

Der schwierige Weg zur Demokratie als Lebensform – Überlegungen im Licht des Denkens von Hannah Arendt und Albert Camus

Hannah Arendt und Albert Camus in den aktuellen Debatten um die Krise des demokratischen Projekts der Moderne

Von der Wiederkehr der Hannah Arendt ist seit langem die Rede. Der akademische Diskurs um die Krise der Politik wird seit ungefähr zwanzig Jahren geführt und kommt ganz allmählich auch in den öffentlich politischen Debatten der Gesellschaft an. Wer die politikwissenschaftlichen Diskussionen in den vergangenen zwanzig Jahren genauer verfolgt hat, musste bemerken, dass das Werk Arendts fast durchgehend ein wichtiger Referenzpunkt der Debatten ist. Ich habe das in meiner Auseinandersetzung mit dieser Debatte gezeigt.¹ Die philosophischen Grundüberlegungen, von denen aus sie, die sich selbst ja immer ausdrücklich als Politikwissenschaftlerin bezeichnete, ihr Verständnis des Politischen entfaltet hat, spielten dabei freilich eine eher geringere Rolle. Anders als Arendt taucht Albert Camus erst in jüngster Zeit in diesem politikwissenschaftlichen Diskurs auf. Nach der Verleihung des Literaturnobelpreises 1959 und seinem frühen Unfalltod 1960 ist er, der *literarische Philosoph* und *philosophische Literat*, so Michel Onfray, der als kritischer Intellektueller auch journalistisch und zeitweilig auch als politischer Aktivist gearbeitet hat, im Wesentlichen als Schriftsteller angesehen worden. Als bedeutender Denker hingegen ist er, wie Onfray zutreffend schreibt, von der universitären Philosophie, also den *Denkern von Gewerbe*, nach seinem Tode grandios ignoriert worden.²

Es ist deshalb erfreulich, dass Marcus Pausch in jüngster Zeit in einem politikwissenschaftlichen Aufsatz und dann in dem Buch *Demokratie als Revolte* die Aktualität Camus angesichts der gegenwärtigen Krise der Demokratie herausgearbeitet hat. Camus' *zentrale philosophische und politische Überlegungen zu einer Demokratietheorie zu systematisieren* ist eines seiner Anliegen. Pausch verfolgt es im ersten Teil seines Buches, um seinen Lesern danach vor Augen zu führen, dass in unserer Gegenwart *vor allem* unsere *alltäglichen Institutionen und*

¹ Vgl. dazu zuletzt meiner Ausführungen *zur wissenschaftlichen und philosophischen Debatte über die Krise der Politik und zu den Grenzen einzelwissenschaftlicher Krisendiagnosen* in Martens 2014.

² Rüdiger Safranski etwa hält ihn in seiner *Biographie von Nietzsches Denken* in dem Kapitel über Nietzsche und die Folgen keiner Erwähnung für Wert. Michel Onfray hingegen, der eindringlich die philosophische Aktualität des Linksnietzscheanders Camus vor Augen führt, meint, dass sein Denken in Frankreich unter anderem Michel Foucault, Jacques Derrida und Pierre Bourdieu beeinflusst habe, bzw. dass er als ein Vorläufer von ihnen anzusehen sei. Foucault immerhin, das sei der Vollständigkeit halber erwähnt, wird bei Safranski im Anschluss an Nietzsche knapp behandelt – allerdings in einer sehr einseitigen Weise (vgl. Martens 2016f).

Sozialbeziehungen von Alltagsdiktaturen geprägt werden. Angesichts einer solchen, im Zeichen einer Globalisierung aus neoliberalen Geist heraus forcierten, Entwicklung argumentiert er für ein Verständnis von Demokratie als Lebensform. Die aber lasse sich als prinzipiell nie abschließbarer Prozess nur aus einer stetigen Praxis der Revolte heraus erreichen – ganz entsprechend der bei Camus philosophisch begründeten Maxime: *ich revoltiere, also bin ich!*

Ich habe mich in den letzten Jahren wiederholt, allerdings nie nur in politikwissenschaftlicher Perspektive, mit der fortschreitenden Krise der Politik auseinandergesetzt. Angesichts des erkennbaren Endes der industriekapitalistischen Wachstumsdynamik und im Blick auf die sich weiter aufbauenden multiplen – ökologischen, ökonomischen und politischen – Krisenprozesse habe ich insbesondere *gegen den marktkonformen Weg zur Postdemokratie für eine Demokratisierung von Arbeit und Wirtschaft*³ plädiert. In ihr sehe ich einen wichtigen Teilschritt auf dem Schwierigen Weg dahin, Demokratie von einer Herrschafts- zu einer Lebensform zu entwickeln.⁴

Das zentrale Anliegen dieses Essays ist es deshalb nicht, nunmehr im Blick auf das Denken Camus, erneut an die Debatte um die Krise der Demokratie anzuknüpfen. Ich könnte Pauschs Zwischenfazit,⁵ nach seiner Rekonstruktion von Camus Denken der *Grundlagen der Demokratie als Revolte* und deren *Einbettung in gängige politik-philosophische Schulen* nicht viel hinzufügen, und ein solcher Versuch müsste den Rahmen eines Essays sprengen. Im Übrigen läuft diese Debatte, wenngleich immer noch eher schleppend, und man kann nur begrüßen, wenn sie auch im engeren akademischen Diskurs der Politikwissenschaften stärker Platz greift. Der Anspruch dieses Essays⁶ ist bescheidener und zugleich doch ambitioniert. Mein Interesse geht dahin, mich angesichts offenkundiger Berührungspunkte näher mit der philosophischen und politischen Nähe zweier auf den ersten Blick doch recht unterschiedlicher DenkerInnen wie Arendt und Camus auseinanderzusetzen.⁷ Dazu

³ Vgl. hierzu neben zahlreichen Aufsätzen auf meiner Homepage, in Zeitschriften oder Sammelbänden mein zuletzt im VSA-Verlag erschienenes Buch *Refeudalisierung oder Überwindung des Kapitalismus?*

⁴ Konzeptionell war da für mich, neben Autoren wie z. B. Jacques Ranciere, Michel Foucault, Frieder O. Wolf oder auch Pierre Bourdieu, vor allem Hanna Arendt wichtig.

⁵ Pausch schreibt zu Beginn dieses Zwischenfazits: *in einer Idealdefinition ist die Demokratie also die Ermöglichung der Revolte zum Zwecke der gleichen Freiheit aller Menschen in allen Lebenssituationen. Ihr zumindest teilweise entgegen steht das Bedürfnis nach Zusammengehörigkeit und Sicherheit, das ebenfalls in allen Lebenssituationen der Menschen eine Rolle spielt. Die Prinzipien der Demokratie als Revolte sind darüberhinaus die Unabschließbarkeit, der Zweifel, der Dialog, das Fremdsein und die Solidarität.*

⁶ Ganz im Sinne von Michel de Montaignes essayer als stetiges probieren, versuchen, das bei diesem großen Essayisten geradezu auch in Anlehnung an ein sinnliches Schmecken verstanden werden darf, wie Saul Frampton vor Augen führt.

⁷ Beide haben sich, so Reinhard Blomert, 1952 in Paris persönlich kennengelernt und von Arendt ist der Satz überliefert, Camus sei zweifellos *der beste Mann, den es derzeit in Frankreich gibt*. Sie hat ihn also als ihrem Denken nahe und es bereichernd wahrgenommen.

gilt es, die großen Linien ihres, bei unterschiedlichen Akzentsetzungen in seiner existenziellen Fundierung durchaus ähnlichen, philosophisch-politischen Denkens nachzuzeichnen. um dessen Bedeutungen heute, also angesichts der Herausforderungen unserer Zeit, klarer zu erfassen. Ich will deshalb zunächst Gemeinsamkeiten und Unterschiede beider herausarbeiten – vor dem Hintergrund ihrer zwei durch die Katastrophen des zwanzigsten Jahrhunderts geprägten Biographien. Das wird unter anderem darauf zulaufen, ihr jeweiliges Menschenbild klar zu konturieren, das sie in Auseinandersetzung mit dem Denken der europäischen Aufklärung entwickeln, aus dem unser demokratisches Projekt der Moderne hervorgegangen ist. Abschließen werde ich dann einige Überlegungen dazu anstellen, ob und an welchen Punkten man heute, angesichts aktueller Krisenentwicklungen und Herausforderungen der Zeit, beide zusammendenkend, mit ihnen über sie weiter hinaus gehen muss. Spätestens da kommen dann auch wieder ästhetische Fragen und Camus als philosophischer Literat und Arendt als Kennerin deutscher Lyrik mit ‚ins Spiel‘. Zuvor aber werde ich mich in diesem Essay nicht auf *das Angedeutete der Philosophie* beschränken, von dem Camus in Bezug auf die großen Romanciers spricht. Es geht nun doch darum, *das Konkrete zu durchdenken* und nicht um das Nachdenken über *den Triumph des Sinnlichen*, den das Kunstwerk verkörpert, wie Camus 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*.⁸

Ich möchte also in diesem Essay eine Zuspitzung auf den politikwissenschaftlichen Diskurs vermeiden. Denn als Arbeitsforscher, der jahrzehntelang anwendungsnah auf das Ziel arbeitspolitischer Interventionen hin geforscht hat,⁹ liegen mir spezialdisziplinäre Fokussierungen eher fern. Aber ich möchte das große Gewicht herausstreichen, das Arendt wie Camus als philosophischen Köpfen in den aktuellen Debatten um die Krise des demokratischen Projekts der Moderne zukommt. Offensichtlich gewinnen beide in einer Lage große Aktualität, in der, in den Worten Arendts, eine *vielleicht letzte Chance der atlantischen Zivilisation* verspielt zu werden droht. Führt man sich vor Augen, wie sehr der nach wie vor herrschende Politikbetrieb darauf verzichtet, oder sich außerstande sieht, in die dynamischen

⁸ 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*. 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.

⁹ Eine Bilanz solcher Forschung und der Schwierigkeiten ihrer stetigen grundlagentheoretischen Fundierung – angesichts ihrer Praxisnähe mit der doppelten Herausforderung zur professionellen Gestaltung von Klientenbezügen einerseits und der unumgänglichen Interdisziplinarität praxisgerechter Zugänge zu den jeweiligen Forschungsgegenständen andererseits - habe ich 2013 nach dem Ende meiner Erwerbstätigkeit vorgelegt.

Prozesse einzugreifen, die aus der Logik unseres wissenschaftlichen wie ökonomischen Fortschrittsdenkens heraus vorangetrieben werden, findet man gute Gründe zu einiger Skepsis. Man wird an Camus' Kritik am Fortschrittsdenken des 19. Jahrhunderts und der *Wissenschaftsgläubigkeit* des Marxismus ebenso wie an Arendts Verständnis *losgelassener Prozesse* erinnert. Und man kommt ins Grübeln darüber, wie die Sozialwissenschaften das Schlafwandlerische solcher immer nur kurzfristig reaktiver Politik zu nicht geringem Teil als Ausdruck geradezu zwingender *systemische Prozesse* auch noch ideologisch festschreiben.¹⁰ Es ist nicht auszuschließen, dass wir, in Arendts Worten, unsere ganz diesseitige *kleine menschliche Ewigkeit* auf diesem Planeten gerade ihrem Ende entgegentreiben lassen. Solche skeptische Zeitdiagnose würde aber nur bestätigen, dass wir, angelehnt an die oben zitierte Formulierung Camus, nur sein werden, wenn wir revoltieren.

Philosophische Berührungspunkte, Gemeinsamkeiten und Unterschiede

Philosophisch - Heidegger und Jaspers hier, Nietzsche dort – sind für Arendt wie für Camus unterschiedliche Ansätze existenzialistischer Philosophie von größter Bedeutung. Das gilt auch dann, wenn Arendt „letzte Fragen“ immer agnostisch offen lässt, während der Linksnietzscheaner Camus, der von Onfray, Camus' eigener Absetzung von der Existenzialphilosophie Rechnung tragend, als existenzieller Philosoph bezeichnet wird, sich hier philosophisch klar entscheidet. Und das gilt auch dann, wenn Arendt sich später ausdrücklich nicht als Philosophin sondern als Politikwissenschaftlerin definiert und Camus als literarischer Philosoph von der akademischen Philosophie nie ernsthaft zur Kenntnis genommen wurde.

Für beide spielen – vor solchem philosophischen Hintergrund - Sinnfragen eine herausgehobene, zentrale Rolle. Camus beginnt seine *absurde Betrachtung* im *Mythos des Sisyphos* mit der Frage, *ob das Leben es wert ist, gelebt zu werden*; und er erklärt, dies sei die *Grundfrage aller Philosophie*, woraus wiederum zu schließen sei, *dass der Sinn des Lebens die dringlichste aller Fragen ist*. Und Arendt schreibt in ihrem *Denktagebuch: Freies Denken und Handeln kreieren Sinn. Handeln ist praktisches Denken, Denken ist vernehmendes (Vernunft) nämlich ‚Sinn‘ vernehmendes‘ oder sinnendes Handeln*. Menschen können also, wenn man beiden hier folgt, im Blick auf die Führung ihres Lebens Sinnfragen nicht ausweichen. Camus treiben sie als Philosophen des Absurden der menschlichen Existenz in seiner durchaus klassischen Form des Philosophierens immer wieder um – und linksnietzscheanisch ist seine Antwort nicht die emphatische Bejahung des Lebens mit Nietzsches uneingeschränktem Ja, sondern – im Leben wie in der Kunst – die Herausforderung zur gleichzeitigen Anerkennung wie Zurückweisung der Vorgefundenen Welt. *Nietzsche bejahte alles, Camus nur das, was das Leben*

¹⁰ Ich habe mich der Luhmannschen Systemtheorie, auf die diese Bemerkung zielt, in dem in der voranstehenden Fußnote genannten Buch unter dem Titel *Anschlussfähigkeit oder politische Subjektivierung* kritisch auseinandergesetzt.

erhöht. Gegen den Rest revoltierte er. Darin liegt der Kern seines linken Nietzscheanertums, schreibt Michel Onfray.

