴⁷ So Camus 2016, 383 – und im Weiteren Seite 393. Auch hier geht es also wieder um Erfahrung, um tradiertes und angehäuftes Wissen – und um die Autorität derer, die es verfügbar halten.

⁴⁸ Siehe Wolf 2016.

⁴⁹ Mit diesen Worten beginnen die Herausgeber von *Humanismus: Grundbegriffe* (Cancic u.a. 2016, 2) die Einleitung zu ihrem Buch.

Überlegungen eine maßgebliche Referenz. Mein Blick ist dabei auf unsere *kleine menschliche Ewigkeit* gerichtet, also im Blick auf unser Verständnis der universalen Zeit die winzige Zeitspanne unserer sozialen Evolution. Über sie kann man sich allein mit sozialwissenschaftlichen Maßstäben Erkenntnisse verschaffen. Von ihr wissen wir sicher, dass sie endlich sein wird, und aktuell lässt sich beobachten, dass gut informierte wissenschaftliche Beobachter besorgt darüber sind, dass wir dem Ende des Anthropozän bereits sehr nahe gekommen sein könnten. Das widerspricht der überaus optimistischen *Selbstdarstellung des zeitgenössischen Menschen europäisch-amerikanischer Prägung*, wie sie sich auf den Plaketten der Raumsonden Pioneer 10 und 11 findet. *Die Lebensdauer dieser Sonden wird auf 500 Millionen Jahre geschätzt. Die Botschaften haben inzwischen den interstellaren Raum erreicht. Ein Absender ist angegeben, man rechnet auf Antwort.*⁵⁰ Norbert Elias ist nach Abschluss seiner Arbeiten am *Prozess der Zivilisation* bescheidener gewesen, so Richard Kilminster.⁵¹ Er hat von einer Zukunft von vielleicht 400 000 Jahren gesprochen. Er musste aber auch nicht in kosmischen Dimensionen rechnen, als er die Zeit vom ersten Auftreten des homo sapiens in die Zukunft hinein vervierfachte. Alle solche Zeitvorstellungen sind jedenfalls spekulativ. Ein *kritischer, illusionsloser und zukunftsfähiger Humanismus* (Cancic u.a. a. a. O.) wird auf solche Spekulationen verzichten. Aber er kann sich trotz aller Katastrophen der Vergangenheit und neuer Ausbrüche von Antihumanismus und Rassismus die ungebrochene Zuversicht des Albert Camus zu eigen machen. auch wenn sicherlich unverkennbar ist, dass wir uns gerade wieder einmal auf zunehmend „finstere Zeiten“ zubewegen - und soziale Bewegungen dagegen an dringend weiterer Stärkung bedürfen.

- Die apokalyptischen Verhältnisse an den Rändern der Staaten der Triade, werden zunehmend auch in ihnen selbst spürbar.
- Die heimatlos gemachten Menschen harren nicht länger vor den Toren Europas aus.
- Die verheerenden Folgen des Klimawandels mögen die Länder des Südens zuerst und schlimmer treffen, aber sie treffen schon heute, und bald stärker die sogenannten „fortgeschrittenen“ Länder der Triade.
- Die institutionell verfassten Arbeitsgesellschaften der wohlfahrtsstaatlichen Nachkriegsdemokratien werden von der herrschenden Politik fortgesetzt beschworen; aber unser politisches Institutionengefüge erodiert weiter.
- Aber es erodiert nicht nur. Wir erleben im Zeichen der Krise der Demokratie den Aufstieg rechtspopulistischer und rechtsradikaler Bewegungen und Parteien.
- Mit ihnen und angesichts des Stockens der zwei Jahrhunderte lang über die Krisen und langen Wellen der Konjunktur hinweg höchst dynamischen industriekapitalistischen Wachstumsdynamik nimmt erkennbar die Bereitschaft

⁵⁰ So wiederum im Vorwort von *Humanismus Grundbegriffe* (a. a. O.) nachzulesen.