Bei Arendt wäre die korrespondierende Haltung mit der Formel der *Liebe zur Welt* zu fassen.¹¹ Der existenzialistisch gefärbte philosophische Hintergrund ihres Denkens – und zugleich eine Absetzung von Heidegger, der das Leben als ein Leben zum Tode hin denkt – werden hier sichtbar. Aber für Arendt ist nicht nur die Zentralität der Sinnfrage, auf die sie im Grunde mit dieser Formel antwortet, philosophisch ausgemacht, sondern zugleich die Unmöglichkeit einer definitiven Antwort auf grundlegende Sinnfragen – also auch darauf, ob dazu die Gotteshypothese verneint werden könne oder gar müsse. Am Ende des ersten Hauptteils ihres vielleicht philosophischsten Buches *Vom Leben des Geistes* schreibt sie, dass der Versuch einer schlüssigen Zusammenfassung für sie *im flagranten Widerspruch zu dem stehe, was hier beschrieben worden ist. Wenn das Denken seinen Zweck in sich selbst hat und die einzige für es passende Metapher – der gewöhnlichen Sinneserfahrung entnommen – das Gefühl des Lebendigseins ist, dann folgt, dass alle Fragen über das Ziel oder den Zweck des Denkens so unbeantwortbar sind, wie Fragen über das Ziel oder den Zweck des Lebens.* Wohl nicht zuletzt auch aufgrund solcher agnostischen Schlussfolgerung versteht sie sich eben als Politikwissenschaftlerin und nicht als Philosophin. Der existenzielle Hintergrund ihres ganzen Denkens bleibt zwar unübersehbar; aber sie wendet sich in ihrer „Liebe zur Welt“ den *Menschen der Praxis* und ihrem politisch zu gestaltenden Zusammenleben zu. Vor diesem Hintergrund, so denke ich, legt Arendt in ihrem Denken den Akzent *auf die Polis als den eingezäunten Raum der Freien Tat*, und auf das Handeln der Menschen in ihrer Pluralität, während Camus' Denken, sehr Nietzscheanisch, um die Revolte und sehr philosophisch um *den Menschen* kreist.¹² Die Revolte als die *Tat des unterrichteten Menschen, der das Bewusstsein seiner Rechte besitzt – ausgehend von der These vom Menschen als dem einzigen Geschöpf, das sich weigert zu sein, was es ist.* Danach handelt das Individuum seinem Verständnis nach zunächst *im Namen eines noch ungeklärten Wertes, von dem es jedoch zum mindesten fühlt, dass er ihm und allen Menschen gemeinsam ist.* Erst im Prozess der Revolte selbst, kann ein solcher Wert, wie Camus zeigt, entfaltet werden – für das lebenswerte Leben Aller und gegen dessen Verneinung durch Selbstmord oder Mord.

¹¹ Alois Prinz gibt seiner Arendt-Biographie treffender Weise diesen Untertitel, und Arendt selbst hatte mit dem Gedanken gespielt als Titel ihrer zweiten großen Schrift vom tätigen Leben statt *Vita activa* eben *die Liebe zur Welt* zu wählen.

¹² Und vor philosophisch existenziellem Hintergrund kreist beider Denken um Individuen – Arendt spricht an einer Stelle (siehe weiter unten) vom *isoliert(n) Eiland des Selbst*. Philosophische oder soziologische Reflexionen über die immer gesellschaftliche Bedingtheit unserer Individualität wie bei Marx sehe ich bei beiden nicht. Schon gar nicht würden sie soweit gehen wie Diderot, der vor dem Hintergrund seines monistischen Naturalismus, in seinem wichtigsten philosophischen Text, in *D'Alemberts Traum*, soweit geht, selbst seinem *Autoren-Ich gegenüber seinen Gedanken keine absolute Einheit* zuzuerkennen, wie Alexander Becker überzeugend dargelegt hat.

Beide, Arendt wie Camus haben, bei diesen unübersehbar unterschiedlichen Akzentsetzungen, biographische Berührungspunkte zum und eine philosophisch ähnlich gerichtete Kritik gegenüber dem Marxismus. Im Kern dieser Kritik treffen sich beide in der scharfen Ablehnung der Geschichtsmetaphysik des Hegelmarxismus mit der sie in den frühen 1950er Jahren den Debatten um die „Krise des Marxismus“ innerhalb der Marxistischen Denktradition selbst, die erst Mitte der 1960er Jahre einsetzt, geradezu um ‚Lichtjahre‘ voraus sind. Für den Linksnietzscheaner ist solcher säkularisierter Messianismus als *absolute Utopie* die Wurzel einer letztlich maßlosen Politik im Hier und Jetzt, die in den Stalinismus und seinen *Terrorismus des Staates* und *rationalen Terror* folgerichtig hineinführt. Für Arendt ist das sozialistische *Ideal von einem staatslosen, und das heißt bei Marx politiklosen Endzustand der Menschheit*, gewissermaßen als ein Telos also, *keineswegs utopisch; es ist nur grauenhaft* - grauenhaft deshalb, weil in solchem Endzustand gerade die Tätigkeiten, die uns aus ihrer Sicht zu handelnden Menschen machen, zum Erliegen kommen.

Für den stringent philosophisch argumentierenden Camus gibt es hier eine Entwicklungslinie, die von Hegels *Phänomenologie des Geistes* her vorgezeichnet ist, und die Schwierigkeiten mit den *Mystifizierungen der Hegelschen Dialektik*, deren Überwindung Marx selbst gefordert hat, wie Alfred Schmidt in einem der meistgelesenen Bücher zu Zeiten der Studentenbewegung betont, spielt dann in den Debatten über die Krise des Marxismus ihre Rolle. Ich habe insbesondere in Arbeiten von Frieder O. Wolf, der 1983 einen Essay über *Schwierigkeiten mit der materialistischen Dialektik* geschrieben hat, oder in Oskar Negts und Alexander Kluges *Geschichte und Eigensinn* einige Reflexionen darüber gefunden, dass *alle dialektischen Verhältnisse* (in der empirischen Wirklichkeit H. M.) *äußerst vielpolig* seien, (...) *Verzerrungen und dialektischen Bewegungen* unterlägen, *aber (...) wenig Tendenz* zeigten, *auf ihren Begriff zu kommen oder gar in den diametralen Pol umzuschlagen*. Aber die Mystifizierungen der Dialektik Hegels wirken hier immer noch nach.¹³

Doch noch einmal zurück zu Arendt und Camus und zu deren Berührungspunkten zum und Auseinandersetzung mit Marx und dem Marxismus. Arendt, aus wohlhabender, liberaler jüdischer Familie stammend und als Hochbegabte eigentlich

¹³ Das obige Zitat von Negt/Kluge geht z. B. wie folgt weiter: *Dialektik ist nicht nur eine Methode, um geschichtliche Verhältnisse zu untersuchen. Sie ist auch das konkrete Bewegungsverhältnis in der Geschichte; die Methode liest gleichsam durch Nachahmung aus der Wirklichkeit*; und Wolf kritisiert an ihr, dass sie *den vielgestaltigen Zusammenhang des gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses als Tätigkeit in der Art der Oberleitungstätigkeit der herrschenden Klasse* denke, indem sie *solche wirklichen Zusammenhänge aus(wähle), die ihren vorher schon feststehenden, von allen stofflichen Reproduktionsprozessen unabhängig bestimmten Zwecken entsprechen*. Von Camus These, dass die Betrachtung der Dialektik Hegels *unter dem Gesichtspunkt der Arbeit und der Produktion* bei Marx verkenne, dass es *keine andere Dialektik als die des Geistes*, also des menschlichen Denkens, *geben* könne, bleibt diese Kritik des Marxschen Paradigmas noch weit entfernt.

früh auf dem Weg zu einer deutschen akademischen Karriere, liest schon Ende der zwanziger Jahre, vielleicht auch über ihre erste Ehe mit Günter Stern inspiriert, der sich nach dem Krieg Günter Anders nennen wird, einige Texte von Marx und Trotzki und wird dann nach 1933 im französischen Exil durch ihren späteren zweiten Ehemann Heinrich Blücher, einem aus dem Berliner Arbeitermilieu stammenden Spartakisten, dem sie später ihr Totalitarismusbuch widmet, sicherlich noch sehr viel stärker mit dem Marxismus konfrontiert.¹⁴ Camus, in Algerien aus proletarischen Verhältnissen stammend, erhält aufgrund seiner Begabungen früh die Chance zu einem Philosophiestudium, aber seine Herkunft ist und bleibt für ihn prägend, und ihm sind infolge einer Tuberkuloseerkrankung die Türen zu einer akademischen Karriere versperrt. Sein Weg führt ihn so, trotz erheblicher philosophisch begründeter Vorbehalte, für zwei Jahre als Aktivist in die auch in Algerien aktive KPF, vermittelt ihm dort aber auch frühe Erfahrungen mit deren durch die Komintern gesteuerter Politik.¹⁵ Beide setzen sich, vor dem Hintergrund der hier angedeuteten praktischen Berührungspunkte und der ihnen gemeinsamen, philosophisch begründeten, zutiefst kritischen Haltung zu den geschichtsphilosophischen Irrtümern der diversen Marxismen, allerdings höchst unterschiedlich mit Marx und dem Marxismus auseinander.

Arendt hat ihre systematische Auseinandersetzung mit Marx, begonnen in der Absicht einer Ehrenrettung für Marx, im Grunde nie wirklich abgeschlossen, wie Jerome Kohn schreibt. Sie bricht ihre langjährige Auseinandersetzung mit dessen Denken – die aber schon auf dem Weg zur Ausarbeitung ihres Verständnisses des Politischen erfolgt und in der sie Marx v. a. das Fehlen eines für ihr eigenes Denken zentralen Freiheitsbegriffs vorwirft - mit dem Abbruch ihrer Arbeiten an ihrem Buch über Politik gegen Ende der 1950er Jahre ab. Ursula Ludz hat das in ihrem Kommentar zu ihren nachgelassenen Manuskripten für die geplante *Einführung in die Politik* detailliert nachgezeichnet. Unter dem darüber gewonnenen politikwissenschaftlichen Blickwinkel wendet sich Arendt danach dem Vergleich von amerikanischer und Französischer Revolution zu. In ihrem letzten, am stärksten philosophischen Buch *Vom Leben des Geistes* findet sich im Zuge von Überlegungen zu der *Orgie des spekulativen Denkens, die auf Kants Befreiung des Bedürfnisses der Vernunft folgte* - nicht nur in der idealistischen Philosophie sondern auch in den vermeintlich materialistischen modernen Naturwissenschaften, wobei *die Auswüchse der materialistischen Spekulation denen der idealistischen Metaphysik durchaus ebenbürtig* seien – allerdings eine Formulierung, die zwar ebenfalls auf ihren Freiheitsbegriff hin zugespitzt ist, sich von Camus' Kritik der Hegelmarxistischen Geschichtsmetaphysik im Kern jedoch nicht unterscheidet. Arendt schreibt:

¹⁴ Als Einführung in die Biographie und das Denken Hannah Arends sei auf das Buch von Alois Prinz verwiesen. Ich selbst habe mich damit in meinem Aufsatz *Hannah Arendt und der politische Humanismus* ausführlicher auseinandergesetzt.

¹⁵ Zu Albert Camus' Leben und Philosophie siehe zuletzt Michel Onfrays Buch *Im Namen der Freiheit*.

Der gemeinsame Nenner dieser ganzen Irrtümer, seien sie materialistisch oder idealistisch, ist – abgesehen davon, dass sie sich historisch vom Begriff des Fortschritts und seinem Begleiter, dem in der Luft hängenden Begriff der Menschheit herleiten – ihre gleichartige emotionale Funktion. Nach Lewis Thomas beseitigen sie „den ganzen liebgewordenen Begriff des Selbst – das wundersame alte, mit freiem Willen und freier Initiative begabte, autonome, unabhängige, isolierte Eiland des Selbst, das ‚ein Märchen‘ ist. Der wahre Name dieses Märchens, dessen uns zu ent schlagen wir von allen Seiten ermahnt werden, heißt Freiheit.

Camus argumentiert in seinem schon 1951 erschienenen *Mensch in der Revolte*, anders als Arendt, strikt philosophisch. Es ist sein Anspruch, in den zwei Jahrhunderten seit dem Beginn der europäischen Aufklärung – die mit ihrem Gleichheitspostulat dort, wo *eine theoretische Gleichheit große faktische Ungleichheiten* verdecke, erst die Voraussetzungen für das Problem der Revolte geschaffen habe – einen *durchgehenden Faden* zu finden, den er in deren philosophischem Denken sucht. Nur Historiker könnten den weitergehenden *Anspruch erheben, in allen Einzelheiten die Doktrinen und Bewegungen darzustellen, die sich in dieser Zeit ablösten*. Seine Deutung solle aber *teilweise die Laufrichtung und fast ganz die Maßlosigkeit unserer Zeit* erklären können. Diesem Anspruch folgend kritisiert er im späteren Verlauf seiner Untersuchung, die bei der Französischen Revolution und dem sie prägenden philosophischen Denken Jean Jacques Rousseau's einsetzt, *den Marxismus und seine Erben* auf das schärfste. Doch tut er dies *nur unter dem Gesichtspunkt der Prophezeiungen* der Marxisten und betont zugleich, dass das Moskauer Marx-Engels-Institut die Herausgabe der Werke Marxens 1935 abgebrochen habe, weil *der Inhalt (der über dreißig unveröffentlicht gebliebenen Bände) zweifellos nicht ‚marxistisch‘ genug* gewesen sei. Er ist in seiner Kritik des Marxismus unerbittlich, unterlässt es aber auch nicht, im Zuge seiner Untersuchung des *Fehlschlags des Marxismus* zu unterstreichen, dass *die ethische Forderung (...), die dem marxistischen Traum zugrunde liegt (...), die wahre Größe von Marx ausmacht*. Diese Passage endet damit, dass er dem Marxismus-Leninismus seiner Gegenwart das folgende Marx-Zitat entgegenschleudert: *Ein Ziel, das ungerechte Mittel braucht, ist kein gerechtes Ziel.*

Allerdings ist Camus nicht so sehr an einer systematischen Auseinandersetzung mit Marxens Werk selbst interessiert – vielleicht auch im Blick auf die zu seiner Zeit unzulängliche Quellenlage. Vielmehr spricht er in seiner pointierten, scharfen Kritik unter dem von ihm gewählten Blickwinkel, also vor dem Hintergrund der Bedeutung der Hegelschen Phänomenologie für das Denken Marxens, davon, dass *Marx die kurzsichtige Philosophie seines Jahrhunderts* geteilt habe, oder er kritisiert dessen *wissenschaftlichen Messianismus (...)* *bürgerlichen Ursprungs*. Dass ein solcher „Frontalangriff“ im intellektuellen Umfeld der KPF, die ja überdies besonders stark stalinistisch geprägt war, auf schärfste Kritik stoßen musste, wird Camus selbst kaum

überrascht haben.¹⁶ Aber auf das jeweilige wechselseitige Verhältnis dieser Beiden DenkerInnen und der politischen Linken komme ich weiter unten noch zurück.

Camus schreibt zwar an einer Stelle, Marx habe *in seiner Doktrin die gültigste kritische Methode mit dem anfechtbarsten utopischen Messianismus vermischt*, aber er setzt sich dann, seinem *durchgehenden Faden folgend*, nur mit dem prophetischen Marxismus auseinander, der *nicht wissenschaftlich, sondern bestenfalls wissenschaftsgläubig* sei. Bei beiden, Arendt wie Camus findet man so wenig über Marx als Ökonomen. Als einer, der großen Theoretiker des Kapitalismus, der eine Analyse von dessen Entwicklungslogik, seiner immanenten Prozessstrukturen und Widersprüchlichkeiten vorgelegt hat – also mit dem Marx, der diesseits der *Mystizismen der Hegelschen Dialektik* für das Verständnis auch noch der gegenwärtigen wirtschaftlichen Krisenentwicklungen des Kapitalismus am Ende seiner industriellen Entwicklungsdynamik immer noch höchst erklärungsstark ist, interessieren sie sich kaum. Am ehesten finden sich noch bei Camus Hinweise darauf, dass er in der absehbar weiter fortschreitenden Ökonomisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse in den westlichen Gesellschaften ein Problem – und im Zeichen der nachholenden Industrialisierung in der Sowjetunion, der inneren Logik des dort zur Legitimationswissenschaft gewordenen Marxismus-Leninismus entsprechend, die konsequente Umsetzung des Ideals geknechteter „Arbeiter-Soldaten“ sieht¹⁷: *Schließlich fallen die kapitalistische und die sozialistische Gesellschaft zusammen, insofern sie im Hinblick auf die gleiche Verheißung und durch das gleiche Mittel: die industrielle Produktion, knechten. (...) Die Gesellschaft der Produktion produziert nur, sie erschafft nicht.*

Arendts Prognose vom *Sieg des animal laborans* zielt in eine ähnliche Richtung – differenziert aber etwas weniger und ist in Verbindung mit ihrer analytischen Unterscheidung von Arbeiten-Herstellen-Handeln zugleich mit der Vorstellung verknüpft, dass die Sphäre der Arbeit nur indirekt politischer Gestaltung zugänglich, also nicht als Raum politisch gestaltenden Handelns seitens der Arbeitenden selbst geeignet ist. Hier gibt es zwischen ihr und Camus, der einerseits dem Anarchosyndikalismus verbundenen ist und andererseits als Philosoph und Künstler

¹⁶ Auch die, wie hier nur angedeutet durchaus differenzierte Kritik oder die an einer Stelle getroffene Feststellung des Linksnietzscheaners Camus, *in der Geschichte des Geistes habe Nietzsches Abenteuer, Marx ausgenommen, nichts gleichwertiges*, kann die vernichtenden Attacken jener *wirren Marxisten*, für die *der Marxismus*, so zitiert Camus den engen Mitarbeiter Stalins Andrei Alexandrowitsch Schdanow, *eine von allen anderen Systemen qualitativ verschiedene Philosophie* sei – Marx als deren Schöpfer also *Anfang und Ende*, wie Camus bissig kommentiert –, selbstverständlich nicht verhindern. Jean Paul Sartres vernichtende Kritik des *Mensch in der Revolte*, von Michel Onfray ähnlich vernichtend zurückgewiesen, wirft nach Markus Pauschs Urteil ein *schaales Licht* auf Sartre selbst, weil es scheine, dass er Camus *persönlich verletzt wollte und ihn bewusst missinterpretierte*. Dass Camus innerhalb der französischen Linken zur Unperson wurde, hat Sartres Kritik aber sicherlich bewirkt.

¹⁷ Wie immer messerscharf argumentierend scheut er dabei nicht davor zurück, hier auch den Vergleich zu Ernst Jüngers profaschistischem Manifest *Der Arbeiter* zu ziehen.

immer einen besonderen Akzent auf den schöpferischen Menschen legt, einen sehr bedeutsamen Unterschied. Camus legt starkes Gewicht auf den schöpferischen Charakter menschlicher Praxis – nicht nur in der Kunst, sondern auch in der Arbeit. Der jedoch nehme die industrielle Produktion tendenziell diesen schöpferischen Charakter. Es komme deshalb darauf an, *dem Arbeiter seine Würde als Schöpfer zurück zu geben und sein Interesse und seine Gedanken ebenso auf die Arbeit wie auf ihr Produkt zu lenken*. Orientierend ist für ihn dabei die handwerkliche Arbeit. Marxens Verständnis der *reellen Subsumtion* der Arbeit unter das Kapitalverhältnis, das sich ja sehr wohl auf scharfsichtige Analysen einer inneren Entwicklungslogik der kapitalistischen Produktivkraftentfaltung stützt, spielt mithin für beide keine größere Rolle. Für die aktuellen soziologischen Debatten um die Subjektivierung von Arbeit ist es noch immer von großer Bedeutung¹⁸ - allerdings ‚diesseits‘ dialektischer Deutungen geschichtsmetaphysischer Konstrukte, in denen u.a. Marxens verelendungstheoretische Annahmen wurzeln. Diese mangelnde Auseinandersetzung mit seiner ökonomischen Theorie, an die sich heute immer noch erhellende soziologische Analysen anschließen lassen, ist aus meiner Sicht eine klare Schwäche.

Arendt und Camus als kritische Intellektuelle in ihrem Verhältnis zur politischen Linken

Aus der bisherigen Argumentation wird deutlich, dass Arendt wie Camus die Entwicklungsperspektiven ihrer Gegenwart in den 1950er Jahren – also, in den Worten Camus, nach dem Untergang des *irrationalen Terrors* des Nationalsozialismus und angesichts des Fortbestehens des *rationalen Terrors* stalinistischer wie auch spätstalinistischer Regime, also totalitärer Infragestellungen des demokratischen Projekts der Moderne – ausgesprochen skeptisch beurteilt haben. Das gilt jedenfalls im Hinblick auf empirische Ansatzpunkte. Camus verweist dazu, 1951 bemerkenswert früh, auf die skandinavischen Länder. Dort verbindet sich, so merkt er in einer Fußnote an, *der fruchtbarste Syndikalismus (..) mit der konstitutionellen Monarchie und verwirklicht die Annäherung an eine gerechte Gesellschaft*. Arendt hebt in ihrem Buch *Über die Revolution* das Fortwirken demokratischer Traditionen im Alltagsbewusstsein der Menschen in den USA hervor, auch wenn sie dann wieder einschränkt, dass ein *fataler Gedächtnisschwund in Bezug auf die amerikanische Revolution sich direkt aus dem verhängnisvollen Versagen des nachrevolutionären Denkens in Amerika* ergeben habe.

Man könnte auch sagen, dass beide nach dem Ende des zweiten Weltkrieges zwar darin übereinstimmen, dass *wir uns* - also sie und ihre Zeitgenossen - immer noch

¹⁸ Die arbeits- und industriesoziologische Literatur zum Thema ist nur noch schwer zu überblicken. Zu den Debatten, in denen ich mich an den darin ausgelösten Kontroversen beteiligt habe, siehe die von mir mit herausgegebenen Buchveröffentlichungen aus den Jahren 2001 und 2006 sowie zuletzt den Aufsatz *Wissensgesellschaft“ oder Epochenbruch? Herausforderungen für eine neue Politik der Arbeit*.

in einer *aussichtslosen Lage* befinden, oder dass „wir“ *aus der Hölle, durch deren Tore* wir zu Beginn des zweiten Weltkriegs *geschritten* seien, *noch immer nicht herausgekommen* seien.¹⁹ Doch dessen ungeachtet verstehen sich beide, neben ihrem Selbstverständnis als Literat/Künstler bzw. als Politikwissenschaftlerin, als Intellektuelle, die sich aktiv auf politische Prozesse beziehen. Camus reiht sich da in eine große französische Tradition ein, deren Begründung Hans Magnus Enzensberger wohl zu Recht mit der Person Denis Diderots besonders eng verknüpft sieht.²⁰ Arendt hingegen nimmt hier, im Kontext der ganz anderen deutschen Tradition, eher eine auffällige Sonderrolle ein. Aber nur Arendt kritisiert den unentfalteten Politikbegriff bei Marx.²¹ Und beide bleiben da, ungeachtet ihrer empirisch begründeten Skepsis, optimistisch. Arendt setzt, sehr Kantisch, auf die menschliche Urteilskraft und die darin aus ihrer Sicht grundsätzlich begründete Möglichkeit des *Wunders der Politik*. Und der gleiche Camus, der den Essay *Prometheus in der Hölle* geschrieben hat und seinen Sisyphos, grundlegend existenziell argumentierend, immer wieder vergeblich seinen Felsbrocken auf den Berggipfel rollen lässt, betont im Blick auf unsere menschliche Geschichte, die *der Rebell gewiss nicht (leugnet), die ihn umgibt*, und in der er *vielmehr (versucht) sich zu behaupten: Der revolutionäre Geist hat an Bewusstsein und Scharfblick zugenommen, weil er über hundertfünfzig Jahre Erfahrung...nachdenken kann*. Der immer maßvolle Blick seines linksnietzscheanisch gedachten *Menschen in der Revolte* lächelt so ihm zufolge *vom Gipfel (!) einer ununterbrochenen Anstrengung aus, die eine zusätzliche Kraft* sei.

Beide haben so stetig versucht, vom Kern ihrer Kritik aus ihre Position gesellschaftspolitisch zur Geltung zu bringen; und Camus hat Wert darauf gelegt, sich in der Haltung eines „Dennoch“ der politischen Linken in Frankreich auch nach der scharfen Kritik Jean Paul Sartres an *Der Mensch in der Revolte* weiter zuzurechnen. Arendt, die als amerikanische Staatsbürgerin wiederholt zu

¹⁹ So Arendt in ihren nachgelassenen Schriften über Politik bzw. Camus in seinem Essay *Prometheus in der Hölle*.

²⁰ Es spricht aus meiner Sicht viel dafür, Camus eng im Anschluss an den monistischen Naturalismus der „Philosophenfraktion“ der radikalen Französischen Aufklärung zu sehen, der zwingend zur gedanklichen Vorbereitung des demokratischen Projekts der Moderne gehört, auch wenn der erklärte Atheismus Denis Diderots von dem in der Französischen Revolution geschichtsmächtig gewordenen Jean Jacques Rousseau zunächst erfolgreich bekämpft worden ist. Siehe dazu Phillip Bloms Analyse des Denkens der *Bösen Philosophen*.

²¹ Camus betont dem hingegen im Kontext seiner kritischen Analyse des Marxistischen Messianismus, dass Marx *nur verstanden (habe), dass eine Religion ohne Transzendenz sich genau genommen Politik nennt*. Dass solche Politik als ‚bürgerliche‘ Politik bei Marx immer und ausschließlich im Hinblick auf ihren ideologischen Charakter hin behandelt wird, wie Jacques Rancière überzeugend dargelegt hat, er aber im Hinblick auf das prognostizierte Absterben des Staates im Sozialismus und die dann nur noch verbleibende Verwaltung von Sachen im Kommunismus keinen philosophischen Begriff des Menschen als homo politicus hat oder entfaltet, wird bei ihm nicht erörtert.

gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen Stellung bezogen hat,²² war dem hingegen in der Zurechnung zu politischen Lagern zurückhaltend. Im Gaus-Interview erklärt sie, dass sie sich mit politischen Richtungseinordnungen schwer tue. Und darüber hinaus trifft sie im gleichen Interview die Feststellung, weniger auf politische Wirkung aus zu sein - dies sei vielmehr eine typisch männliche Haltung – als darauf, im Durchdenken der politischen Realitäten mit anderen Gemeinsamkeiten zu finden.²³

Beide werden mit ihrer im Kern philosophischen Kritik an Marx für die politische Linke „schwer verdaulich“. Das betrifft sicherlich vor allem ihre scharfe Kritik jeglicher Geschichtsmetaphysik, aus der ja auch noch folgt, dass der – in soziologischer Perspektive – *Nichtklasse des Proletariats*, so sehr viel später Jacques Rancière, keinerlei historische Mission mehr zugewiesen werden kann. *Die Idee einer Sendung des Proletariats konnte sich schließlich bis heute in der Geschichte nicht verkörpern, das fasst den Misserfolg der marxistischen Prophetie zusammen*, schreibt Camus.²⁴ Es gilt aber auch für Arendts Kritik am Fehlen jeglicher Reflexion auf die Kategorie der Freiheit bei Marx, oder für Camus' scharfe Kritik daran, dass die Absolutsetzung der Kategorie der Gleichheit bei den Marxisten jeden Freiheitsgedanken zerstören müsse. In den Debatten der Linken - in Frankreich der „alten Linken“, bestimmt durch bestenfalls vorsichtig kritische Nähe zu einer ausgesprochen stalinistischen KP, in Deutschland, wo die KPD angesichts von „kaltem Krieg“ und unmittelbarer Frontlinie zur DDR verboten und rasch bedeutungslos wird, eher einer „neuen Linken“, für die Außenseiter wie Ernst Bloch und andere wichtig sind und die sich insbesondere an der Frankfurter Schule abarbeitet, mussten sie rasch zu Unpersonen werden bzw. gemacht werden.