⁵¹ Siehe dazu die Analyse Richard Kilminsters (1996) aufschlussreiche Analyse zum Verhältnis von Norbert Elias und Karl Mannheim.

zu einer von neuem risikofreudigeren Geopolitik auf Seiten der Hegemonialmacht USA und der mit ihnen rivalisierenden Großmächte zu.

Der herrschende Politikbetrieb geht angesichts all dessen - nicht nur, aber vielfach eben doch - fast wie schlafwandlerisch weiter⁵². Der zutiefst beunruhigende Aufstieg ‚neuer Alphamännchen‘ wird augenscheinlich noch immer als eine Art vorübergehender ‚Verirrung‘ wahrgenommen. Doch es zeichnen sich wachsende Gefahren autokratischer, rechtspopulistisch bis rechtsradikal inspirierter Aushöhlungen rechtsstaatlicher und parlamentarisch demokratischer Verhältnisse ab. Pierre Bourdieus Analysen der *verborgenen Mechanismen der Macht* aus den 1980er Jahren erweisen sich einmal mehr als ausgesprochen helllichtig. Mit ihm, der ja auch zu unserer philosophischen Tradition gehört, ist dagegen seitens der Intellektuellen *die Respektlosigkeit gegenüber jeglicher Macht* zu fordern und von den Soziologen, *die wahren Fragen (...) zu (stellen), die der ununterbrochene Diskurs des Journalismus verbirgt*. Dagegen ist es, in seinen Worten *die erste Handlung des Forschers (...), die Fragen des gesunden Menschenverstandes und des Journalismus zu destruieren, die völlig anders neu zu stellen*. Dazu müsse man, *die alltägliche politische Phantasie (...) aufspüren, ermutigen, unterstützen, orchestrieren, verallgemeinern, und zwar nicht nur mit den Dispositionen des Sozialingenieurs, sondern mit denen des Gärtners*.

Im Licht der aktuellen multiplen Krisenentwicklungen, sind Bourdieus Überlegungen dazu, wie das Zusammenspiel von herrschendem Politikbetrieb und dessen medialer Flankierung geeignet sind, die herrschenden Mechanismen der Macht zu verdecken bitter ernst zu nehmen. Das gilt ebenso für meine eben verwendete Formulierung von den ‚Alphamännchen‘. Die ist ja nicht etwa verniedlichend gemeint. Sie soll vielmehr ironisierend kenntlich machen, dass wir es hier geradezu mit zur Karikatur verzerrten Gestalten einer vermeintlichen Autorität zu tun haben. Die tauchen heute vor dem Hintergrund einer in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts verheerenden Vergangenheit und schrecklichen geschichtlichen Erfahrung von neuem auf. Das aber lässt das, was da neu Gestalt gewinnt, in eins als entsetzlich dumm und bedrohlich erscheinen, aber eben auch als lächerlich. Auch das kenntlich zu machen, kann mit dazu verhelfen, uns von ihrem Heraufziehen zu befreien.

Aber noch einmal zurück zu Bourdieu. Ich denke seine Überlegungen klingen der radikalen Herrschaftskritik Frieder O. Wolfs und seiner Aufforderung zum *Philosophieren unter anderen* sehr verwandt. Beide zielen letztlich auf eine Öffnung des politischen Raums für die Menge der Vielen, auf ihr *Selbertun*.⁵³ Ins Zentrum rückt dann immer wieder die demokratische Frage, die prinzipiell nie abzuschließende Entwicklung der Demokratie von einer Herrschafts- hin zu einer Lebensform. Und auch in dieser Hinsicht gibt es dann wieder Anknüpfungspunkte bei

⁵² Oder an Hannah Arendts Aufsatz über „die Lüge in der Politik“ angelehnt, gefangen in einer selbstgeschaffenen Verkettung von Selbsttäuschungen, Täuschungen, Lügen und Ideologisierung bis hin zum Realitätsverlust.