Allerdings erklärt eben dies ihre neue wachsende Aktualität nach der Implosion des Realsozialismus sowie angesichts der Dynamik multipler – ökologischer, ökonomischer und politischer – Krisenentwicklungen in den westlichen Gesellschaften. Nachdem zunächst auch hier von einigen wie z.B. Francis Fukuyama, höchst irrig, ein Ende der gesellschaftspolitischen Geschichte im Zeichen eines neoliberal erträumten stetigen ökonomischen und wissenschaftlich-technischen Fortschritts verkündet worden ist, zeigen sich heute wachsende gesellschaftliche Verunsicherungen und zunehmend auch Anlässe, gegen das Weiter-so des herrschenden Politikbetriebs zu revoltieren. Arendt und Camus ziehen so völlig zu

²² Sei es, um nur einige Beispiele zu nennen, im Zusammenhang mit dem Eichmannprozess, im Hinblick auf die amerikanische Bürgerrechtsbewegung oder mit ihrer Analyse der Pentagonpapiere, die im Blick auf den heutigen Politikbetrieb unverändert höchst erhellend ist.

²³ Die Passagen, auf die ich mich hier beziehe sind in dem Hörbuch von Axel Grube dokumentiert.

²⁴ Und weiter heißt es an dieser Stelle im *Mensch in der Revolte: Das Fiasko der Zweiten Internationale bewies, dass das Proletariat noch durch etwas anderes Bestimmt war als seine wirtschaftliche Lage und dass es ein Vaterland hatte, entgegen der berühmten Formel. In seiner Mehrheit hat das Proletariat den Krieg hingenommen oder erlitten und nolens volens bei den nationalistischen Wutausbrüchen mitgemacht.*

recht, freilich unterschiedlich rasch und intensiv, neue Aufmerksamkeit auf sich, denn beide sind, gerade von ihrer existenziell-philosophischen Grundlage her, gegenüber der herrschenden Leere der das westlichen Denken prägenden Fortschrittsideologien neu in Stellung zu bringen. Angesichts der neuen sich krisenhaft zuspitzenden Herausforderungen kann das kaum scharf genug hervorgehoben werden.

Angesichts der Krise des demokratischen Projekts der Moderne mit Arendt und Camus weiterdenken

Allerdings fordert solche neue Aktualität zu einigem intensiveren Nachdenken heraus. Sie ist ja zum einen insofern ein wenig überraschend, als beide für bestimmte aktuell wichtige Problemfelder menschlicher Herrschaftsverhältnisse – nämlich in Bezug auf die Genderfrage wie auch unser herrschaftliches Verständnis in Bezug auf die Natur – eher weniger zu bieten haben. Zum anderen blicken wir auf ein weiteres halbes Jahrhundert zurück, das seither vergangen ist. Im Licht der seitherigen Entwicklung wäre also schon genauer zu prüfen, ob man so ganz einfach an das Denken dieser beiden bedeutenden DenkerInnen des zwanzigsten Jahrhunderts anknüpfen kann.

Unser nach wie vor prägendes herrschaftliches Naturverhältnis wird von Camus, der eigentlich durchgängig die gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse als Beziehung zwischen Herren und Knechten ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt, eher am Rande, auf seine Wurzeln im christlichen Denken hin angesprochen - und von dem ganz anderen Naturverständnis im antiken Griechenland abgesetzt. Hannah Arendt diskutiert es ausführlicher in *Vita activa* und ebenso im *Denktagebuch* unter dem Aspekt der *Grundlagenkrise der Naturwissenschaften*, und zwar zum einen in erkenntnistheoretischer Perspektive, zum anderen unter dem Aspekt, dass mit Anbruch der Neuzeit die universal werdenden Wissenschaften den Charakter *losgelassener Prozesse* und so auch zerstörerischen Charakter angenommen haben: *Die Moderne Naturwissenschaft beginnt mit dem Versuch, das Universum zu verstehen und endet mit der Einführung universaler Gesetze in die Natur: Zerstörung der Erdnatur durch universale Prozesse*, schreibt sie im Denktagebuch. Damit spricht sie zweifellos frühzeitig Grundfragen an, die erst mit der Ökologiebewegung auf die politische Tagesordnung gesetzt worden sind. Sie verfolgt sie aber noch nicht, wie Uta von Winterfeld fünfzig Jahre später, zurück zu *Geburt und Dilemma der Naturbeherrschung bei geistigen Vätern der Neuzeit*, also im Denken von Rene Descartes, Francis Bacon oder auch Giordano Bruno. Die Genderfrage schließlich hat Camus, der in seinen Schriften durchgängig eine patriarchale Sicht der Welt zum Ausdruck bringt, in der er sozialisiert wurde und gelebt hat,²⁵ meines Wissens

²⁵ Dies korrespondiert mit seinen stetigen positiven Anknüpfungen an das appolinische Griechenland und das daraus folgende *mittelmeerische Denken*, von dem er spricht. Ein geschärfter Blick dafür, dass die vorausgegangene Minoische Kultur auf Kreta – Griechisch: die herrschende Göttin - noch Reste älterer matriarchaler Kultur beinhaltet, fehlt noch. Erst

nirgends im Blick; und auch Arendt, die sich selbst ja immer als emanzipierte Frau erlebt, und auch so gelebt hat,²⁶ hat - auch in ihrer Arbeit über Rahel Varnhagen und deren aussichtslosen Versuch, sich als Jüdin im Deutschland der Romantik zu assimilieren - das Thema der Frauenemanzipation allenfalls am Rande gestreift.

Die Aktualität beider hat also damit zu tun, dass ihre philosophischen wie politischen Schriften im Blick auf die Demokratiefrage in Zeiten einer voranschreitenden „Postdemokratisierung“ von höchster Aktualität sind. Denn in den Konflikten, die sich abzeichnen, wird das demokratische Projekt der Moderne selbst heute immer deutlicher zu dem Einsatz, um den es geht. Es wird also wieder einmal, dem Denken beider folgend, darauf ankommen, im Spannungsbogen von Freiheit und Gleichheit die Menschen zu denkenden Wesen zu machen – und unser Denken wird dabei heute nicht nur zu guter letzt, sondern absehbar mit besonderer Vordringlichkeit auf die ökologischen Herausforderungen zu richten sein. Die Entscheidung für die Freiheit – die, so Camus zutreffend, immer nur relativ sein kann und von der Arendt meint, dass die Menschen der Neuzeit sie wohl nie wieder so werden leben können wie die alten Griechen²⁷ – haben Camus und Arendt angesichts ihrer Erfahrung des Totalitarismus getroffen. Sicherlich Akzentuiert Arendt dann den Freiheitsbegriff in ganz besonderer Weise – *ich habe mich für die Freiheit entschieden*, sagt sie im Gaus-Interview. Camus hat eher, wie oben gezeigt, den existenziell begründete Spannungsbogen von Freiheit und Gleichheit betont. *Die absolute Freiheit verhöhnt die Gerechtigkeit. Die absolute Gerechtigkeit leugnet die Freiheit*, schreibt er gegen Ende seiner Essays *Der Mensch in der Revolte*; aber er spricht dann auch von der Freiheit als dem *einzigsten unvergänglichen Wert der Geschichte*. Ohne Zweifel kann man beide hier problemlos zusammendenken.

Eine Frage, die in diesem Zusammenhang zu prüfen wäre lautet aber, was die unterschiedlichen Akzentsetzungen auf *den Menschen in der Revolte* bei Camus und *das Wunder der Politik* und *den Menschen als denkendes Wesen* bei Arendt implizieren: Ist eigentlich die Empörung gegen die „conditio humana“, wie sie Camus in seinen philosophischen Schriften zum Ausdruck und in dem Satz, *ich revoltiere also bin ich*, auf den Punkt bringt, wirklich zwingend und überzeugend. Gilt doch - unbeschadet der langen Kette von Revolten und Empörungen, die Camus in seinem Buch anführt – eben auch unsere heutige Erfahrung, dass solche Revolten immer noch ausbleiben. Die wachsenden *Problemwolken* am *Ende der*

Christa Wolf hat mit ihrer Cassandraerzählung nebst den begleitenden poetischen Vorlesungen einen kritischen Blick darauf ermöglicht.

²⁶ Dass sie Ende der 1920er Jahre mit Günter Stern zusammenzog noch ehe die beiden heirateten, erscheint mir für diese Zeit z.B. durchaus bemerkenswert.

²⁷ An der entsprechenden Stelle verweist Arendt, - für die die griechische Polis nicht die Blaupause für heutige politische Praxis, wohl aber der historische Glücksfall für ein neues Nachdenken über politische Freiheit auf der Höhe unserer Zeit ist - erstaunlicherweise nicht darauf, dass solche Freiheit im alten Athen nur für die Minderheit der männlichen Vollbürger gegolten hat.

industriekapitalistischen Wachstumsdynamik, auf die der Ökonom Karl Georg Zinn uns hinweist sind unbestreitbar. Aber die fortgesetzte Verfolgung fundamentaler neoliberaler ökonomischer Glaubenssätze, die rasch und weithin ungebrochen voranschreitenden sozialen Spaltungsprozesse, vor allem aber auch die weiter heraufziehende, wissenschaftlich längst gut belegte Klimakatastrophe, versetzen die Masse der Bevölkerung in den sogenannten „fortgeschrittenen“ westlichen Gesellschaften durchaus nicht in Aufruhr.²⁸ Der herrschende Politikbetrieb setzt sich ja, manchmal ist man versucht zu sagen mit schlafwandlerischer Unbeirrbarkeit, weiter fort, und die BürgerInnen schauen zu – oder aber ihnen bleibt nur ein Achselzucken, weil Zwänge der *Alltagsdiktaturen*, von denen Pausch spricht, sie treiben, so dass die meisten Menschen keine konsequenten Schlüsse aus entsprechendem Denken ziehen.

Man könnte sich in solcher Lage an die eher resignative Hinnahme der Konsequenzen der *conditio humana* bei Helmuth bei Plessner erinnert fühlen. Seiner Philosophischen Anthropologie als einer wichtigen Variante existenzialistischer Philosophie mit ihrem Verständnis der „exzentrischen Positionalität“ des Menschen²⁹ ist ja, anders als dem Denken Camus, ein durchaus ein pessimistischer Grundzug eigen. In einem späten Vortrag aus dem Jahr 1973 sagt Plessner:

²⁸ Gewiss gibt es noch immer eine Ökologiebewegung. Aber in einer Zeit, in der einschlägige, gut belegte Analysen ein zunehmend dramatisches Bild absehbarer Entwicklungen zeichnen und z.B. der Physiker und Philosoph Harald Lesch - Fernsehzuschauern, die zu später Stunde noch in die dritten Programme gucken, als kritischer Geist wohl bekannt - zusammen mit Klaus Kamphausen sein Buch *Die Menschheit schafft sich ab* schreibt, muss man doch konstatieren, dass einem die Ökologiebewegung vor einigen Jahrzehnten schon einmal sehr viel dynamischer erschien. Der Politikbetrieb geht weiter, die Lobbyisten sind umtriebiger und die Menschen richten sich ein, möchte man meinen.

²⁹ Den Menschen und seinen Bezug auf Welt, seine Lebenswelt, macht danach die Möglichkeit des Zurücktretens, Innewerdens, der Selbstreflexion aus – und er ist dabei immer mitweltlich konstituiert: Er hat Außenwelt, der gegenüber er ein Zentrum bildet und er ist zugleich deren Peripherie, also deren Teil aus der Sicht aller Anderen. Er ist ein Ich und gleich ursprünglich ein Du. Er hat eine Innenwelt, und die hat zugleich, als immer schon dialogisch konstituierte, ihn. Er hat eine Mitwelt und er ist deren Teil. Im Menschen birgt so, anders als bei den Tieren, das *Leben als eine seiner Möglichkeiten Existenz*, formuliert er 1973 in einem Vortrag. Und in diesem Existieren, das sich prozesshaft vollzieht, in dem Individuierung und Aufgehen in Anderen, anderen Einzelnen oder auch Kollektiven, stets neu geschieht, geht es folgerichtig beständig darum, Grenzziehungen zu vollziehen, zu respektieren, zu überschreiten, neu zu finden. In diesem Sinne leben wir als Einzelne in mitmenschlicher Existenz immer in Kooperation und in Konflikt. Man kann heute an dieses Grundverständnis, das für weitere empirische Forschung, etwa auf dem Feld der Anthropologie, offen ist, mit Michael Tomasello Argumenten dafür anknüpfen, dass nur wir Menschen aufgrund unserer *Wir-Intentionalität* zu Kooperation und politischem Zusammenhandeln befähigt sind, und man hat dann fundierte Argumente gegen das gesellschaftlich vorherrschende neoliberale Menschenbild unserer Zeit - aber zunächst noch einmal keinen Anlass, mit Camus darauf zu setzen, dass die Revolte als Bedingung unseres Menschwerdens sich immer wieder zur Geltung bringen wird.

Die „Manifestation“ der exzentrischen Positionalität des Menschen „ist kulturelle Produktivität, welche, wie sich an aller Geschichte ablesen lässt, der Sicherung von gesellschaftlichen Einrichtungen dient, deren Auflösung sie dadurch heraufbeschwört. Ortlos, zeitlos, ins Nichts gestellt, treibt sich das menschenhafte Wesen beständig von sich fort, ohne Möglichkeit der Rückkehr, findet sich immer als ein anderes in den Fügungen der Geschichte, die es zu durchschauen, aber zu keinem Ende zu bringen vermag. Die menschliche Welt ist weder auf eine ewige Wiederkehr noch auf ewige Heimkehr angelegt. Ihre Elemente bauen sich aus dem Unvorhersehbaren auf und stellen sich in Situationen dar, deren Bewältigung nie eindeutig und immer in Alternativen erfolgt.