⁵³ Das Erfordernis solcher Selbsttätigkeit hat Wolf wiederholt betont. Siehe z.B. Wolf 2001.

der radikalen Demokratin Hannah Arendt, die eine der ganz wenigen war, die die ungarische Räterevolution von 1956 als eine solche angesehen hat. Oder man entdeckt vergleichbare Anschlussmöglichkeiten bei dem Anarchosyndikalisten Albert Camus, der gegenwärtig in politiktheoretischer Hinsicht gerade neu entdeckt wird. Markus Pausch (2017) spricht von *Demokratie als Revolte* und Andrea Ypsilanti (2018, 208f) findet in Camus *mittelmeerischem Denken*, von dem er im *Mensch in der Revolte spricht* eine Quelle der Inspiration für ein politisches Denken, das sich gegen die fortgesetzten Tendenzen einer Postdemokratisierung wendet und eine *emanzipatorische Sinnlichkeit und einen versöhnlichen Umgang mit der Natur* nahelegt.

Es ist also in unserer Lage hilfreich, neben dem Politisieren auch das Philosophieren nicht zu vergessen – sich also auch gegen den weiter zunehmenden Druck einer neoliberal entfesselten Marktökonomie nicht, mehr oder weniger atemlos, in die Abwehr der negativen Folgen zu verbeißen. Man kommt nicht umhin, sich die Größe der Herausforderungen der Zeit immer wieder zu vergegenwärtigen, und dazu muss man wohl oder übel auch philosophieren. Die Entwicklung einer wirklichen Alternative im Sinne einer ‚großen Transformation‘ ist nur im Wege vieler aufeinander aufbauender Reformschritte denkbar – und sie kennt keine Endziele. Und für solche Reformschritte muss man – im Übrigen auch gegen die marxistische Denktradition – vor allem die Demokratiefrage neu und endlich ernsthaft stellen. Nur wenn man angesichts der immensen Produktivitätsfortschritte unserer digitalisierten Welt die Demokratisierung von Arbeit und Wirtschaft zu einer aktuellen tagespolitischen Herausforderung erklärt, eröffnet man sich die Möglichkeit zu einer offensiveren Argumentation.⁵⁴ Es geht dann nicht ‚nur‘ – in den Worten des kommunistischen Manifests – darum, alle Verhältnisse umzustürzen, in denen *der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein erniedrigtes Wesen ist*, sondern es geht darum, den aufgebauten Potentialen der *lebendigen Arbeit* entsprechend in den Worten Arendts *die Menschen zu handelnden Wesen zu machen*. Oder, um auch hier noch einmal Camus zu zitieren, dem es in der Kunst wie im Leben um den schöpferischen Menschen geht,⁵⁵ der schreibt im Kapitel über *Revolte und Kunst*:

Die industrielle Gesellschaft wird nur dann den Weg zu einer Kultur bahnen, wenn sie dem Arbeiter seine Würde als Schöpfer zurückgibt, d. h. wenn sie sein Interesse und seine Gedanken ebenso auf die Arbeit wie auf ihr Produkt richtet.

Dieses Zitat gibt mir Anlass, zum Schluss noch einmal auf das Thema Gewerkschaften und soziale Bewegungen zurückzukommen, das mich in meiner

⁵⁴ Konzeptionell zu den Herausforderungen einer Demokratisierung von Arbeit und Wirtschaft siehe zuletzt Fricke/Wagner 2012, Georg/Peter u. a. 2016 sowie Martens 2017 und zu empirischen Anknüpfungspunkten für eine entsprechende gewerkschaftliche Arbeitspolitik Wetzel 2015 sowie, Katenkamp u.a. 2018.

⁵⁵ Strikt philosophisch argumentierend handelt er immer von *dem* Menschen, also einer Abstraktion, und nicht von den Menschen, die nur in ihrer Pluralität und in stetiger Entwicklung existieren können.

wissenschaftlichen Arbeit wiederholt beschäftigt hat. Die IG Metall hat in Deutschland bekanntlich nach Ausbruch der Weltfinanzkrise 2008 alte wirtschaftsdemokratische Vorstellungen neu ins Spiel gebracht – allerdings nur für kurze Zeit. Sie hat einen *Kurswechsel für Deutschland* gefordert, ist mit dieser Debatte allerdings recht bald steckengeblieben und hat sich dann wieder auf vermeintlich bewährte alte Muster *sekundärer Arbeitspolitik* beschränkt.