Man könnte sagen: die ganze Härte einer existenzialistischen Weltsicht, also in Albert Camus Worten die „Absurdität“ unserer Existenz, kommt auch hier zum Ausdruck. Auch Plessner betont sehr grundlegend, und wie ich denke zu Recht, dass es in der menschlichen Lebenswelt nie um Endzustände und immer um Alternativen weiterer Entwicklung geht. Aber er kann sich die Entwicklung gesellschaftlicher Ordnungen immer nur geprägt durch Über- und Unterordnung vorstellen. Sein Denken unterscheidet sich in dieser Hinsicht grundlegend von dem Hannah Arendts. Seine Vorstellung einer weiteren *fundamentalen Demokratisierung* stützt sich ausschließlich auf die Erwartung zunehmender vertikaler Durchlässigkeit beim Aufstieg in gesellschaftliche Funktionsebenen. Arendts Forderung, den Raum aktiven politischen Handelns für alle Mitglieder einer Gesellschaft zu öffnen ist ihm fremd.³⁰ Für die politische Philosophie Plessners ist es dann nicht überraschend, wenn er die Bedeutung des Selbstbildes, das wir uns von uns machen, also unser Menschenbild, besonders hervorhebt. In der oben zitierten, tief- oder auch abgründigen philosophischen Reflexion, unsere *menschliche Welt (sei) weder auf eine ewige Wiederkehr noch auf ewige Heimkehr angelegt*,³¹ schwingt allerdings so etwas wie eine gewisse Wehmut über diese existenzialistische Einsicht mit. Für Arendt hingegen ist gerade der Fortgang der *menschlichen Angelegenheiten* in einer immer wieder offenen Entwicklung, die mit jeder neuen Generation neu anhebt, und die mit diesem Prinzip der Natalität verbundene Möglichkeit des neu Anfangen-Könnens das, was sie hoffnungsvoll stimmt. Und Camus formuliert gar mit einer Emphase, die der Nietzsches nicht nachsteht:

Die wahre Großzügigkeit der Zukunft gegenüber besteht darin, in der Gegenwart alles zu geben. Die Revolte beweist sich dadurch, dass sie die Bewegung des Lebens selbst ist und dass man sie nicht leugnen kann,

³⁰ Ich habe diese unterschiedlichen Vorstellungen von *fundamentaler Demokratisierung* oder *radikaler Demokratie* in meinem jüngsten Buch *Refeudalisierung oder Überwindung des Kapitalismus* ausführlich diskutiert.

³¹ Damit ist diese Bemerkung erkennbar sowohl gegen die für Nietzsches dionysisch-rauschhafte Vorstellung einer individuellen Bewältigung eines Sinn- und Ziellosen Naturgeschehens wichtige Idee der ewigen Wiederkehr gerichtet als auch gegen Blochs Idee von Heimat als etwas, das noch nie war, was wir aber finden oder schaffen können, also gegen die eschatologischen Gehalte eines auf ein Ziel hin orientierten metaphysischen Marxismus.

ohne auf das Leben zu verzichten. Ihr aufschrei lässt jedes Mal ein Wesen sich erheben. Sie ist somit Liebe und Fruchtbarkeit, oder sie ist nichts.

Vergegenwärtige ich mir diese drei unterschiedlichen Akzentsetzungen existenziellen Denkens im Blick auf die Herausforderungen unserer Gegenwart, dann drängen sich mir vor allem eine Reihe von Fragen auf:

Zunächst stellt sich die Frage, wie Plessners ausgeprägte Skepsis, die – gegen Ernst Blochs Sätze: *Ich bin aber ich habe mich nicht. Also werden wir erst*, am Beginn seiner *Tübinger Einleitung in die Philosophie* formuliert – in die Klage mündet, *dass wir sind und uns nicht haben*, mit dem gelassenen Vertrauen Arendts in das Prinzip der Natalität und der im letzten Zitat fast emphatischen Beschwörung der Revolte bei Camus zusammen gedacht werden kann. Spielt hier eine Rolle, dass Camus Revolte – liest man das letzte Zitat genau und ruft sich die einleitenden Kapitel seines Buches in Erinnerung – immer beim einzelnen Menschen beginnt? Hat Camus Akzentsetzung also möglicherweise mehr mit ihm selbst zu tun, als er in der stringenten Durchführung seiner philosophischen Argumentation wahrhaben will? Immerhin beginnt diese Argumentation im *Sisyphos* sehr früh auch mit der einschränkenden Feststellung: *Wir müssen jene berücksichtigen, die fortgesetzt Fragen stellen und keine Schlüsse ziehen. Ich sage das fast ohne Ironie: es handelt sich um die Mehrheit.* Und Als Literat hat Camus in seinem großartigen Roman *Die Pest* eben die Hinnahme des Elends der Welt, bzw. der hereinbrechenden Katastrophe durch diese große Mehrheit der Menschen ja auch eindringlich gestaltet.

Wenn Camus also den Schluss zieht, *um zu sein, muss der Mensch revoltieren*, dann ist das erstens ein Schluss in Bezug auf die philosophische Abstraktion des Menschen, zweitens ein Schluss, den er für sich zieht und drittens ein Appell, der sich an alle Anderen richtet – zunächst als Einzelne und dann in der Hoffnung auf ihr Zusammenhandeln. In der *Revolte* des Linksnietzscheaners Camus ist also ein voluntaristisches Motiv. Es baut auf eine Fähigkeit der Menschen – die Arendt in ihrer Urteilskraft und ihrem Erinnerungsvermögen als Bedingungen der Möglichkeit ihres *Wunders der Politik* begründet sieht – und auf ihren Willen sie zu nutzen – der etwas anderes ist als Schopenhauers Wille, also jenes ‚Ungeheure‘, das letztlich unabänderlich unser Handeln antreibt und gegen alle Vorstellungen, die wir uns machen mögen obsiegt. Wir mögen hier im weiteren Fortschritt unserer wissenschaftlichen Kenntnisse über biologische und soziale Bedingungen unseres Lebens zu besser fundierten Einsichten in unsere Grenzen und Möglichkeiten gelangen. Den Plessnerschen Satz, dass der Mensch unergründlich sei, weil er seine Gründe immer erst noch vor sich habe, würde auch Camus unterschreiben. Plessner aber würde sich als politisch Liberaler wohl schwerlich in der Revolte sehen.

Es gibt zwischen beiden jedoch eine andere Gemeinsamkeit, die mich beschäftigt. Sie führt mich zu der Frage, ob nicht bei Plessner, der sich ja als Philosoph zweifellos selbst als Teil der gesellschaftlichen Eliten begreift, und bei Camus, der sich als künstlerischer wie politischer Außenseiter und Intellektueller an solchen Eliten abarbeitet, eine Gemeinsamkeit darin liegt, dass sie, unbeschadet ihrer

unterschiedlichen Sicht auf die bekannten menschlichen Gesellschaften, deren Prägung durch eine zutiefst männliche Herrschaftlichkeit kaum kritisch reflektiert haben: Wenn unser Leben in dieser Welt in seiner Absurdität, so Camus im *Sisyphos* existenziell aus dem *Zusammenstoß zwischen dem Ruf des Menschen und dem Vernunftlosen Schweigen der Welt* bestimmt ist, dann zielen ihre philosophischen, künstlerischen und bei Camus auch politischen Bestrebungen darauf, diese Welt wenigstens gedanklich zu beherrschen, immerhin künstlerisch zu gestalten, oder, so Camus, wie in der Kunst, so auch im Leben *die Schöpfung* der menschengemachten Welt als *Forderung nach Einheit und Zurückweisung der Welt* zu begreifen.³² Kann man nicht sagen, dass der Anspruch, eine noch recht wenig durchschaute männlich-herrschaftlich geprägte Welt zu gestalten, in ihr etwas bewirken zu wollen das Denken beider prägt: den mit dem Anarchosyndikalismus sympathisierenden Camus in seiner Revolte gegen sie und den politisch liberalen Plessner in ihrer innerlich wiederstrebenden Anerkennung. Und ist nicht dagegen Arendts politisch radikaldemokratisch zum Ausdruck kommende „Liebe zur Welt“ - bei der sie, wie oben unter Bezugnahme auf das Gaus-Interview erwähnt. den Anspruch auf gesellschaftspolitische Wirksamkeit ihres Denkens als eine typisch männliche Haltung zurückweist – deshalb anders akzentuiert als bei den beiden Denkern? Kommt in ihrer Akzentsetzung möglicherweise eine eher typisch weibliche Haltung zum Ausdruck, die eben den Kampf oder das Unterworfen-Sein nicht betont. Die an diesen Gedanken anschließende Frage müsste dann lauten, was, all dies abwägend, eine menschliche Haltung zur Welt wäre, die zu entwickeln uns Heutigen offenkundig immer noch schwer fällt.

Nach-Sinnendes Handeln und praktisches Zusammenhandeln in der Sphäre von Arbeit und Wirtschaft – ein arbeitspolitischer Exkurs

Wenn nach den zuletzt angestellten Überlegungen am Ende gilt, dass wir uns als unterrichtete Menschen. die über das Bewusstsein ihrer Rechte verfügen, in Zeiten anwachsender Ungleichheit und Ungerechtigkeit nicht einfach kontemplativ zu unserem Leben verhalten können – nicht einmal als *Denker von Gewerbe* -, was folgt daraus? Und wo ist dann handelnd anzusetzen? Wir erleben in Deutschland als ArbeitsbürgerInnen eines Zentraleuropäischen Staates mit mittlerweile deutlich hegemonialem Gewicht innerhalb der Europäischen Union, dass der herrschende Politikbetrieb im Blick auf die Ursachen und Folgen von Weltfinanz- und neuer Weltwirtschaftskrise hartnäckig an neoliberalen Glaubenssätzen festhält. Er spielt so auf Zeit, und er setzt zugleich ungebrochen auf eine neue Wirtschaftliche Wachstumsdynamik auf weiter entfesselten Märkten, der näher betrachtet die Grundlagen fehlen. Und für dieses Wachstum – als eine Ausdrucksform unseres Fortschrittsgläubigen Zeitalters – nimmt der herrschende Politikbetrieb weitere soziale Spaltungsprozesse billigend in Kauf. Ähnlich gibt es bislang vor allem

³² *Auch die Kunst*, schreibt Camus, *ist die Bewegung, die preist und verneint zu gleicher Zeit. ‚Kein Künstler duldet das wirkliche‘, sagt Nietzsche. Das ist wahr, aber kein Künstler kann auf das Wirkliche verzichten. Die Schöpfung ist Forderung nach Einheit und Zurückweisung der Welt.*

Absichtserklärungen und allenfalls halbherzige Schritte zur Bewältigung der ökologischen Herausforderung und zur Verhinderung der drohend heraufziehenden Klimakatastrophe. Das Vertrauen einer wachsenden Zahl von Menschen in die Politik der herrschenden Eliten schwindet. Wir sind, auf supranationaler wie auf nationaler Ebene, mit einer Krise der Demokratie konfrontiert; und mit Jürgen Habermas wäre von einer *verfehlten weltpolitischen Rolle Europas* zu sprechen.³³ Zugleich werden in unserem Alltag die Spielräume für demokratisches Handeln eingeengt. Das gilt nicht zuletzt für die Sphäre von Arbeit und Wirtschaft, in der die Menschen einen großen Teil ihres Lebens verbringen, das darüber sehr weitgehend strukturiert wird, und in dem sie dort schon immer unter demokratiethoretischen Gesichtspunkten nur oder allenfalls unter den Bedingungen eines konstitutionell eingeschränkten Absolutismus gearbeitet und gelebt haben.

Man sieht: das liest sich wie der Aufriss zu einem eigenständigen Thema, über das ein ganzes Buch zu schreiben wäre. Ich werde mich also in diesem kleinen Exkurs drastisch einschränken. Meine Schwerpunktsetzung ergibt sich angesichts der kontroversen Positionen zwischen Camus und Arendt im Blick auf die Handhabbarkeit demokratischer Praktiken in der Sphäre von Arbeit und Wirtschaft als auch meiner in langjähriger Berufspraxis als empirischer Arbeitsforscher erworbenen wissenschaftlichen Kompetenz fast von selbst. Meine Frage richtet sich also, exemplarisch, auf die Herausforderung zu einer Demokratisierung von Arbeit und Wirtschaft. Meine Überlegungen dazu können an dieser Stelle freilich kaum mehr als eine knappe Skizze sein, die durch die in diesem Essay entfaltete Argumentation angeregt worden ist.³⁴

Hannah Arendt konzentriert sich bei allen ihren radikaldemokratischen Überlegungen stets auf den klassischen öffentlichen Raum als Raum der Politik. Ihre Aufmerksamkeit richtet sich im *Jahrhundert der Revolutionen*, das auf die Amerikanische und die Französische Revolution folgt, auf rätedemokratische Ansätze, denen sie bereits dort nachgeht. Unverrückbarer Ausgangspunkt ist hier für sie die Antike, in der die Sphäre der Arbeit ganz dem Bereich des Privaten zugehört. Dies steht zwar im Widerspruch zu einigen Bemerkungen im *Denktagebuch*, wo sie schreibt, *das sozial Revolutionäre der industriellen Revolution lieg(e) in der ‚Sozialisierung‘ = Entprivatisierung der Arbeit. Aus ihr entspring(e) der Sozialismus*, führt sie dann aber nicht zu weitergehenden Überlegungen. Noch bedeutsamer für ihr Denken dürfte ihre Unterscheidung von Arbeiten-Herstellen-Handeln sein, die sie

³³ Mit der von Habermas ausgelösten akademischen europapolitischen Debatte, der Berechtigung aber auch *den Grenzen seines Vorstoßes und die weitergehenden Engführungen seiner Kritiker* habe ich mich in meinem Buch *Refeudalisierung oder Überwindung des Kapitalismus?* ausführlich auseinandergesetzt. Im Rahmen dieses Essay wäre ich geneigt Camus zu zitieren, der 1951 geschrieben hat: *Wenn diese kleinen Europäer, die uns ein habsüchtiges Gesicht zuwenden, nicht mehr die Kraft haben zu lächeln, warum behaupten sie dann, uns ihre verzweifelten Zuckungen als Beispiele der Überlegenheit geben zu können?* Das klingt noch immer, oder schon wieder höchst aktuell.

³⁴ Auf einige meiner Veröffentlichungen, in denen ich mich systematisch und ausführlich mit dem Thema auseinandergesetzt habe, habe ich bereits verwiesen.

fast im Sinne einer Realtrennung gebraucht – entsprechend den gesellschaftlichen Räumen von (in heutiger Zeit) industrieller Arbeit, handwerklichem oder künstlerischem Herstellen und politischem Handeln im Raum der Öffentlichkeit – und mit der sie sich gegen den Marxschen Arbeitsbegriff wendet.³⁵ Sybille De La Rosa hat demgegenüber kürzlich vorgeschlagen die von Arendt getroffenen Unterscheidungen eher im Sinne einer historischen Stufenfolge der Herausbildung menschlicher Praxisformen zu begreifen. Dem würde ich mich anschließen, denn dies bietet die Möglichkeit, an Arendts Kritik des Marxschen Arbeitsbegriffs insoweit festzuhalten, als die im Kern auf das Fehlen einer ausgearbeiteten Vorstellung von politischem Handeln zielt. Zugleich eröffnet sich so aber die Möglichkeit, die Sphäre von Arbeit und Wirtschaft anders als Arendt in den Blick zu nehmen. Damit ergeben sich Anschlussmöglichkeiten an neuere Arbeitssoziologische Debatten.

In ihnen hat Gerd Peter, im Blick auf eine Demokratisierung von Arbeit, auf die Ansatzpunkte verwiesen, die sich dafür, unbeschadet aller Ambivalenzen, unter den Bedingungen ‚neuer Arbeit‘ im Zeichen ihrer Digitalisierung herausbilden. Er fordert, auch im Blick auf eine Sicherung der Effizienz der Wirtschaft, eine Arbeitsgestaltung unter aktiver Einbeziehung des Laien-Expertenwissens der Arbeitenden sowie Nutzung ihrer kooperativen Fähigkeiten und schreibt:

Notwendig werden Strukturentwicklungen, die aus der schöpferischen Kreativität der arbeitenden Subjekte ihre Kraft gewinnen müssen. Zunehmend wird folgerichtig die Konstitutionskraft für eine neue Arbeitspolitik in der Ambivalenz der ablaufenden Prozesse der Subjektivierung von Arbeit verortet.

Unübersehbar weist diese Akzentuierung *der schöpferischen Kraft der arbeitenden Subjekte* eine deutliche Nähe zu Camus Betonung des schöpferischen Wesens des Menschen auf. Und wenn Camus um die Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts von solcher schöpferischen Kraft, nicht nur der Künstler sondern ebenso der arbeitenden Menschen spricht, dann tut er das zum einen im Blick auf ein Bild von Handwerklicher, mit Arendt also herstellender, vorindustrieller Arbeit³⁶ und zum anderen in einer Perspektive die erklärtermaßen über die Kooperation der Arbeitenden im Arbeitsprozess klar hinausweist. In *Der Mensch in der Revolte* schreibt er, wie weiter vorne schon auszugsweise zitiert:

Es beleuchtet nur das Drama unserer Zeit, in der die Arbeit, weil ganz der Produktion unterstellt, aufhörte schöpferisch zu sein. 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

³⁵ Auch hierzu liefert sie an einer Stelle im *Denktagebuch* selbst ein Gegenargument, wenn sie schreibt, dass die industrielle Arbeit mittlerweile zunehmend den Charakter des Herstellens annehme.

³⁶ Künstlerische wie handwerkliche Arbeit sind im Übrigen höchst bemerkenswerter Weise auch paradigmatische Referenzpunkte für Überlegungen, die der Sozialwissenschaftler und Philosoph Richard Sennett in seinen beiden letzten Büchern im Hinblick auf seine Frage danach ob und wie Menschen, die sich sozial, ethisch oder in ihrer Weltanschauung unterscheiden in unserer zunehmend von Konkurrenz und Gegensätzen geprägten Welt zusammenleben und –arbeiten können.

Interesse und seine Gedanken ebenso auf die Arbeit wie auf ihr Produkt lenkt.

Dieser kurze Exkurs kann nur dazu dienen, die Herausforderungen exemplarisch zu umreißen, denen wir auf dem Schwierigen Weg hin zur Entwicklung der Demokratie von einer Herrschafts- zu einer Lebensform gegenüberstehen. Das in dieser Hinsicht besonders strittige Feld von Arbeit und Wirtschaft bietet sich dazu in besonderer Weise an. Um eine Auseinandersetzung mit wissenschaftlichen Beiträgen dazu – also solchen, die empirische Tatsachen ‚feststellen‘ und im Kontext fundierter theoretischer Annahmen mit Anspruch auf Geltung unter jeweils wohldefinierten Bedingungen interpretieren – kann es in diesem Essay nicht gehen. Auf deren Ergebnisse kann nur verwiesen werden. Aber auf einer Ebene der Plausibilität lässt sich vor dem Hintergrund der hier immer noch eher philosophischen Überlegungen doch die folgende These vertreten: in Zeiten, in denen die Wirtschaftsmanager dieses Landes im wohlverstandenen Interesse der Sicherung und Steigerung von wirtschaftlicher Effizienz davon sprechen, dass die ‚Mitarbeiter‘ ihrer Unternehmen zu unternehmerisch mitdenkenden Unternehmern ihrer eigenen Arbeitskraft werden müssten, sollten zunehmend alle Voraussetzungen dafür entstanden sein, dass wir WirtschaftsbürgerInnen dann auch wirtschaftliche Entscheidungsprozesse tatsächlich mitgestalten. Dafür bedarf es zum einen politisch festgeschriebener, gesicherter demokratischer Rechte. Zum anderen erfordert eine entsprechende demokratische Praxis Zeit. Demokratische Alternativen zum heillosen Weiter-so des politisch losgelassenen marktradikal gedachten Selbstlaufs der Ökonomie müssten und würden somit die gegenwärtig vorherrschende Bewirtschaftung von Zeit nach politischen statt ökonomischen Kriterien infrage stellen. Sie müssten aber auch die vorherrschenden Orientierungen auf einen letztlich besinnungslosen Konsumrausch in einer ‚Wegwerfgesellschaft‘, die unser Zusammenleben tiefgreifend prägen, nachhaltig verändern. Hannah Arendt spricht in ihrem *Denktagebuch* schon in den 1950er Jahren von einem *ständig umschlagenden Produktions- und Konsumtionsprozess, der als solcher absolut sinnlos ist. Es ist, als ob man, statt ein Zimmer zum Wohnen einzurichten, dauernd Objekte in ein Zimmer hinein- und herausträgt, es anfüllt und entleert.* Und Susan Sontag sagt vierzig Jahre später in einem Interview, *die Werte des Konsums hätten auf eine Art triumphiert, wie sie sich selbst die Kritiker des Kapitalismus vor 20 Jahren noch nicht hätten vorstellen können.*

Der schwierige Weg von der Demokratie als Herrschafts- zur Demokratie als Lebensform ist die Herausforderung. Die Demokratie ist, wie das Leben selbst, nur zu behaupten als ein permanenter Prozess ihrer erweiternden Erneuerung – im Sinne von Camus also als permanente Revolte gegen die Absurdität unserer Existenz, im Sinne Arendts als Herstellung einer immer begrenzten Raums als Raum politischer Freiheit. Mit einem solchen Prozess, in dem der *Geist der Revolution*, von dem Arendt spricht sich dauerhaft Geltung verschafft - und der dem der *Revolte* bei Camus entspricht - müsste man vielleicht, statt über ideale Staatsformen nachzudenken, praktisch mit dem ‚Selbertun‘ der Menschen zu beginnen, wie Arendt gegen Ende ihres Buch über die Revolution vorschlägt – selbstredend wie immer bei

ihr im Blick auf den radikaldemokratisch weiterzuentwickelnden klassischen Raum politischer Öffentlichkeit. Sie schreibt:

Wer mit Kant meint, dass es ‚süß‘ ist, sich Staatsverfassungen auszudenken, wird nicht der Versuchung widerstehen, sich diese Staatsform, die wir immer nur in statu nascendi kennengelernt haben, weiter auszumalen. Aber es dürfte klüger sein mit Jefferson zu sagen: ‚man mache mit den <Elementarrepubliken> nur erst einen Anfang für gleich welchen Zweck; es wird sich bald herausstellen, für welchen anderen Zweck sie sich am besten eignen‘ – in unserer Zeit z. B. für das Zerschlagen der Massengesellschaft und der ihr inhärenten gefährlichen Tendenz, pseudo-politische Massenbewegungen mitsamt den ihnen zugehörigen Eliteformationen zu erzeugen.

Arendt jedenfalls verspricht sich von einem solchen tentativen Versuchsprozess, jene institutionellen Formen finden zu können, die dem *Geist der Revolution (...)*, der zugleich der *Geist des Neubeginns* ist, fortschreitend besser angemessen sind.

Auch die Revolte oder Das Wunder der Politik haben selbst eine ästhetische Dimension

Es ging mir in diesem Essay darum, Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Denken von Albert Camus und Hannah Arendt im Hinblick auf die Bewältigung politischer Herausforderungen unserer Gegenwart nachzugehen. Anders als in den anderen Essays dieses Buches, ging es also zunächst einmal vor allem um Philosophie – und ein wenig auch um Soziologie. Anders als bei meiner vorherigen Beschäftigung mit literarischen Zugängen zur Wirklichkeit ging es in diesem Essay bisher also grundlegende philosophische Fragen. Die sind in der Literatur nur in ihrer *klarsichtigsten Form beteiligt*, treten aber nicht nur *als ordnende Intelligenz* in Erscheinung, wie dies Camus in seinen Überlegungen zu *Philosophie und Roman* im *Mythos des Sisyphos* formuliert hat. Ich habe dem hingegen an dieser Stelle einige philosophische Fragen direkt und ohne nennenswerte Bezüge zur Literatur angesprochen. Dies ändert jedoch nichts an meiner These, dass es die Literatur ist, in der der Künstler *die Welt auf seine Rechnung neu* erschafft, die uns den unverstelltesten 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*.

Der Rückbezug zu den literarischen Zugängen zur Wirklichkeit steht in diesem letzten Essay dieses Bandes also noch aus – und ich werde ihn noch herstellen. Ich möchte aber zunächst zusammenfassend festhalten, dass die Gemeinsamkeiten von Arendt und Camus angesichts ihres existenzialistisch geprägten oder existenziellen Denkens deutlich überwiegen. Doch der Vergleich mündet in weiterführende Fragen, die ich erst hinreichend präzise formulieren konnte, indem ich einen Dritten Denker, nämlich Helmuth Plessner, mit herangezogen habe. Sie laufen auf die Überlegung hinaus, dass die unterschiedlichen Akzentsetzungen - also Plessners ausgeprägte Skepsis, Arendts gelassenes Vertrauen in das Prinzip der Natalität und die bisweilen fast emphatischen Beschwörung der Revolte bei Camus – auch mit der von allen dreien wenig reflektierten Genderfrage zu tun haben könnten. Wir begegnen auf der einen Seite zwei Männern, die, bei einmal liberaler und einmal sozialistischer Akzentsetzung, in kritischer Kontinuität des herrschaftlich geprägten Denkens stehen, das seinen Ursprung in den gemeinsamen Anfängen von Orient und Okzident hat und schließlich in unsere abendländische Zivilisation gemündet ist. Philosophisch, künstlerisch oder auch politisch gestaltend geht es ihnen in solcher Haltung darum, gesellschaftliche Wirkungen zu erzielen. Auf der anderen Seite begegnet uns die die gelassene Haltung einer Frau, die aus ihrer gleichermaßen auf einem existenziellen Denken beruhenden *Liebe zur Welt* heraus, allererst darauf aus ist, zu verstehen und sich solchen Verstehens im Austausch mit anderen, der es bestätigen kann, zu erfreuen.

Das Denken aller drei ist nach dem Ende des zweiten Weltkriegs durch die Erfahrung der Nacht des Jahrhunderts geprägt. Plessner sieht unsere Welt, philosophisch fundiert im Licht seiner Philosophischen Anthropologie, danach politisch *mit anderen Augen* als skeptischer liberaler Demokrat. Für Camus führt die existenziell aus dem *Zusammenstoß zwischen dem Ruf des Menschen und dem Vernunftlosen Schweigen der Welt* gewonnene Einsicht in die Absurdität des menschlichen Lebens, in ein Nachdenken über Fremdheit und Solidarität als grundlegenden Bedingungen menschlicher Existenz. Und dieses Nachdenken mündet in die Überzeugung, dass wir Menschen nur im Spannungsverhältnis von Anerkennung und Zurückweisung der Welt, also in der Revolte, unsere schöpferischen menschlichen Möglichkeiten realisieren können. Das gestaltet er nicht zuletzt literarisch, und zugleich versucht er als Intellektueller in vielfältiger Weise seinem philosophischen Denken Rechnung zu tragen. Arendt schließlich wendet sich, von einer ähnlichen existenziellen Denkweise ausgehend, von der Philosophie her kommend und sehr bewusst Politikwissenschaftlerin werdend, den Menschen der Praxis zu. Sie begegnet uns mit einer Plessner durchaus vergleichbaren Skepsis. Aber mit ihrem Vertrauen in die menschliche Urteilskraft und das von ihr her mögliche *Wunder der Politik* ist sie Camus näher, auch wenn in dessen Denken das Vertrauen in das schöpferische Potenzial des Menschen die größere Rolle spielt. Was sie aber von beiden absetzt, ist vielleicht eine größeren Gelassenheit im Umgang mit den existenziellen Grundbedingungen unseres Lebens und verglichen mit Camus vielleicht auch ein höheres Maß anerkennender Hinnahme der *conditio humana*.

Bei allem unbestreitbaren gültig verallgemeinerndem Gewicht ihres jeweiligen Denkens führt das Nachdenken über dessen unterschiedliche Akzentuierungen so zum einen doch zu so etwas wie jeweiligen Spezifika in dessen Anfängen. Oder mit anderen Worten: wenn wir, wie alle drei, einen, wie auch immer begründeten objektiven Sinn unseres Lebens und unserer Geschichte verneinen, werden in allen Sinngewebungen, auf die wir durch unser *Denken als sinnendes Handeln* kommen können, Momente von individueller Subjektivität zu finden sein - wie sehr wir auch immer auf verallgemeinerbare Gültigkeit für uns alle aus sind. Und wenn wir dann vom individuellen sinnenden Handeln zum praktischen Zusammenhandeln mit Anderen gelangen wollen, werden wir dies berücksichtigen müssen. Letztlich aus diesem Grunde ist im Spannungsbogen von Einsamkeit und Solidarität - oder auf Grundlage jener *Wir-Intentionalität*, die biologisches Fundament unserer gesellschaftlichen Individualität ist, wie die jüngsten empirischen Studien von Michael Tomasello gezeigt haben - nur die Demokratie als Lebensform als diejenige gesellschaftliche Ordnung denkbar, in der wir unsere menschlichen Anlagen im offenen Prozess unserer *kleinen menschlichen Ewigkeit* auf diesem Planeten weiter entfalten können. In einem solchen, stetig fortzusetzenden schöpferischen Prozess haben auch die künstlerisch gesteigerte Gestaltung unseres Lebens und, im Wechselspiel mit ihr, eine auch unter ästhetischen Gesichtspunkten gesteigerte Gestaltung unserer Lebenspraxis selbst ihren Stellenwert.

Gesellschaftspolitisch betrachtet bedarf es also der stetigen demokratischen Verständigung über die jeweils nächsten Schritte in diesem geschichtlichen Prozess. Und da ihm kein Telos innewohnt, kann, in den Worten Camus; *Jedes geschichtliche Unternehmen (...) 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.* Es bedarf also auch hier immer wieder demokratischer Verständigung. Die sie sozusagen begleitende gesteigerte Form künstlerischer Gestaltung unseres Lebens ist demgegenüber sowohl Ergebnis des schöpferischen Sinnenden Handelns Einzelner, wie auch - im Theater, musizierend etc. - des produktiven Zusammenhandelns Vieler. Dabei mag hier offen bleiben, ob solche ‚begleitende‘ künstlerische Praxis für das politische Zusammenhandeln der Menschen folgenlos ist oder nicht. Angesichts der sich gegenwärtig auftürmenden multiplen Krisenprozesse kann man ja schon mit Gründen bezweifeln, dass ein gesellschaftspolitisches Umgestalten im Wege des Zusammenhandelns Vieler gelingen wird - zumindest wachsen derzeit die Gefahren gewaltiger Katastrophen. In solcher Lage aber gilt immer mehr, dass wir uns als Einzelne immer weniger allein kontemplativ zu unserem Leben verhalten können - ob nun als Wissenschaftler, als Philosophen oder als künstlerisch tätige Menschen. Wir sind unter den Bedingungen anwachsender Instabilitäten dazu herausgefordert, uns immer auch praktisch zusammenhandelnd den Herausforderungen der Zeit zu stellen. Im Ergebnis dieses stark philosophisch argumentierenden Essays heißt das aber auch: Wir werden bei solchem Zusammenhandeln - unbeeindruckt von der Endlichkeit unserer je individuellen Möglichkeiten - auch stetig über die, auf deren

Schultern wir stehen, hinaus denken und uns bewusst sein müssen, dass wiederum Andere über uns selbst weiter hinaus denken werden.

Ich finde an dieser Stelle meiner Überlegungen keinen besseren Schluss als den folgenden, der eine letztlich die tiefe Gemeinsamkeit im Denken von Arendt und Camus sichtbar macht – und bei dem ich dann doch wieder zu den literarischen Zugängen zur Wirklichkeit gelange. In Camus' *Sisyphos* findet sich ein Kapitel über *das Kunstwerk ohne Zukunft*. Es geht darin um Camus' Auffassung vom Kunstwerk. So schreibt er unter anderem, sehr Nietzscheanisch, (über sich) als Literaten, es gehe hier um *ein tiefes Denken (...) in ständigem werden, es passt sich der Erfahrung eines Lebens an und formt sich an ihr aus*. Und wenn dann *etwas Schöpfung abschließ(e), so (sei) es nicht der sieghafte und illusorische Schrei des blinden Künstlers: ‚Ich habe alles gesagt, sondern der Tod des Schöpfers, der seine Erfahrung und das Buch seines Geistes abschließt*. Camus diskutiert hier also auch die *absurdeste Gestalt, die des schöpferischen Menschen* unter dem Aspekt irdischer Endlichkeit und Vergänglichkeit alles schöpferischen menschlichen Handelns. Er spricht in diesem Zusammenhang von der Anstrengung eines *Übermenschlichen Bewusstseins*³⁷ und dem *Willen*³⁸, der *dieses Wunder tut*. Und er schreibt dann weiter:

‚Für nichts‘ arbeiten und schaffen, in Ton formen, zu wissen, dass sein Werk keine Zukunft hat, sein Werk an einem Tag zerstört sehen und wissen, dass das im Grunde keine andere Bedeutung hat als das Bauen für Jahrhunderte – das ist die schwierigste Weisheit, zu der das absurde Denken die Gründe liefert. Diese beiden Aufgaben gleichzeitig nebeneinander durchzuführen. Einerseits leugnen, andererseits steigern, - das ist der Weg, der sich dem absurden Künstler öffnet. Er muss dem Leeren seine Farben geben.

Hanna Arendt, die sich in der Folge ihrer Auseinandersetzung mit Karl Marx und dem Marxismus als Politikwissenschaftlerin verstanden hat, endet ihr Buch *Über die Revolution* mit folgender Passage über den „seltenen ‚Schatz‘ des Politischen“:

³⁷ Der schöpferische Mensch als absurder Künstler kommt hier Nietzsches „Übermensch“ im Zarathustra nahe.

³⁸ Dieser Wille ist nicht der der Schopenhauerschen Philosophie. Camus spricht eine Seite später vom *willensmäßigen Aspekt der Schöpfung* und führt dazu aus: *Ich habe an anderer Stelle deutlich gemacht, dass der menschliche Wille kein anderes Ziel hat, als das Bewusstsein (der Absurdität des Menschen H. M.) wach zu erhalten. Aber das geht nicht ohne Disziplin. Von allen Schulen der Geduld und der Klarheit ist das Schaffen die wirksamste. Es ist zudem das erschütternde Zeugnis für die einzige Würde des Menschen: die unnachgiebige Auflehnung gegen seine conditio, die Ausdauer in einer für unfruchtbar erachteten Anstrengung*. Auch dies ist wieder sehr Nietzscheanisch formuliert: Das künstlerische Schaffen als erschütterndes Zeugnis für die einzige Würde des Menschen, nämlich die Auflehnung gegen seine conditio, besagt allerdings nicht, dass nur die Kunst das Leben rechtfertige, und Camus ist nicht wie Nietzsche jener Schopenhauersche Mensch, der auch noch in seinem *Willen zur Macht* der Schopenhauerschen Sicht auf die *Welt als Wille* unterworfen ist. Daher ist elitäre Grundhaltung Nietzsches Camus auch als Künstler fremd.

„Würden wir diesen Reflexionen über den seltenen ‚Schatz‘ des Politischen, der die triste *épasseur*, die Erdschwere und die seltsame Trauer aller Kreatur, aufzuhellen verspricht, nachgehen, wollten wir mit anderen Worten bestimmen, wo die ‚Erbchaft herkommt, die uns von keinem Testament hinterlassen wurde‘, so würden wir schließlich auf jene berühmten und erschreckenden Worte stoßen, die Sophokles in seine Altersdichtung, den Ödipus auf Kolonos, eingefügt hat. (...) in Karl Reinhardts Übertragung:

Nicht geboren zu sein, übertrifft
Jeden Begriff. Doch wann's erschien,
Ist das zweite weithin dies,
Eilends zu gehen, von wannen es kam.

Denn ebenda verkündet er auch durch den Mund des Theseus, des legendären Gründers und nun Sprechers der athenischen Stadt, woran diese Menschen sich hielten, um von der Trauer des Lebendigen nicht übermannt zu werden und aus der Finsternis der Kreatur in die Helle des Menschlichen zu gelangen. Es war die Polis, der eingezäumte Raum der freien Tat und des lebendigen Wortes, die ‚das Leben aufglänzen machten‘.“

Der literarische Philosoph und philosophische Literat Albert Camus, der im gleichen Zusammenhang die *Revolte* (...) eine *Weltherstellerin* nennt, wendet sich im obigen Zitat der Kunst zu, der *Ersatzwelt*, die der Künstler herstellt. Sein Gestalten im Angesicht seiner Absurdität kennzeichne das Leben und in besonderer Weise auch die Kunst. Aus diesem Grunde ist für ihn *die Forderung der Revolte in der Tat und in Wahrheit teilweise eine ästhetische*. Die von der existenzialistischen Philosophie – von Heidegger über Jaspers bis hin zu philosophischen Anthropologie – geprägte Politikwissenschaftlerin Hannah Arendt hingegen charakterisiert im Blick auf die Menschen der Praxis *den Schatz des Politischen* im Rückgriff auf den Dichter Sophokles. Und sie versäumt es dabei nicht, dessen berühmte existenzielle Kennzeichnung unserer Menschlichkeit zu zitieren. Beide, Camus und Arendt treffen sich mit ihren Schlussfolgerungen, dass es gelte, der Leere unserer Erdschwere mit den Mitteln der Kunst *seine Farben zu geben* und *dieses Leben durch das Wunder der Politik aufglänzen* zu machen. Ich weiß keine anderen Zitate der beiden – und beide finden sich an herausgehobenen Stellen ihrer Werke -, die ihre enge Nähe einprägsamer vor Augen führen könnten. Beiden Schlussfolgerungen wieder näher zu kommen - trotz der sich heute weiter zuspitzenden multiplen Krisenprozesse und zugleich im Widerstand gegen sie - fordert uns Heutige heraus. Es nötigt uns als Einzelne sinnend handelnd zum Weiter-Denken, oder in künstlerischer Praxis zum gestaltenden Ausblick auf den Gehalt der Revolte; und es zwingt uns als Zugehörige zu der Menge der Vielen zu neuen Anstrengungen eines demokratischen Zusammenhandelns.

Literatur:

- Arendt, H. (1955): Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft, Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, München
- (1967): Vita Activa oder vom tätigen Leben, München (dt. Erstausgabe 1961)
 - (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 (dt. Erstausgabe 1963)
 - (1979): Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen, München
 - (1993): Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass, Hgg. Von U. Ludz, München-Zürich
 - (2003): Denktagebuch (Hgg. Von U. Ludz u. I. Nordmann), 2 Bände, München-Zürich (Erstauflage 2002)
- Becker, A. (2013): Diderot und das Experiment des Naturalismus, in: Denis Diderot: Philosophische Schriften, Berlin, S. 205 - 269
- Bloch, E. (1963): Tübinger Einleitung in die Philosophie, Frankfurt am Main
- Blom, P. (2010): Böse Philosophen. Ein Salon in Paris und das vergessene Erbe der Aufklärung, München
- Bourdieu; P. (2005): Die verborgenen Mechanismen der Macht, Hamburg
- Büchner, G. (1965):Lenz, in: Ders.: Werke und Briefe. Dramen, Prosa, Briefe, Dokumente, München, S. 65 – 84
- Camus, A. (1998): Die Pest, Reinbeck bei Hamburg
- (2003):Der Mensch in der Revolte, Reinbeck bei Hamburg (25. Auflage)
 - (2010): Hochzeit in Tipasa, in: Hochzeit des Lichts, Zürich, S. 9-19
 - (2010): Prometheus in der Hölle, in: Hochzeit des Lichts, Zürich, S. 107-112
 - (2011): Der Mythos des Sisyphos, Reinbeck bei Hamburg (13. Auflage in Neuübersetzung)
 - (2010): Hochzeit in Tipasa, in: Hochzeit des Lichts, Zürich, S. 9-19
 - (2010): Prometheus in der Hölle, in: Hochzeit des Lichts, Zürich, S. 107-112
 - (2011):Der Mythos des Sisyphos, Reinbeck bei Hamburg, 13. Auflage in Neuübersetzung
- Crouch, C. (2008): Postdemokratie, Frankfurt am Main
- Das Magazin, Ausgabe 1/2001: Mensch oder Roboter – Wem gehört die Zukunft? Antworten auf Bill Joy
- Decker, K. (2011): Die Septemberfrau, Nachwort zu Eva Strittmatter (1011): Auf einmal war es schon das Leben, Berlin
- De LA Rosa, S. (2014): Hannah Arendt im Spannungsfeld zwischen Säkularisierung und Sakralisierung, in: Leviathan Jg. 42, 2/2014, S. 147-190
- Desnè, R. (1963): Der Gauner und der Philosoph, in: Denis Diderot. Rameaus Neffe. Übersetzt und für die Bühne bearbeitet von Tankred Dorst, Köln-Berlin, S. 65-90
- 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
- Diderot, D. (1963): Rameaus Neffe. Übersetzt und für die Bühne bearbeitet von Tankred Dorst, Köln/Berlin 1963
- Dylan, B. (2004): Lyrics 1962-2001. Sämtliche Songtexte – Deutsch von Gisbert Haefs, Hamburg
- Estermann, A. (2000) Nachwort, in: Koeppen, W. (2000): Auf dem Phantasieroß, Frankfurt am Main, S.671-692
- Grass, J. (1979): Das Treffen in Telgte. Eine Erzählung, Darmstadt/Neuwied
- (2015): Vonne Endlichkeit, Göttingen
- Jens, W. (1986). Herr Cassandra. Ein Schriftsteller'in der Fruchtbarkeit seines Überflusses": Wolfgang Koeppens „Gesammelte Schriften“ in sechs Bänden, in: Die Zeit, 18.07. 1986
- 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, Szenen, Essays, Frankfurt am Main
- (2002): Die Elixiere der Wissenschaft. Seitenblicke in Poesie und Prosa, Frankfurt am Main
- Frampton, S. (2011): Wenn ich mit meiner Katze spiele – woher weiß ich, dass sie nicht mit mir spielt? Montaigne und die Fragen des Lebens, München
- Freeland, C., (2013): Die Superreichen. Aufstieg und Herrschaft einer neuen globalen Geldelite, Frankfurt am Main
- Fukuyama, F. D. (1989): The End of History? In: The National Interest, No. 16, Baltimore
- Greiner, U. (1976): Wolfgang Koeppen oder die Geschichte eines Mißerfolgs, in: ders. (Hg.). Über Wolfgang Koeppen, Frankfurt am Main; S. 9-21
- Grube, A. (2007): Hannah Arendt, Das Böse ist immer extrem, aber niemals radikal, Texte aus Briefen und Werken 2 CDs, Düsseldorf, onomato Hörbücher
- Habermas, J. (1962): (2013b): Bohrungen an der Quelle des objektiven Geistes. Hegelpreis für Michael Tomasello, in: ders. (2013): Im Sog der Technokratie, Berlin, S. 166-173
- Haefs, G. (2004): Vorbemerkung zu: Bob Dylan. Lyrics 1962-2001, Hamburg, S. 7-9
- Heine, H. (1834/1971): Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, in: Heinrich Heine: Beiträge zur deutschen Ideologie, Frankfurt-Berlin-Wien
- Horkheimer, M. ; Adorno. T. W. (1947): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Amsterdam
- Jens, W. (1986). Herr Cassandra. Ein Schriftsteller'in der Fruchtbarkeit seines Überflusses“: Wolfgang Koeppens „Gesammelte Schriften“ in sechs Bänden, in: Die Zeit, 18.07. 1986
- 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
- Koeppen, W. (1990/51): Tauben im Gras, in: ders. Gesammelte Werke Bd. 2, S. 7- 219
- (1990/53): Das Treibhaus, in: ders. gesammelte Werke Bd. 2, S. 221- 390
 - (1990/54): Tod in Rom, in: ders. Gesammelte Werke Bd. 2, S. 391 - 580
 - Angst, in: Erzählende Prosa, in: ders.: Gesammelte Werke; Bd. 3, 233-246
 - (1990): Zola und die Moderne, in: ders: Gesammelte Werke Bd.6, S. 129-139
 - (1990/59) Amerikafahrt, in: Gesammelte Werke Band 4, S. 277-465
 - (1990/61): Umwege zum Ziel. Eine biographische Skizze, in: ders. Gesammelte Werke Bd: 5, S.250-252
 - (1990/62): Rede zur Verleihung des Georg-Büchner-Preises 1962, in: gesammelte Werke Bd. 5, S. 253-261
 - (1990/76): Jugend , in: ders.: Gesammelte Werke Bd. 3. S. 7- 100
 - (1990/78): Ein Anfang ein Ende, in: ders. Gesammelte werke Bd.3, S. 277-295
 - (1990/79): Märchendank, in: Gesammelte werke, Bd. 3, S. 344-348
 - (1990/80): Er schreibt über mich, also bin ich, in: der.: Gesammelte werke Bd. 3, S. 349-353
 - (1990/82): Die Vollendung eines Schicksals. Dankrede für die Verleihung des kulturellen Ehrenpreises 1982 der Stadt München, in: ders. Gesammelte Werke; Bd: 3, S. 357-362
 - (2000): Auf dem Phantasieross. Prosa aus dem Nachlass, hgg. von Alfred Estermann, Frankfurt am Main
 - (2000): Schön gekämmte, friesierte Gedanken, in: Auf dem Phantasieross. Prosa aus dem Nachlass, hgg. von Alfred Estermann, Frankfurt am Main, S. 622-628
- Kohn, J. (2011): Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought, in: Heuer, B.; Heiter, B.; Rosenmüller, S. (Hg.): Arendt Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart und Weimar, S. 44-49
- Kurzweil R. (1999): Homo sapiens. Leben im 21. Jahrhundert. Was bleibt vom Menschen? Köln
- Lesch, H.; Kamphausen, K. (2016): Die Menschheit schafft sich ab, Grünwald
- Lepape, P. (1994): Denis Diderot. Eine Biographie, Frankfurt am Main
- (1984): Leonardo da Vinci. Maler und Forscher in anarchischer Gesellschaft, Berlin

- Lill, M. (2016): The order is rapidly fading. Zur Verleihung des Literaturnobelpreises an Bob Dylan, in: Sozialismus, 12/2016, S. 62-67
- Lindner, C. (1976): Schreiben als Zustand. Ein Gespräch mit Wolfgang Koeppen, in: Greiner, U. (Hg.): Über Wolfgang Koeppen, Frankfurt am Main, S. 257-276
- Ludz, U. (1993): Kommentar der Herausgeberin, in: Arendt, H. (1993): Was ist Politik? , München-Zürich, S. 137-187
- Ludz, U.; Nordmann, I. (2003): Nachwort der Herausgeberinnen, in: Arendt, H. (2003): Denktagebuch, zweiter Band, München Zürich, S.825-862
- Mann, T. (1981). Schopenhauer, in: Hoffmanns, G. (Hg.): Über Arthur Schopenhauer, Zürich, S. 87-132
- Martens, H. (2009): Unter dem Brennglas – im weiten Gedankenflug, www.drhelmutmartens.de
- (2013): Anschlussfähigkeit oder politische Subjektivierung. Zur grundlagentheoretischen Fundierung anwendungsorientierter Arbeitsforschung Eine auch persönliche Bilanz, Münster
 - (2013/16): 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): Beteiligung und Demokratisierung angesichts „Neuer Arbeit“. Digitale Wissensarbeit und die Herausforderung zu ihrer Demokratisierung im Zeichen von Subjektivierung und Prekarisierung, in: Schröder, L.; Urban, H.-J. (Hg.): Gute Arbeit. Ausgabe 2014, Frankfurt am Main, S. 298-308
 - (2014c): Denis Diderot und das vergessene Erbe der Aufklärung. Die radikale Aufklärung als Inspiration und Warnung angesichts der Träume der westlichen Zivilisation, www.drhelmutmartens.de
 - (2015a): „Die Elixiere der Wissenschaft“ – Reflexionen über wissenschaftlichen und sozialen Fortschritt. www.drhelmutmartens.de (Texte zum Download. Essays)
 - (2016a): Refeudalisierung oder Überwindung des Kapitalismus? Am Ende der industriekapitalistischen Wachstumsdynamik - Hamburg
 - (2016b): „Wissensgesellschaft“ oder Epochenbruch? - Herausforderungen für eine neue Politik der Arbeit. Wissensarbeit im Zeitalter einer neuerlichen „digitalen Transformation“ im Zeichen von Industrie und Arbeit 4.0 und das Verhältnis der WissensarbeiterInnen zu den Gewerkschaften, www.drhelmutmartens.de (Texte zum Download, Arbeit und Politik
 - (2016c): Vom Fortschrittsoptimismus der Aufklärung über den Bruch ihrer Emanzipationsversprechen zu einer nüchternen Einschätzung vor uns liegender Möglichkeitsräume, www.drhelmutmartens.de
 - (2016e) Unterwegssein. Reiseberichte zu flüchtigen Hoffnungen, aufsteigenden Alpträumen und neu erinnerten Zukünften, www.drhelmutmartens.de
 - (2016f): „Friedrich Nietzsche: postmoderne Aufgabe der emanzipatorischen Perspektive der Aufklärung - neue Herausforderung zu ihr“, www.drhelmutmartens.de
 - (2017a): In beunruhigender und unheimlicher Zeit -oder: es gilt, uns unsere soziale Raumzeit zu vergegenwärtigen, www.drhelmutmartens.de
 - Martens, H. (2017b): Sturm-Wind-.Zeit, oder das Rettende Geländer der Poesie, www.drhelmutmartens.de
- Martens, H.; Peter, G.; Wolf, F. O. (Hg.) (2001): Zwischen Selbstbestimmung und Selbstausbeutung. Gesellschaftlicher Umbruch und neue Arbeit, Frankfurt/New York
- Mayer, H. (1989): Das unglückliche Bewußtsein. Zur deutschen Literaturgeschichte von Lessing bis Heine, Frankfurt am Main
- (1967): Deutsche Literatur seit Thomas Mann, Reinbeck bei Hamburg
 - (1969): Das Geschehen und das Schweigen, Aspekte der Literatur, Frankfurt am Main
- Marx, K., (1939/1941): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Moskau, Fotomechanischer Nachdruck o. J. Frankfurt/Wien
- Müller, L. (2016): Literaturnobelpreis für Bob Dylan. Warum ein Sänger den Nobelpreis bekommt und wie der Preisträger ausgewählt wird, in: SDZ, 14.10. 2016

- Müller, W. (2016): Besser scheitern. Die Neuausgabe von Wolfgang Koeppens ‚Jugend‘ zeigt, warum er den großen Roman ausschlug. Aus Furcht, er könnte gelingen, SZ 2./3. 07. 2016
- Negt, O.; Kluge, A. (1981): Geschichte und Eigensinn, Frankfurt am Main
- Nietzsche, F. (1977/1874): 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
- Pausch, M (2017): Demokratie als Revolte. Zwischen Alltagsdiktatur und Globalisierung, Baden-Baden
- Plessner, H. (1928): Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin (1975)
- (1981/24): Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus, in: Gesammelte Schriften V, S. 7-133
 - (1981/62): Die Emanzipation der Macht, in: Gesammelte Schriften V, S. 259-282
 - 1981/1931): Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht, in: Gesammelte Schriften V, S. 135-234
 - (1983/37): Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie, in: Gesammelte Schriften VIII, Frankfurt am Main
 - (1983/54): Mit anderen Augen, in: Gesammelte Schriften VIII, Frankfurt am Main, S. 88ff
 - (1985, 1955): Über Elite und Elitenbildung, in: ders: Gesammelte Schriften X. Schriften zur Soziologie und Sozialpsychologie, Frankfurt am Main, S. 138-146
 - (1985/1956): Die Funktion des Sports in der industriellen Gesellschaft, in: ders.: Gesammelte Schriften X. Schriften zur Soziologie und Sozialpsychologie, Frankfurt am Main, S. 147-164
- Prinz, A. (2012): Hannah Arendt oder Die Liebe zur Welt, Berlin
- Rancière, J. (2002): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Frankfurt am Main
- Reich-Ranicki, M.: Deutsche Literatur heute, München
- Retzlaw, K. (1971): Spartacus. Aufstieg und Niedergang. Erinnerungen eines Parteiarbeiters, Frankfurt am Main
- Sauer, D. (2013): Die organisatorische Revolution. Umbrüche in der Arbeitswelt – Ursachen, Auswirkungen und arbeitspolitische Antworten, Hamburg
- Safranski, R. (2000): Friedrich Nietzsche. Eine Biographie seines Denkens, München
- (2015): Zeit. Was sie mit uns macht und was wir aus ihr machen, München
- Schmidt, A. (1971/65): Zum Verhältnis von Geschichte und Natur im dialektischen Materialismus, in: ders: Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx, überarbeitete, ergänzte und mit einem Postscriptum versehene Neuausgabe, Frankfurt 1971
- (1984): Goethes herrlich leuchtende Natur, München-Zürich
- Schirmmayer, F. (2013): Ego – Spiel des Lebens, München
- Scholz, D.; Glawe, H.; Martens, H.; Paust-Lassen, P.; Peter, G.; Reitzig, J.; Wolf, F. O.,(2006) (Hg.): Turnaround. Strategien für eine neue Politik der Arbeit. Herausforderungen an Gewerkschaften und Wissenschaft, Münster, Schumacher, J. (1978/1937): Die Angst vor dem Chaos. Über die falsche Apokalypse des Bürgertums, Frankfurt am Main
- Sczymborska, W. (1996): Der Dichter und die Welt, Rede aus Anlass der Verleihung des Literaturnobelpreises, in: Dies. (1997): Die Gedichte, Frankfurt am Main, S. 7 ff
- Sennett, R. (2014): Zusammenarbeit. Was unsere Gesellschaft zusammenhält, München
- Sontag, S. (1996): „Ich glaube nicht, dass Godot gekommen ist“, Interview in der FR vom 13. Januar 1996
- Strittmatter, E. (2011): Auf einmal war es schon das Leben, Berlin
- Tomasello M. (2009): Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation, Frankfurt a. M. (Neuausgabe 2011)
- Vogl, J. (2010): Das Gespenst des Kapitals, Zürich
- Wallerstein, I. (2004): Absturz oder Sinkflug des Adlers? Der Niedergang der amerikanischen Macht, Hamburg

- Wecker, C. (2007): Die Kunst des Scheiterns. Tausend unmögliche Wege, das Glück zu finden, München
- Winkler, W. (2016a): Die Zeiten, sie ändern sich. Literaturnobelpreis für Bob Dylan, in: SZ, 14.10. 2016
- (2016b): Über alle hinaus. Mehr Dichtung war nie. Bob Dylan fehlt, Patti Smith patzt, aber beide retten in Stockholm die Kunst vor dem Nobelpreis, in SZ 12. 12. 2016
- Winterfeld, U. v. (2006): Naturpatriarchen. Geburt und Dilemma der Naturbeherrschung bei geistigen Vätern der Neuzeit, München
- Wolf, C. (1989): Die Dimension des Autors. Aufsätze, Essays, Gespräche, Reden, Berlin und Weimar
- (1989/1968): Lesen und Schreiben, in: Die Dimension des Autors. Aufsätze, Essays, Gespräche, Reden, Berlin und Weimar, 7-47
 - (1989/1974): Subjektive Authentizität: Gespräch mit Hans Kaufmann, in: Die Dimension des Autors. Aufsätze, Essays, Gespräche, Reden, Berlin und Weimar, S.317-349
 - (1989/1979): Der Schatten eines Traumes. Karoline von Günderode - ein erster Entwurf, in: Die Dimension des Autors. Aufsätze, Essays, Gespräche, Reden, Berlin und Weimar, S. 55-115
 - (1989/79): Nun ja! Das nächste Leben geht aber heute an. Ein Brief über die Bettine, in: Die Dimension des Autors. Aufsätze, Essays, Gespräche, Reden, Berlin und Weimar, S. 116-154
 - (1989/1980): Von Büchner sprechen. in: Die Dimension des Autors. Aufsätze, Essays, Gespräche, Reden, Berlin und Weimar, 155-169
 - (1989/1982): Projektionsraum Romantik. Gespräch mit Frauke Meyer-Gosau, in: Die Dimension des Autors. Aufsätze, Essays, Gespräche, Reden, Berlin und Weimar, S. 422-439
 - (1989/83): Kleists „Penthesilea“, in: Die Dimension des Autors. Aufsätze, Essays, Gespräche, Reden, Berlin und Weimar, S. 204-220
 - (2000a): Cassandra. Erzählung, in Wolf, C. Werke 7, München, S. 225-386
 - (2000b): Frankfurter Poetik-Vorlesungen, in Wolf, C. Werke 7, München, S. 7-223
 - (2010): Stadt der Engel. Oder: The Overcoat of Dr. Freud, Berlin
- Wolf, F. O. (1983b): Schwierigkeiten mit der materialistischen Dialektik, in: ders., Umwege. Politische Theorie in der Krise des Marxismus, Hannover, S. 100-126
- (2002) Radikale Philosophie, Münster
 - (2012): Rückkehr in die Zukunft – Krisen und Alternativen. Beiträge zur radikalen Philosophie, Münster
- Zinn, K. G. (2015): Vom Kapitalismus ohne Wachstum zur Marktwirtschaft ohne Kapitalismus, Hamburg