Unsere Gewerkschaften sind aus einer vergangenen sozialen Bewegung hervorgegangen sind. Sie sind also in diesem Verständnis nach deren Niederlage 1933 im Nachkriegsdeutschland zugleich treibende Kraft und Teil einer jener institutionell verfassten Arbeitsgesellschaften geworden, die die wohlfahrtsstaatlichen Nachkriegsdemokratien Westeuropas ausgemacht haben.⁵⁶ Gegen den Mainstream des Industriesoziologischen Diskurses hierzulande, der seit 1984 maßgeblich durch die Erklärungsangebote Walther Müller-Jentschs geprägt ist, haben Gerd Peter, Frieder O. Wolf und ich seit 1983 für eine größere wechselseitige Offenheit von Gewerkschaften und neuen sozialen Bewegungen plädiert⁵⁷. Im Politischen Diskurs steht man mit dieser Auffassung ja nicht allein. Doch im Blick auf die Gewerkschaften muss man in diesem Zusammenhang von *Selbstblockaden einer institutionalisierten Politik* und dagegen von *der Notwendigkeit des Selbertuns* sprechen.⁵⁸ Fast erscheint einem die Lage der Gewerkschaften als ein ‚Gefangenendilemma‘ eigener Art,⁵⁹ aus dem sie als institutionelle Akteure nur schwer herauskommen können. Denn sie müssten es dann schon schaffen, durch eine möglichst große Beteiligung einer möglichst großen Zahl von Menschen zweierlei zu bewerkstelligen: zum ersten die Mobilisierung eines möglichst hohen Maßes an Sachkompetenz. Hier geht es um Laienexpertenwissen, das es erst ermöglicht, Konturen von möglichen Alternativen klarer herauszuarbeiten und damit unausweichliche Risiken eines Kurswechsels zu mindern. Zum Zweiten ließe sich nur so ein möglichst breiter Konsens herbeiführen, der allein es den Repräsentanten einer erst zu findenden ‚Neuen Politik der Arbeit‘ erleichtert, wenn nicht überhaupt erst ermöglicht, sich aus den vermeintlichen Sicherheitsversprechen der ‚bewährten‘ alten institutionellen Strategien schrittweise herauszuwagen.

⁵⁶ Ich orientiere mich hier unter anderem an der Theorie zur Analyse institutioneller Mechanismen (TAIM) Karl-Siegberg Rehberg (1994). Denn man sollte auch von klugen Konservativen lernen – Rehberg war letzter Assistent Arnold Gehlens in Aachen.

⁵⁷ Vgl. Martens/Peter/Wolf 1984, siehe dazu auch Martens 2005.

⁵⁸ Siehe dazu Martens 2014a, 60ff sowie zuletzt Martens 2018b.

⁵⁹ Im „klassischen“ Modell geht es darum, dass ein Einzelner unter Bedingungen unvollständiger Information abwägen muss, wie er seine individuellen Nutzenkalküle verfolgen kann. Frank Schirrmacher (2013) hat gezeigt, wie unser Handeln im neoliberal geprägten „Spiel des Lebens“ heute durch entsprechende Algorithmen zu steuern versucht wird. Ich verwende den Begriff hier im übertragenen Sinne für das gewerkschaftliche Problem, durch zu viel - und im Grundsatz so ungewohnte – Ermunterung zum *Selbertun* (Wolf 2001) und Mobilisierung gefahrzulaufen, die immer noch wichtigen - weil im Vergleich zu den meisten europäischen Nachbargewerkschaften doch erheblichen - Grundlagen institutioneller Macht womöglich selbst weiter auszuhöhlen.

Gesellschaftspolitisch, also nicht allein auf die Sphäre von Arbeit und Wirtschaft bezogen wird in solcher Perspektive die Frage nach der Weiterentwicklung der Demokratie von einer Herrschafts- zu einer Lebensform aufgeworfen. Und anders als von rechten Demagogen behauptet, die über die Entfaltung der Dialektik von Masse und Macht darauf zielen, gegenüber neuen Formen autokratischer oder gar totalitärer Herrschaft die Bürgerinnen zur *argumentfreien Akklamation unmündiger Massen herab(zu)setzen*,⁶⁰ würde die Demokratisierung von Arbeit und Wirtschaft im Wege einer Stärkung und Neukombination individueller Partizipations- und kollektiver Mitbestimmungsrechte tatsächlich den Wirtschaftsbürgerinnen demokratische Entscheidungsmacht geben – wobei hier in Europa neben der nationalstaatlichen vor allem die europäische Handlungsebene von herausragender Bedeutung ist.⁶¹

Darin liegt die Herausforderung der Zeit. Es ist eine immense Herausforderung, denn sie macht es erforderlich, uns zu *einer ‚Denkweise‘ vorzuwagen, die bisher unserer Kultur unbekannt ist* (Foucault 1971, 408). Es ist eine Aufgabe, zu deren Bewältigung man Wagnisse wird eingehen müssen. Doch sie ist wohlbegründet – insbesondere, wenn man sich die innere (Auto)Logik der sich abzeichnenden Alternativen vor Augen führt. Aber wir werden uns neu, anders und sehr systematisch vergegenwärtigen müssen, wie denn im Lichte der Erfahrungen der Vergangenheit solche konstruktiven Gestaltungsprozesse im politischen Prozess unserer Gesellschaft entfaltet werden können. Und dazu wird es um ein ‚Wechselspiel‘ von fortgesetztem radikalem Nach-und konzeptionellem Weiter-Denken und von tentativen Versuchsprozessen gesellschaftspolitischer Rahmensetzungen und Eingriffe gehen müssen. In diesem Sinne werden wir als ArbeitsbürgerInnen erneut *mehr Demokratie* fordern und *wagen* müssen – nicht nur in den gewohnten, heute erodierenden Räumen politischer Öffentlichkeit, sondern auch in der Sphäre von Arbeit und Wirtschaft.

⁶⁰ So hat Jürgen Habermas (1987, 113) zutreffend gegen Versuche argumentiert, das politische Denken Carl Schmitts neu zu beleben. Was damals konzeptionell von neuem erörtert wurde, begegnet uns heute als rechtspopulistische und rechtsradikale Praxis.

⁶¹ Siehe hierzu auch Wesche 2014.

Literatur:

- Arendt, H. (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
- (1974): Über die Revolution. München-Zürich
 - (1979/98): Vom Leben des Geistes, München-Zürich
 - (1993). Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass, hgg. von U. Ludz, München-Zürich
 - (2003): Denktagebuch (Hgg. von U. Ludz und I. Nordmann), 2 Bände, Zürich
- Becker, A. (2013): Nachwort - Diderot und das Experiment des Naturalismus, in: Denis Diderot. Philosophische Schriften, Hgg. Und mit einem Nachwort von Alexander Becker, Berlin, S. 205-269
- Blom, P. (2010): Böse Philosophen. Ein Salon in Paris und das vergessene Erbe der Aufklärung, München
- Boll, M. (2012): Autorität und Freiheit sind keineswegs Gegensätze. Auf den Spuren von Hannah Arendt, dradio.de, Essay und Diskurs, 16.12. 2012
- Bourdieu; P. (2005): Die verborgenen Mechanismen der Macht, Hamburg
- Brandt, R. (2011): Wozu noch Universitäten?, Hamburg
- Camus, A. (2003): Der Mensch in der Revolte, Reinbek bei Hamburg (25. Auflage)
- (2010): Prometheus in der Hölle, in: Hochzeit des Lichts, Zürich, S. 107-112
 - (2011): Der Mythos des Sisyphos, Reinbek bei Hamburg (13. Auflage in Neuübersetzung)
- Cancik, H.; Groschop, H.; Wolf, F. O. (2016) (Hg.): Humanismus: Grundbegriffe
- Crouch, C. (2008): Postdemokratie, Frankfurt am Main
- Diderot, D. (1961): Philosophische Schriften, 2 Bände, herausgegeben. und übersetzt von Theodor Lücke, Berlin (DDR) (Nachdruck Berlin West 1984), ausgewählte Texte daraus neu herausgegeben mit einem Nachwort von Alexander Becker, Berlin 2013
- (1984): „Denis Diderot Briefe 1742-1781“ – ausgewählt und herausgegeben von Hans Hinterhäuser, Ffm 1984
- Dienel, P. (1997) (4.Auflage): Die Planungszelle. Eine Alternative zur Establishment-Demokratie, Opladen
- Elias, N. (1985): Humana conditio. Beobachtungen zur Entwicklung der Menschheit am 40. Jahrestag eines Kriegsendes (8. Mai 1985), Frankfurt am Main
- Enzensberger; H. M. (1994): Diderots Schatten. Unterhaltungen, Szrenen, Essays, Frankfurt am MAin
- (2002): Die Elixiere der Wissenschaft. Seitenblicke in Poesie und Prosa, Frankfurt am Main
- Foucault, M. (1971): Dier Ordnung der Dinge, Frankfurt am Main
- Fricke, W.; Wagner, H. (Hg) (2012): Demokratisierung der Arbeit. Neuansätze für Humanisierung und Wirtschaftsdemokratie, Hamburg
- Gabriel, M. (2015): Ich ist nicht Gehirn, Berlin
- (2016): Alles Mögliche. Leibniz und wir: Der universalgelehrte ist vor 300 Jahren gestorben, aber alles andere als erledigt, SZ 14.11. 2016
- Georg, A.; Peter, G. unter Mitarbeit von U.- Dechmann, O. Katenkamp, c: Meyn; A. Peter (2015): SelbstWertGefühl. Psychosoziale Belastungen in Change-Management-Prozessen, Hamburg
- Glawe, H.; Martens,. H.; Paust-Lassen, P.; Peter, G.; Reitzig, J.; Scholz, D.; Wolf, F. O. (2006): Spandauer Thesen. Für eine neue Politik der Arbeit in einer neuen Zeit, in: Scholz, D.; Glawe, H.; Martens, H.; Paust-Lassen, P.; Peter, G.; Reitzig, J.; Wolf, F. O., (Hg.): Turnaround. Strategien für eine neue Politik der Arbeit. Herausforderungen an Gewerkschaften und Wissenschaft, Münster, S. 272-299
- Habermas, J. (1987): Die Schrecken der Autonomie. Carl Schmitt auf englisch, in: ders. (1987): Eine Art Schadensabwicklung, Frankfurt am Main, S. 101-114
- Huntington, S. P. (1996): Kampf der Kulturen, München

- Jungk, R.; Müllert, N. R. (1981): Zukunftswerksstätten, Hamburg
- Katenkamp, O.; Dechmann, U.; Georg, A.; Guhlemann, K.; Martens, H.; Maylandt, J.; Meyn, C.; Peter, G.; mit einem arbeitsrechtlichen Beitrag von Wolfhard Kohte (2018): Betriebsratshandeln zwischen Prävention und Innovation – eine empirische Bestandsaufnahme der aktuellen Anwendungspraxis der §§ 90/91 BetrVG in Restrukturierungsprozessen, Düsseldorf
- Kilminster, R. (1996): Norbert Elias und Karl Mannheim – Nähe und Distanz, in Rehberg, S. (Hg.): Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes, Frankfurt a. M., S. 352-392
- Kluge, A. (2014): Nichts ist stiller als eine geladene Kanone. Über die Kunst Blindgänger zu entschärfen, die Teilchenbeschleuniger und den Ursprung des Erzählens: Dankesrede zum Heinrich-Heine-Preis 2014 – und Zwiegespräch mit meinem Laudator Anselm Kiefer, in: Süddeutsche Zeitung 15. 12. 2014
- Koepen, W. (1962): Rede zur Verleihung des Georg-Büchner-Preises 1962, in: ders. (1990): Gesammelte Werke 5, Berichte und Skizzen II, S. 253-261
- (1974). Angst Aus dem Manuskript ewines Romans, in: der. (1990): Gesammelte Werke 3, Erzählende Prosa, S. 233-246
- Krugman, P. (2009): Die neue Weltwirtschaftskrise, Frankfurt am Main
- Lehndorff, S. (2012): Ein Triumph gescheiterter Ideen. Warum Europa tief in der Krise steckt – Zehn Länderfallstudien, Hamburg
- Lepape, P. (1994): Denis Diderot. Eine Biographie, Frankfurt am Main
- Lepsius, M. Rainer (2003): „Die Soziologie ist in einer Dauerkrise. Gespräch mit Georg Vobruba“, in: Soziologie, Forum der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, 32.Jg. Heft 3, S.20-30.
- (2008):
- Lindner, U.; Nowak, J.; Paust-Lassen, P. (Hg.) (2008): Philosophieren unter anderen. Beiträge zum Palaver der Menschheit. Frieder Otto Wolf zum 65. Geburtstag, Münster
- Marcuse, L. (1981/55): Das Gespräch ohne Schopenhauer, in: Haffmanns, G. (Hg.): Über Arthur Schopenhauer, Zürich, S. 133-144 ,
- Martens, H. (2005): Institution oder soziale Bewegung – strategische Herausforderungen der Gewerkschaften, in: Forschungsjournal Neue soziale Bewegungen, 2/2001, S.98-105
- (2013b/2016): Hannah Arendt und der politische Humanismus, www.drhelmutmartens.de
 - (2014a): Subjektivierung und neues zivilisatorisches Modell. Plessner, Elias, Arendt, Rancière und Foucault zusammen- und weiterdenken, Münster
 - (2014b): Am Anfang steht die Handlung – am Ende ein „losgelassener Verzehrungsprozess“? - Die Krise des demokratischen Projekts der Moderne im Licht von Michael Tomasellos Konzept der geteilten Intentionalität, www.drhelmutmartens.de
 - (2014c): Am, Anfang und am Ende unserer Zeit. Überlegungen aus Anlass von Christa Wolfs Reflexionen im Epochenbruch, www.drhelmutmartens.de
 - (2015): „Die Elixiere der Wissenschaft“ – Reflexionen über wissenschaftlichen und sozialen Fortschritt, www.drgwelmurtmartens.de
 - (2016a): Refeudalisierung oder Überwindung des Kapitalismus. Am Ende der industriekapitalistischen Wachstumsdynamik, Hamburg
 - (2016b): In der traurigen Lage der Cassandra unter den Trojanern – der als Romancier verstummende Schriftsteller Wolfgang Koepen, www.drhelmutmartens.de
 - (2017): Gegen die „marktkonforme Demokratie“ für eine Demokratisierung von Arbeit und Wirtschaft. Neue Arbeit als Grundlage einer Neuen Wirtschaftsdemokratie, www.drhelmutmartens.de
 - (2018a): Schreiben: wissenschaftlich, philosophisch, (ver)dichtend – Nach-Denken über mein Schreiben und über die Lieder eines wirklich großen Dichters und Sängers in wieder finsternerer werdenden Zeiten, in: Sturm-Wind-Zeit und das rettende geländer der Poesie, www.drhelmutmartens.de

- (2018b): Auswege aus dem gewerkschaftlichen ‚Gefangenendilemma‘? Zu Hans-Jürgen Urbans Transformationsüberlegungen, in *Sozialismus* 2/2018, S.50-54
- Martens, H.; Peter, G.; Wolf, F., O. (1983): *Arbeit und Technik in der Krise. Gewerkschaftliche Politik und alternative Bewegung*, sfs-Beiträge aus der Forschung, Bd. 2, Dortmund
- (2001) (Hg.): *Zwischen Selbstbestimmung und Selbstausbeutung. Gesellschaftlicher Umbruch und neue Arbeit*, Frankfurt /New York
- Neckel, S. (2013): „Refeudalisierung“ - Systematik und Aktualität eines Begriffs der Habermas’schen Gesellschaftsanalyse, in: *Leviathan* 1/2013, S. 39-55
- Negt, O. (2006): *Die Faust Karriere. Vom verzweifelt Intellektuellen zum gescheiterten Unternehmer*, Göttingen
- Nietzsche, F. (1981/1874): Schopenhauer als Erzieher, in: Hoffmann, G. (Hg.) *Über Arthur Schopenhauer*, Zürich, S. 9-86
- Onfray, M. (2015): *Im Namen der Freiheit. Leben und Philosophie des Albert Camus*, München
- (2018): *Der Niedergang. Aufstieg und Fall der abendländischen Kultur – von Jesus bis Bin Laden*. München
- Pausch, M. (2017): *Demokratie als Revolte: zwischen Alltagsdiktatur und Globalisierung*, Baden-Baden
- Rehberg, K.-S (1994): *Institutionen als symbolische Ordnungen. Leitfragen und Grundkategorien zur Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen*, in: Göhler, G. (Hg.): *Die Eigenart politischer Institutionen*, Baden-Baden
- Schirmacher, FR. (2013): *Ego – Spiel des Lebens*, München
- Schmidt, A (1977): *Schopenhauer und der Materialismus*, in: ders.: *Drei Studien über Materialismus*,. München Wien, S. 21-79
- (1984): *Goethes herrlich leuchtende Natur. Philosophische Studie zur Deutschen Spätaufklärung*, München Wien
- Scholz, D.; Glawe, H.; Martens, H.; Paust-Lassen, P.; Peter, G.; Reitzig, J.; Wolf, F.O. (2006): *Turnaround. Strategien für eine neue Politik der Arbeit*, Münster
- Wallerstein, I (1995): *Die Sozialwissenschaften „kaputtdenken“*. Die Grenzen der Paradigmen des 19. Jahrhunderts, Weinheim
- (1996): *Die Sozialwissenschaften öffnen. Ein Bericht der Gulbenkian Kommission zur Neustrukturierung der Sozialwissenschaften*, Frankfurt-New York
- (2004): *Absturz oder Sinkflug des Adlers? Der Niedergang der amerikanischen Macht*, Hamburg
- (2010): *Krise des kapitalistischen Systems und was jetzt?* In: Wallerstein.; Müller,. H. (2010): *Systemkrise und was jetzt?* Supplement der Zeitschrift *Sozialismus*, 4/2010, S. 1-16
- Wesche, T. (2014): *Demokratie und ihr Eigentum. Von der Marktfreiheit zur Wirtschaftsdemokratie*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 3, 2014, S. 443-486
- Wolf, C. (1989/1974): *Subjektive Authentizität: Gespräch mit Hans Kaufmann*, in: *Die Dimension des Autors. Aufsätze, Essays, Gespräche, Reden*, Berlin und Weimar, S.317-349
- (2000a): *Kassandra. Erzählung*, in Wolf, C. *Werke* 7, München, S. 225-386
- (2000b): *Frankfurter Poetik-Vorlesungen*, in Wolf, C. *Werke* 7, München, S. 7-223
- (2010): *Die Stadt der Engel oder der Overcoat des Dr. Freud*;
- Wolf, F. O. (2001): *Selberausbeutung im Übergang wohin? Überlegungen zur ‚Neuen Arbeit‘ im Hinblick auf ihre Gestaltungsmöglichkeiten*, in: Martens, H.; Peter, G.; Wolf, F. O. (Hg.) (2001): *Zwischen Selbstbestimmung und Selbstausbeutung. Gesellschaftlicher Umbruch und neue Arbeit*, Frankfurt /New York, S. 208-238
- (2002): *Radikale Philosophie. Aufklärung und Befreiung in der neuen Zeit*, Münster
- (2012a): *Rückkehr in die Zukunft – Krisen und Alternativen. Beiträge zur radikalen Philosophie*, Münster
- Wolf, F. O. (2016): *Aufklärung*, in: Cancic, H.; Groschopp, H.; Wolf, F. O. (Hg.): *Humanismus: Grundbegriffe*, Berlin/Boston, S. 119-13

Ypsilanti, A. (2018): Und morgen regieren wir uns selbst. Eine Streitschrift, Frankfurt am Main
Zinn, K. G. (2015): Vom Kapitalismus ohne Wachstum zur Marktwirtschaft ohne Kapitalismus, Hamburg

Literatur: