

Montaigne, Diderot, Arendt und Camus – oder die wiederentdeckte Freude am philosophischen Denken¹

1. Vom „sinnenden Handeln“ in die „Brandungszonen des Daseins“ zurück

Mein in den letzten fünfzehn Jahren aufgelebtes Interesse an der Philosophie verdankt sich sicherlich zu allererst einem Motiv, das mit Selbstvergewisserung umschrieben werden könnte. Daneben spielt sicher auch eine Rolle, dass das Alter, wie Diderot schreibt, eben generell eher Zeit der Reflexion ist. Wichtig ist aber auch die neuerliche Entdeckung der Freude am Denken, das stets außer der Ordnung ist, die gewöhnlichen Tätigkeiten unterbricht und durch sie unterbrochen wird, wie Hannah Arendt (1979/98) schreibt. Und für solches Denken gilt mit ihr (Arendt 2003) weiterhin, dass es stets ‚verallgemeinert. Es presst aus den vielen Einzeldingen – die es Dank der Entsinnlichung handlich zusammenfassen kann – allen Sinn heraus, der in ihnen stecken könnte. Es entsteht mithin im Element des Nicht-Wissbaren, ist als freies Denken die einzige wirklich ‚unbedingte‘ Tätigkeit und Quelle der Freiheit. Oder es gilt wie Arendt ebenfalls in ihrem Denktagebuch (2003, 283f) schreibt: „Freies Denken und Handeln kreieren Sinn. Handeln ist ‚praktisches Denken‘, Denken ist ‚vernehmendes‘ (Vernunft) nämlich, Sinn ‚vernehmendes‘ oder ‚sinnendes Handeln‘“. Bestätigung und zugleich Verstärkung meines Motivs ist so die Erfahrung meines denkenden Ichs, aus dem Zeitstrom der Welt der Erscheinungen gleichsam herauszutreten. Arendt beschreibt diesen Vorgang, anschließend an Kafkas Zeitparabel wenn sie darlegt, dass Kafka uns in seiner Parabel eine Diagonale des Ganges der Gedanken: erkennen lasse. Die Anwesenheit des (denkenden) Menschen im Zeitstrom bleibe

„eingeschlossen von den Kräften der Vergangenheit und der Zukunft, und damit gegen die Leere abgeschirmt; sie bleibt gebunden an und verwurzelt in einer Gegenwart, obwohl sie sich nur im Denkvorgang völlig verwirklicht und nur so lange dauert wie dieser. Sie ist die Ruhe des Jetzt

¹ Den nachfolgenden Text habe ich in seiner ursprünglichen Fassung 2014 auf dieser Homepage eingestellt. Seinerzeit habe ich eine erste Phase intensiver Arbeit zum philosophischen Diskurs der Moderne für mich vorläufig abgeschlossen. Insbesondere Denis Diderot, der für mich als Philosoph, Künstler und Intellektueller wie kaum ein anderer anregend am Beginn unseres demokratischen Projekts der Moderne steht, sowie Hannah Arendt, die sich nach der ‚Nacht des 20. Jahrhunderts ungebrochen in die Tradition der europäischen Aufklärung stellte - gegen ihre Interpretation des Marxschen Werkes an, aber auch in der Überzeugung, dass die alte Form des Philosophierens, welche für die die einer deutschen Traditionslinie ist, nicht länger mehr möglich sei - sind damals für mich wichtig gewesen. Man arbeitet weiter. Denker von dem Philosophen der Spätrenaissance Michel de Montaigne bis hin zu dem Linksnietzscheaner Albert Camus wurden durch (Neu)Lektüre für mich wichtig - und die stetige Auseinandersetzung mit Marx, nicht nur als Wissenschaftler, sondern auch als Philosoph blieb wichtig. Und wie das mit Essays eben so ist. Sie sind Versuche einer Auseinandersetzung mit Gegenständen des persönlichen Interesses – und immer zugleich mit sich selbst. Man setzt sie fort. Man schließt die Arbeit an ihnen also nie ab. Ich habe diesen Essay nun also, um einige Überlegungen erweitert, auf meiner Homepage ausgetauscht.

in der von der Zeit bedrängten, umhergeschleuderten Existenz des Menschen; irgendwie ist sie, um die Metapher abzuwandeln, die Ruhe im Zentrum des Sturms, die zwar etwas völlig anderes ist als der Sturm, aber doch zu ihm gehört. In dieser Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft finden wir unseren Platz, wenn wir denken, das heißt, wenn wir der Vergangenheit und Zukunft so weit entrückt sind, dass wir dazu gut sind, ihren Sinn zu finden, die Stellung des ‚Schiedsrichters‘ einzunehmen, des Richters und Beurteilers der vielfältigen, nie endenden Geschäfte der menschlichen Existenz in der Welt, eine Stellung, die nie zu einer endgültigen Lösung dieser Rätsel verhilft, die aber immer neue Antworten auf die Frage bereit hat, um was es bei alledem wohl gehe“ (Arendt 1979/98, 205).²

Sie führt dann weiter aus, dass für die Philosophen „der Primat der Gegenwart, der flüchtigsten Zeitform in der Welt der Erscheinungen, zu einer fast dogmatischen These der philosophischen Spekulation“ geworden sei. Weiter spricht sie dann von

„metaphysischen ‚Trugschlüssen‘, die aber (...) wichtige Hinweise auf das enthalten, was es mit dieser merkwürdigen außer der Ordnung stehenden Tätigkeit, die da Denken heißt, eigentlich auf sich haben mag“, und sie folgert dann für sich: „Mit anderen Worten, ich bin eindeutig denen beigetreten, die jetzt schon einige Zeit versuchen, die Metaphysik und Philosophie mit allen ihren Kategorien, wie wir sie seit den Anfängen in Griechenland bis auf den heutigen Tag kennen, zu demontieren“ (Arendt 1979/98, 203).

Es geht also - nochmals in anderen, eigenen Worten - darum, dass ich mir bei meinen philosophischen Exkursionen die Freiheit zum Genuss des Denkens nehme, ohne solchen „metaphysischen Trugschlüssen“ zu erliegen. Ich denke dann also philosophisch, und insoweit könnte ich fast auch mit Theodor W. Adorno sagen: „Philosophie ist der Gedanke, der sich nicht abbremsen lässt“. Und auf diesen

² Arendt verknüpft dann an dieser Stelle, aus meiner Sicht sehr überzeugend, den Zusammenhang von (philosophischem) Denken und (alltagspraktischem) Handeln, indem sie nun - parallel zu ihren in ihren nachgelassenen politischen Schriften getroffenen ganz Kantischen Aussagen zum „Wunder der Politik“ als der immer gegebenen Möglichkeit, eine Kette neu zu beginnen (Arendt 1993), zum dem Handeln vorausgehenden Denken schreibt – und zwar im Hinblick auf die Werke großer DenkerInnen, auf die wir zurückblicken und an die wir uns halten können: „Jede neue Generation, jedes neue Menschenwesen muss, indem ihm bewusst wird, dass es zwischen eine unendliche Vergangenheit und eine unendliche Zukunft gestellt ist, den Pfad des Denkens neu entdecken und ihn mühsam bahnen. Und es ist ja gar nicht unmöglich, und ich halte es für wahrscheinlich, dass das merkwürdige Überleben großer Werke, ihre relative Dauerhaftigkeit über Jahrtausende hinweg, dem zu verdanken ist, dass sie auf dem schmalen, kaum erkennbaren Pfad von Nicht-Zeit geboren wurden, den das Denken ihrer Schöpfer zwischen einer unendlichen Vergangenheit und einer unendlichen Zukunft dadurch geschlagen hat, dass es die Vergangenheit und Zukunft als gerichtet, gewissermaßen gezielt auf sie selbst anerkannte – als *ihre* Vorgänger und Nachfolger, *ihre* Vergangenheit und *ihre* Zukunft -, wodurch sie eine Gegenwart für sich selbst schufen, eine Art zeitlose Zeit, in der Menschen zeitlose Werke schaffen können, um mit ihnen ihre eigene Endlichkeit zu transzendieren“ (Arendt 1979/98, 206).

Gedanken lasse ich mich immer wieder ein. Aber Ich versenke mich nicht, gleichsam Platonisch, in die Philosophie und nehme die Welt der Erscheinungen nicht als bloße „Schatten“, oder erachte die Veränderungen der Welt um mich herum, also doch meiner Lebenswelt, als „flüchtige“ Oberflächenphänomene, von denen ich, philosophisch an letzten ontologischen Seins-Fragen orientiert, absehen könnte. Ich sehe also keinesfalls in den abstrakten Ideen das allein wahrhaft Seiende, die Urformen aller Dinge, so wenig wie ich, sozusagen Schopenhauerisch, „eine Verbesserung und Höherführung der Welt“ – und das ist dann für mich die menschliche Lebenswelt – als der Erscheinung eines an sich bösen schuldhaften Prinzips, des Willens, grundsätzlich“ ausschließe (Mann 1938/81, 119). Ganz im Gegenteil geht es mir gerade um deren Gestaltung, weshalb ich – mit Diderot wohl sehend, dass die Passion stets der Vernunft vorangeht – eben nicht von einem allein und immer „dienenden Verhältnis des Intellekts zum Willen“ ausgehe. Es geht also immer wieder – ganz gegen das in der „Dialektik der Aufklärung“, und später der „Negativen Dialektik“ Adornos formulierte Denken, das in bestimmter Weise an Nietzsche anschließt, - darum, sich, so erfrischt, von Neuem, der *vita activa* zuzuwenden. Wenn ich also mit Michel Foucault sagen würde:

„Philosophie ist eine Bewegung, mit deren Hilfe man sich nicht ohne Anstrengung und Zögern, nicht ohne Träume und Illusionen von dem freimacht, was für wahr gilt, und nach anderen Spielregeln sucht“,

dann ginge es auch hier wieder um eben diese Bewegung von der *vita activa* in die *vita contemplativa* – und wieder zurück in „die Brandungszonen des Lebens“, wie Saul Frampton das in seinem Buch über den Philosophen der Spätrenaissance, Michel de Montaigne geschrieben hat. Denn erst über eine solche Bewegung, die mich vom Nachdenken über die philosophische Freiheit des „ich will“ zu Denken und Handeln in Bezug auf die politische Freiheit des „ich kann/wir können“ zurückführt, werden die Sinnfragen zu Wahrheitsfragen, weil dann auch sozialwissenschaftliche Fragen und Antworten als Begründung für Handlungsvorschläge mit ‚ins Spiel‘ kommen. Oder, nochmals mit Hannah Arendt formuliert:

„Die politische Freiheit unterscheidet sich also von der philosophischen Freiheit dadurch, dass sie eindeutig eine Sache des Ich-kann und nicht des Ich-will ist. (...) Mit anderen Worten, die politische Freiheit ist nur möglich in der Sphäre der menschlichen Pluralität und unter der Voraussetzung, dass diese nicht bloß eine Erweiterung des dualen Ich-und-ich zu einem pluralen Wir ist. Das Handeln, in dem stets ein Wir mit der gemeinsamen Veränderung der Welt beschäftigt ist, steht im schärfsten denkbaren Gegensatz zu dem einsamen Geschäft des Denkens, das sich in einem Zwiegespräch des Menschen mit sich selbst vollzieht. Solches Zwiegespräch schließt zwar den Freund des anderen Selbst mit ein, „doch so kommt man nie zum Wir, der wahren Pluralität des Handelns.“ (a. a. O. 426)

Soviel also zu meiner „Motivlage“. Ein Ergebnis der beharrlichen Arbeitsprozesse des vergangenen Jahrzehnts, die daraus gefolgt sind, und die ich hier im Weiteren summarisch reflektiere, ist dann sicherlich, dass ich im Zuge meiner philosophischen

Reflexionen eine Reihe von weiteren Gründen dafür gefunden habe, mich weiter in sie zu vertiefen: Ein gewichtiger Punkt ist, dass ich die Überzeugung gewonnen habe, dass wissenschaftliches Arbeiten, das in unserer sogenannten „Wissensgesellschaft“ sicherlich verbreiteter ist als in jeder anderen zuvor, immer als einen seiner Ausgangspunkte so etwas wie „spontane Philosophien“ hat, von denen sich jeweilige WissenschaftlerInnen leiten lassen. Insofern das in wachsendem Maße bewusst wird, könnte es meine eigenen philosophischen Überlegungen für den Einen oder die Andere dann vielleicht doch interessanter machen. Und eine Rolle mag auch spielen, dass angesichts der multiplen Krisenentwicklungen unserer Zeit Sinnfragen doch in stärkerem Maße aufgeworfen werden, als das zu Zeiten der Fall ist, in denen der Gang der Dinge gesichert zu sein schien und man eher mit einem allgemeinen weiteren ‚Fortschritt‘ rechnen zu können meinte. Wenn man heute aufgrund der Ergebnisse wissenschaftlicher Analysen – etwa zu einer drohenden Klimakatastrophe, aber auch im Hinblick auf einen wie „losgelassen“ sich weiter dynamisch beschleunigenden Prozess wissenschaftlicher-technologischer Innovationen, zu dem Ergebnis kommt dass eine zurückgewonnene gesellschaftliche Kontrolle über diese Entwicklungen zunehmend zu einer existenziellen Frage wird,³ wie könnte man dann philosophisch existenzielle Fragen Fragen ausklammern? Es geht in der Lage, der wir uns heute gegenüber sehen, mehr denn je darum, sich zunächst als gesellschaftliche Einzelne über den Zusammenhang des philosophischen ich will und des politischen ich kann/wir können, immer wieder Klarheit zu verschaffen, um sich dann über das Zusammenhandeln mit anderen immer wieder in gesellschaftliche Entwicklungsprozesse einzumischen. Dies allerdings nicht in der Blochschen Emphase eines „Ich bin, aber ich habe mich nicht. Also werden wir erst“, sondern viel mehr unter Beachtung der *conditio humana* – mit Arendt, aber weiter fundiert durch die existenzialistischen Einsichten der Philosophischen Anthropologie eher im Sinne eines „ich bin und ich habe mich nie, aber wir werden doch!“ (Martens 2013c). Und mit dem von Camus zitierten Pindar wäre hinzuzufügen, dass es gilt, das Mögliche auszuschöpfen – für einen selbst und im Blick auf die immer gestaltungsbedürftige gesellschaftliche Entwicklung.

Im Sinne einer Selbstverständigung über so etwas wie eine Handlungsethik gilt die Herausforderung der philosophischen fundierten Prüfung unserer Möglichkeiten angesichts multipler Krisenentwicklungen mit absehbar dramatischen Ausmaßen heute verstärkt für alle. Eines sollte man dabei aber nicht übersehen: Es ist zwar der „Grundskandal aller Philosophie“, den Menschen als denkendes Wesen entdeckt zu haben, sodann aber dieses Denken als philosophisches als nur einer kleinen Zahl „Ausgewählten“ zugänglich angesehen zu haben (Wolf 2002). Aber man muss sicherlich akzeptieren, dass es die gewaltige Unterschiedlichkeit der Menschen, schon aufgrund ihrer Anlagen, mit sich bringt, dass ein, womöglich gar

³ Wenn im Blick auf die drohende Klimakatastrophe vom möglichen Ende des Anthropozän gesprochen wird, liegt das auf der Hand. Doch auch in Bezug auf die Dynamik technologischer Innovationen in der Sphäre von Arbeit und Wirtschaft hat unlängst Sabine Pfeiffer (2017) den Vergleich zu einer Tsunamiwelle gezogen und davon gesprochen, dass eine Demokratisierung dieser Prozesse zu einer existenziellen Herausforderung werde.

leidenschaftliches Interesse am philosophischen Denken bei weitem nicht bei allen zu entfachen ist. Die Menschen stellen grundlegende Fragen, aber sie ziehen in ihrer Mehrheit dann keine Schlüsse, stellt Camus am Beginn seiner „absurden Betrachtung“ im Sisyphos fest. Wenn Denken die Unterbrechung der gewöhnlichen Tätigkeiten darstellt und wenn diese sich für uns Menschen als Praxis in einem Raum vollzieht, den wir im Sinne Michael Tomasellos (2009) von unserer frühkindlichen Sozialisation an als einen Raum geteilter Intentionalität im Vollzug unserer Handlungen gemeinsam herstellen – und zwar als unsere menschliche Lebenswelt –, dann handelt es sich beim philosophischen Denken vor allem darum, sozusagen auf einer Metaebene über die einen oder anderen Aspekte jener triadischen Beziehung nachzudenken, in der sich „die Intentionalität des menschlichen Bewusstseins *gleichzeitig* auf der sozialen Achse einer reziproken Beziehung zueinander und im gemeinsamen Bezug auf etwas in einer unabhängig existierenden Welt ausdifferenziert“ (Habermas 2013, 172, Hervorhebung im Original). Es geht also um ein Nachdenken über die Bedeutungen, die wir so Menschen und Dingen in dieser gemeinsam hergestellten und zwischen uns geteilten Lebenswelt beimessen. Wir hinterfragen so also die Selbstverständlichkeiten unseres Alltags, nicht zuletzt in der Absicht, an die Stelle alter, gewordener Regelungen vielleicht bessere neue finden, öffentlich vorschlagen und schließlich gesellschaftlich setzen zu können. Wir bemerken bei solchem Nachdenken, wenn wir uns grundlegend darauf einlassen, aber unter anderem auch, dass wir mit der Herstellung dieser Lebenswelt im Vollzug unserer Handlungen beständig eine Leere überbrücken, die uns als Einzelnen erst in dem Augenblick bewusst werden kann, in dem wir denkend und sinnend aus diesen Handlungsvollzügen heraustreten. Und da solche Leere schwer auszuhalten ist – auch für den, der als Philosoph allein im eisigen Hochgebirge des Denkens „das freiwillige Leiden der Wahrhaftigkeit auf sich“ nimmt, wie am Beispiel Friedrich Nietzsches deutlich wird –, ist auch unser Denken sogleich einem starken, vielleicht elementaren Impuls dazu ausgesetzt, wiederum eine Überbrückungsleistung zu vollbringen. Und für Viele gilt nach aller bisherigen Erfahrung, dass sie sich, wenn überhaupt, so nur recht widerwillig darauf einlassen mögen, in solcher Weise nachsinnend über grundlegende Fragen nach ihrem Selbst und dessen Weltbezügen zu reflektieren.

Gleichwohl gilt dann für diejenigen, die, nun mit Diderot formuliert, sich Philosophen nennen und den Anspruch ernst nehmen, das Philosophieren als eine gesellschaftlich nützliche Tätigkeit zu betreiben – und die so, in der Sprache seiner Zeit, zur Klärung der Tugendhaftigkeit menschlichen Handelns beitragen wollen – darum, jene öffentlichen Räume weiterzuentwickeln, in denen sich aus der Lust am Denken und Handeln die Praxis von StaatsbürgerInnen speisen kann. Aus der Perspektive von Frieder O. Wolfs „radikaler Philosophie“ geht es mithin um „Brückendiskurse“ um

„eine ausdrücklich betriebene gesellschaftliche Wahrheitspolitik. Sie hat Aufklärung und Befreiung nicht mehr bloß als einen völlig unproblematischen ‚Selbstlauf‘ – nach dem Wegfall von repressiven

Hemmnissen wie der klerikalen ‚Verdunkelung‘ oder der staatlichen ‚Unterdrückung‘ – zu begreifen, sondern als eine positive Gestaltungsleistung politischer ‚Selbstorganisation‘, die sich nicht in einem beständigen spontanen Prozess einer ewigen Wiederkehr eines gleichen Chaos erschöpft, sondern die Hervorbringung einer wahrheitspolitischen ‚Verfasstheit‘ leistet“ (Wolf 2002, 116).

Und dies kann dann nur eine Verfasstheit sein, die alle tendenziell fundamentalistischen Ansprüche auf Wahrheiten radikal ausschließt. Es geht in radikaldemokratischer Perspektive um Demokratie als Lebensform – ausgehend von so etwas wie einem kategorischen Imperativ, überall und für alle menschenwürdige Verhältnisse dadurch zu schaffen, dass die Menschen, wie Arendt formuliert hat, zu handelnden Wesen werden⁴ - genauer formuliert: sich zu handelnden Wesen machen.

All dies in Rechnung stellend, rechne ich also doch mit dem einen oder anderen Interesse an meinen philosophischen Reflexionen. Wenn auch das denkende Zurücktreten gegenüber der *vita activa* – heute wie zu allen früheren Zeiten - für sehr Viele eine nur schwer zu bewältigende Herausforderung ist –, denn auch in meinem eigenen Fall mussten ja zu der mit dem Alterungsprozess verbundenen Neigung zur Reflexion auch wachsende Spielräume hinzukommen, um dieser Neigung dann auch mit wachsender Leidenschaft, Systematik und Konsequenz Rechnung zu tragen -, so gilt doch: Der von Denis Diderot 1759 an Sophie Volland geschriebene Satz (Blom 2010,140), demzufolge „der Fortschritt der Aufklärung begrenzt (ist)“ und „kaum die Vorstädte“ erreicht, weil „die Leute (...) zu dumm, zu elend, zu gehetzt (sind)“, ist heute sicherlich nicht mehr in der gleichen Weise gültig wie zu Zeiten der frühen europäischen Aufklärung. Denn die ist längst in den großen Städten dieser Welt auch außerhalb Europas angekommen – von Kairo über Istanbul bis nach Rio de Janeiro. Das Bildungsniveau der Menschen war noch nie so hoch wie heute – und es liegt im Widerstreit mit Elend, Dummheit, Gehetzt-Sein, Aberglauben.

Im Kontext dieser Überlegungen setze ich also auf die Nützlichkeit meiner philosophischen Reflexionen. Insoweit die Rubrik „Philosophische Texte“ auf meiner Homepage eine unter vielen ist, ist sie somit ein Angebot. Ich darf hoffen, dass es hier und da auf Interesse stoßen wird, und im Übrigen kann ich nur unterstreichen: mich hat die Philosophie als der Gedanke, der sich nicht abbremsen lässt, gepackt und weitergebracht; aber zugleich fühle ich mich im steten Wechsel zwischen *vita contemplativa* und *vita activa* wie Hannah Arendt jenen verbunden, die „versuchen,

⁴ Radikale Philosophie, – und aus ihrem Blickwinkel heraus auch die natur- und gesellschaftswissenschaftliche Praxis – stehen also nicht im Dienst an einer ‚höheren Wahrheit‘ (bzw. sie vermeintlich verbürgenden Instanz), sondern sie sind immer rückbezogen auf die gesellschaftlichen Kontexte, die sie hervorgebracht haben und in deren Diskursen sie um die Gültigkeit und Anerkennung ihrer Aussagen ringen müssen. Sie sind „Dienst an einer politischen Praxis aller, in welche die allgemeine Wahrheitspolitik als Dimension eingeht“ (Wolf 2002, 116). Sie müssen im „Getümmel dialogischer Begegnungen“ herausgearbeitet werden und sich bewähren.

die Metaphysik und Philosophie mit allen ihren Kategorien, wie wir sie seit den Anfängen in Griechenland bis auf den heutigen Tag kennen, zu demontieren“.

2. Diderot und Arendt: Neubeginn und Ende der philosophischen Tradition

Den Text über „*Denis Diderot* und das vergessene Erbe der Aufklärung“ habe ich Ende März 2014 weitgehend abgeschlossen, die deutschsprachige Sekundärliteratur der neueren Zeit dazu sehr systematisch durchgearbeitet. Bei der Lektüre seiner philosophischen Texte habe ich seinerzeit, sagen wir, einen ersten Durchgang systematischerer Verarbeitung weitgehend vollzogen. Die hier festgehaltenen, nachfolgenden Reflexionen stehen für ein darüber ausgelöstes weiteres Nachdenken - nicht nur über Diderot. Zu seinen ästhetischen Schriften habe ich die Lektüre begonnen und ein erstes „Bild“ gewonnen. Von seinen literarischen Texten habe ich v. a. die Theaterstücke und die Salons noch kaum bzw. nur flüchtig gelesen. Zusammengefasst könnte ich sagen: ich bin durch die bisherige intensive Beschäftigung mit ihm zu weiterer Lektüre motiviert; aber ich denke auch, dass solche weitere Lektüre voraussichtlich nicht mehr zu substanziellen Änderungen meiner Bewertungen führen wird. Meinen hier vorliegenden Text habe ich also, was Diderot und Arendt anbelange 2014 abgeschlossen – so abschließend und zugleich doch vorläufig, wie das immer gilt - und gut fundiert. Der Text hat seinen Platz zunächst auf meiner Homepage gefunden. Drei Jahre später habe ich ihn erneut zur Hand genommen, partiell erweitert und dann redaktionell überarbeitet neu auf meiner Homepage eingestellt.

Zugleich stelle ich fest: je mehr ich zu Diderot gearbeitet habe – im Grunde in einem vierten Anlauf nach (1) der Enzensberger-Lektüre Mitte der 1990er Jahre (Enzensberger 1994), dann (2) der über meinen Sohn veranlassten neuerlichen Beschäftigung mit Diderot so um 2005 herum - mit Lepape (1994), Borek (2000), Desné (1963), Groth (1984) und Schmitt (2003) als den wichtigsten Autoren (3) schließlich der Lektüre des Buches von Philip Blom (2010), verbunden mit erster genauerer Lektüre von Primärliteratur, vor allem einiger der philosophischen Texte sowie der Briefe (Diderot 1961, 63, 67 und 84) und (4) wieder zwei Jahre später in einem wirklich systematischen Arbeitsprozess durch die in deutscher Sprache verfügbare primär- und Sekundärliteratur hindurch -, desto mehr ist Diderot als Kopf der radikalen Französischen Aufklärung für mich zu einem ‚Lieblingsphilosophen‘ geworden. Aber der so dialogisch denkende Michel de Montaigne oder der literarische Philosoph und philosophische Literat Albert Camus sind hinzu gekommen – und man liest und arbeitet ja weiter.

Denis Diderot und Hannah Arendt: es gibt kaum andere, die mich ähnlich intensiv beschäftigt haben. Für Camus, den ich erst relativ spät wirklich für mich (neu) entdeckt habe, könnte das in einigen Jahren vielleicht ähnlich gelten. Doch er beschäftigt mich zunächst einmal in anderen Essays. Doch auch die mir, anders als Arendt oder Camus, wichtigen Denker auf der Linie des Marx’schen Denkens bleiben weiterhin zu nennen, also Karl Marx selbst, Ernst Bloch und Joachim Schumacher, Oskar Negt, Alfred Schmidt und Frieder O. Wolf – und, gewissermaßen seit langem

im Hintergrund „mitlaufend“, die Philosophische Anthropologie, vor allem anhand der Arbeiten Helmuth Plessners. Auch zu so manchen Arbeiten dieser Autoren habe ich Exzerpte erstellt und Reflexionen angestellt, zu einigen auch Biographisches gelesen, aber sie haben mich als Personen nie in vergleichbarer Weise fasziniert. Die beiden erstgenannten heben sich also doch noch ein wenig ab. Das führt zu der Frage nach den Gründen. Vielleicht liegen sie darin, dass die beiden als Denker und Denkerin jeweils am Ende sehr deutlich in ihrer Zeit für sich allein und in ihrem Denken ausgesprochen deutlich in den Kontinuitäten des „Lebens des Geistes“ stehen – also als Intellektuelle in die Auseinandersetzungen ihrer Zeit verwickelt und zugleich doch der „vita contemplativa“ wieder ganz zugehörig sind. Sie sind Philosophen und sie demontieren als Intellektuelle die Metaphysik der Theologie bzw. des klassischen philosophischen Denkens – ganz im Sinne der im voranstehenden Abschnitt angestellten Überlegungen. Und sie glauben nicht – was sich für Diderot, der die alten Griechen und Römer für sich gegen den Aberglauben seiner Zeit gerade neu entdeckt, nicht als Problem stellen kann und was Arendt meines Erachtens zutreffend an Marx kritisiert – dass die Aufhebung der Philosophie praktisch auf die Tagesordnung zu setzen sei, wobei für Arendt am Beginn (Platon) wie am Ende der Tradition der politischen Philosophie (Marx) die „Kategorie existentieller Freiheit (...) fehlt“ (Kohn 2011, 46), für sie die *raison d'être* der Politik.

Freilich ist diese Doppelorientierung als Intellektueller und als Philosoph bei Diderot noch einmal in ganz besonderer Weise und so ziemlich einzigartig ausgestaltet. Er lebt und arbeitet im engsten dialogischen Austausch mit Gleichgesinnten; er organisiert sozusagen intellektuelles „Zusammenhandeln“ gegen die herrschende Ordnung. Und er tut dies mit einer in höchstem Maße beeindruckenden Beharrlichkeit. Er will seine Zeit verstehen und er will dazu beitragen, sie verstehend im Zusammenhandeln mit Anderen zu verändern. Hinzu kommt seine beeindruckende übergreifende Genialität: Er ist nicht nur Philosoph, der zu seiner Zeit auch Theologie studiert hat, er ist auch Schriftsteller und Theatermann, theoretisch fundierter Kenner der bildenden Künste wie der Musik, wissenschaftlich außerordentlich umfassend gebildet und, hier Neuland betretend, auch noch Erforscher und Kenner der handwerklichen Berufe seiner Zeit. Man kann nur zutiefst beeindruckt sein. Denis Diderot ist so für mich - wenn irgendeiner, dann er, und zwar aus seinen Arbeiten auf nahezu allen diesen Feldern heraus, vor allem aber als Wissenschaftler und Philosoph - der Beleg für die ungebrochen hohe Aktualität der europäischen Aufklärung. Und er ist darin zugleich derjenige, der, wie Enzensberger schreibt, in der Tat die Figur des modernen Intellektuellen erfunden und als erster wirklich gelebt hat. Und er ist in all dem ein Heutiger, wie Alexander Becker zu recht betont.

Arendt ist dagegen diejenige Denkerin des 20. Jahrhunderts, die angesichts der „Nacht dieses Jahrhunderts“ und der vermeintlichen „Dialektik der Aufklärung“, mit der Horkheimer/Adorno diese Erfahrung auf den Begriff zu bringen versuchen, als Intellektuelle wie kaum jemand sonst, dem Denken der europäischen Aufklärung - für

sie steht dafür Kant und nicht Diderot - die Treue gehalten und sich zugleich als Intellektuelle in ihrer Zeit eingemischt hat. Allerdings betont sie – wie mir scheint aus einer von ihr nicht wirklich systematisch, oder jedenfalls nicht zum Ende reflektierten feministischen Perspektive heraus -, dass es ihr vor allem darum gehe, zu verstehen. Das Machen sei dann eine typisch männliche Haltung zur Welt, sagt sie im Gaus-Interview. Aber in diesen Zusammenhang gehört wohl auch die Feststellung, dass sie mit ihren radikaldemokratischen Vorstellungen den parteiförmig organisierten, bzw. damit verknüpften Formen des Zusammenhandelns, Intellektueller oder auch politisch praktisch Handelnder, sieht man von ihren Bezügen zum Zionismus in den 1930er und 1940er Jahren einmal ab, eher fern stand. Ob sie später zu sozialen Bewegungen in den USA engeren Kontakt hätte haben können oder sollen, kann und will ich nicht beurteilen. Gemeinsam hat sie mit Diderot jedenfalls das „Denken ohne Geländer“ (Arendt 2013) – und bei beiden finde ich auch, dass sie dann komplementär dazu so etwas wie „das Geländer der Poesie“ nutzen, vielleicht auch benötigen.⁵

Diderot also als Repräsentant eines „vergessenen Erbes“ - und heute zugleich vor dem Hintergrund der auf den Hegelmarxismus reagierenden These Horkheimer/Adornos von der „Dialektik der Aufklärung“ zu interpretieren. Seine Position in seiner Zeit ist dadurch gekennzeichnet, dass er zugleich „Netzwerkknoten“ der radikalen „Philosophenfraktion“ und – mit seinem monistischen Naturalismus und seinem radikal kritischen Philosophie- und Wissenschaftsverständnis – schon für seine engsten Zeitgenossen fast unerträglich „exzentrisch“ ist. Anders als seine mit ihm materialistisch denkenden Zeitgenossen, wie etwa d’Holbach oder Helvetius, insistiert er, gegen den mechanischen Materialismus, auf die Freiheit menschlichen Handelns. Zeitlich vor der deutschen idealistischen Philosophie ist er aber zugleich weit entfernt von jedem Gedanken an ein „selbstherrliches Subjekt“ (Horkheimer/Adorno 1947).⁶ Zugleich unterscheidet er sich von vielen Denkern der Aufklärung, dadurch, dass er ein völlig vernunftbestimmtes Leben weder als möglich noch als wünschenswert ansieht. Die Vernunft steht für ihn immer an zweiter Stelle, schwächer als die Passion. Wichtig ist ferner der monistische Naturalismus der Philosophenfraktion: Denn aus der daraus

⁵ Bei Diderot liegt das auf der Hand. Arendt verweist auf die Bedeutung, die die deutsche Lyrik für sie hat, u.a. im Gaus-Interview - und streut gelegentlich eigene Lyrik in die Aufzeichnungen in ihrem Denktagebuch (Arendt 2003) ein. Vgl. zur Bedeutung von „Versen als Weggefährten“ für sie auch die Beiträge von Marie Luise Knott (2011) zu ihrer Rezeption von Rainer Maria Rilke und Bertolt Brecht.

⁶ Alexander Becker verweist ja völlig zu Recht darauf, dass Diderot in „D’Alemberts Traum“ die Einheit des Ich sehr grundlegend in Frage stellt, und dazu tendiert, sich als denkender Mensch „zum Experimentierfeld der Entfaltung eines Gedankens“ zu machen. (Becker 2013, 256) Auf d’Alemberts Frage, wie wir Schlüsse ziehen antwortet Diderot: „Nicht wir ziehen sie. Sie werden alle von der Natur gezogen“ (Diderot 2013, 90). Der in der Einleitung zitierte Satz Adornos: „Philosophie ist der Gedanke, der sich nicht abbremsen lässt“, wäre mit Diderot demnach dahingehend zu ergänzen, dass es dann in mir denkt, wenn mein Ich den philosophischen Denkvorgang ermöglicht, indem es, mit Arendt formuliert, aus der Zeitlichkeit seiner Existenz zwischen Vergangenheit und Zukunft zurücktritt.

folgenden Sinnlosigkeit der Existenz von homo sapiens lässt sich eine Ethik gewinnen. Dabei können unsere Flucht vor Schmerzen und unsere Suche nach Genuss zum Anfang einer gemeinsamen Geschichte werden, denn sie führen zu der Einsicht, dass kein Mensch eine Insel ist, dass unsere Empathie ebenso stark ist wie unser Überlebenstrieb, dass wir nur durch Solidarität bestehen und sozial zielführende Lebensweisen finden können. Die Anschlussfähigkeit zu Argumenten auf Basis neuester empirischer Forschungsergebnisse verknüpft mit v. a. sprachphilosophisch fundierten theoretischen Annahmen bei Michael Tomasello liegt auf der Hand.

Diderot ist so Repräsentant eines Denkens, das gegen die fast schon Umkehrung des Hoffnungsvollen Aufbruchs, von dem Arendt (1967) im Blick auf die Aufklärung, nun aber vornehmlich im Blick auf die klassische deutsche Philosophie, spricht, auf uns Heutige wichtig bleibt oder wieder wird und das dem Fortschrittsbruch des mit Nietzsche beginnenden postmodernen Denkens und der „Dialektik der Aufklärung“ bei Horkheimer/Adorno heftig widersprechen würde. Diderot ist jegliche geschichtsphilosophische Sinnggebung unserer Lebenswelt fremd, wie sie Hegel mit seinem dialektischen Denken innerhalb seines objektiv idealistischen Systems denkt. Folglich fehlt einem an ihn anschließenden Denken auch jeder Impuls für eine aus der Enttäuschung hierüber lebende „Negative Dialektik“. Ein der schlechten Wirklichkeit widersprechendes Denken, wie es ihm aber eigen ist, ist heute dennoch mit einer ganz eigenen Dialektik der Aufklärung konfrontiert: Es kann nicht länger, wie noch bei Diderot, im ungebrochenen Vertrauen des Philosophen auf die Nachwelt gedacht werden. Geschichte und Gegenwart unserer menschlichen Lebenswelt ziehen sich heute in bis dahin unbekannter Weise zeit-räumlich zusammen, und für unsere Gegenwart gilt, dass eine „universal gewordene Wissenschaft“ erstmals auch die Möglichkeit der gründlichen Zerstörung jeglicher menschlicher Lebenswelt zu einer ganz realen Option gemacht hat. Wir leben in einer Zeit, in der wir selbst das „Ungeheure“ in potenzierte Form möglich gemacht haben, gegen das an Nietzsche, es als unausweichlich gegeben anerkennend, seine dionysische Feier des Lebens setzen will, die er dann immer nur für eine kleine Zahl herausgehobener, „aristokratischer“ Individuen als realisierbar ansah. Und wir sehen uns angesichts eines mittlerweile durchaus drohenden Endes des Anthropozän im Zeichen sich weiter aufbauender multipler Krisenprozesse⁷ mit der Herausforderung konfrontiert, gegen die so immer bedrohlichere Gestalt annehmenden „losgelassenen Verzehrungsprozesse“

„durch die historische Analyse das, was als wahr gilt, in seiner Selbstverständlichkeit aufzubrechen, um den Menschen zu Befreien und ihn zu ermutigen, sich zu einer ‚Denkweise‘ vorzuwagen, die bisher unserer Kultur unbekannt ist“ (Foucault 1974, 408).

⁷ Siehe zu den in diesem Zusammenhang neben den ökonomischen und politischen Krisen besonders herauszuhebenden ökologischen Krisenentwicklungen die Literaturübersicht und meine eigenen Ausführungen bei Martens 2014, 50-71 und vgl. dazu zuletzt Lescher / Kamphausen 2016.

3. Unbedingtheit des Denkens und die Tyrannei der philosophischen Systeme

Mein eigenes philosophisches Denken war lange Zeit stark durch den jungen Marx bestimmt und durch eine bestimmte Richtung des philosophischen Denkens, das an ihn anknüpft. Ernst Bloch und Joachim Schumacher waren mir wichtiger als Georg Lukacz. Aus der „Frankfurter“ Traditionslinie waren Oskar Negt und Alfred Schmidt für mich von Interesse, Jürgen Habermas war das auch, war oftmals aber doch eher Pflichtlektüre. Aus diesen Denkrichtungen heraus war mir schon um die Mitte der 1980er Jahre herum die Hegelsche Dialektik, v. a. im Anschluss an Negt/Kluge (1981) und Frieder O. Wolf (1984), fragwürdig und das „Materialismusproblem“ (Schmidt 1977) einer vertiefenden Reflexion bedürftig. Frieder O. Wolfs „radikale Philosophie“ (2002) schließlich war so etwas wie ein erfrischender undogmatischer Neuansatz zum philosophischen Denken. Nachdem ich mir dann sukzessive die Entwicklung der „klassischen deutschen Philosophie“ von Kant über Fichte zu Hegel - gespiegelt noch einmal über Schiller und in den Fortsetzungen dann über Schopenhauer und Nietzsche bis zu Heidegger – zunächst über Rüdiger Safranski und dann durch die eine oder andere, insgesamt aber doch recht selektive, Lektüre von Primärliteratur zu einigen dieser Autoren – vor allem zu Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche - angeeignet und dann insbesondere um die Denkrichtung der Philosophischen Anthropologie von Helmuth Plessner ergänzt habe, macht die späte systematisch vertiefte Diderot-Lektüre mir vor allem eines deutlich: fast diese ganze deutsche Philosophiegeschichte – Nietzsche ist hier zunächst eine Ausnahme, auch wenn er gegen seine eigene Überzeugung zuletzt wohl doch auf so etwas wie den systemischen Zusammenhang seines Denkens aus gewesen ist - liest sich mehr oder weniger als eine „Kette“ von Versuchen, so etwas wie ein geschlossenes philosophisches System zu entwickeln. Am deutlichsten sieht man das sicherlich bei Hegel – und bei Schopenhauer dann eben mit dem Gegenentwurf, der wiederum auf der Kantischen Erkenntnistheorie aufbaut. Und gegen dieses, in Arends Worten „tyrannische Denken“ in sich schließenden Systemen sind wiederum beide, Diderot wie Arendt kritische Freigeister, die jede Tendenz zu dogmatischen Verfestigungen des Denkens aufbrechen helfen. Und sie treffen sich in diesem Punkt mit dem in wichtigen Punkten ganz anderen philosophischen Denken Nietzsches. Wenn dieser feststellt, dass ein Philosoph sich irre, wenn er meine, „der Wert seiner Philosophie liege im ganzen Bau“; vielmehr werde die Nachwelt ihn „im Stein, mit dem er baute“, und mit dem, von da an, noch oft und besser gebaut“ werde, finden,⁸

⁸ Im ganz offenkundigen Unterschied zu Diderot betreiben die Repräsentanten der Klassischen Deutschen Philosophie, wie auch diejenigen, die sich dann in Deutschland als Philosophen mit deren Erbe auseinandersetzen, ihre Tätigkeit nicht zugleich als die des kritischen Intellektuellen, dessen Tätigkeit im Sinne eines praktisch eingreifenden Denkens darauf gerichtet ist, aktiv politische Veränderungsprozesse anzustoßen. Und vermutlich ist es auch dieser, durch die deutschen Verhältnisse zweifellos begünstigte Umstand, der dazu führt, dann gegenüber einer schlechten Wirklichkeit aus philosophischen „Denkgebäuden“

dann trifft er sich – seinem Anti-Sokratismus zum Trotz - hier mit Diderot und Arendt in einem ihnen gemeinsamen sokratischen Denken.

Ganz anders wurde demgegenüber der Linkshegelianismus über das Marxsche Denken mit den daraus hervorgehenden Marxismen zum Versuch, geschlossenen Weltbilder zu entwerfen – und dies hat viel mit dem Hegelschen Erbe zu tun. Denn Hegel ist von Marx, so scheint es mir, noch nicht gänzlich auf die Füße gestellt. Zwar geht es nun um die wirklichen menschlichen Verhältnisse, also den gesellschaftlich jeweils unterschiedlich geprägten menschlichen Stoffwechsel mit der Natur und um die radikale intellektuelle und politische Kritik dieser Verhältnisse; aber im Hinterkopf spuken noch immer Hegels idealistische Dialektik und die Idee des Menschen herum, wie sie der deutsche Idealismus mit seiner „Lust ein Ich zu sein“ (Safranski 1987) hervorgebracht hat. Die naturalistische Nüchternheit Diderots sucht man daher in der von Marx begründeten Denktradition, insbesondere in den verschiedenen Marxismen in der Regel vergebens. Wer in ihr denkt hat jedenfalls mehr oder weniger mit einer Hegelschen „Ablenkung“ von nüchterner Analyse zu kämpfen. Ich jedenfalls finde in der darüber, induzierten Emphase, sich nun endlich die Aufhebung der Philosophie als praktisch erreichbar gewordenen Ziel auf die Fahne zu schreiben, allzu oft auch eine Bereitschaft dazu, das aus der Hand gegeben, was jedes philosophische Denken eben auch auszeichnet – seine „Unzeitigkeit“ sein Heraustreten aus dem Zeitstrom, in dem die „vita activa“ sich vollzieht.

Ich denke also, dass diese Art Zeitlosigkeit dem philosophischen Denken, das der „vita contemplativa“ zugehört, immer eigen bleiben muss, auch dann, wenn philosophisch Denkende sich immer wieder der „vita activa“ zuwenden und verpflichtet fühlen sollten. Wenn es also gilt, aus der „Liebe zur Welt“ (Arendt) das entscheidende Motiv für philosophisches Nachdenken zu gewinnen, das deshalb nicht selbstgenügsam in sich ruhen kann. Arendt widmet ihr letztes, unabgeschlossen gebliebenes Werk diesem „Leben des Geistes“; für Diderot sind die alten materialistischen Philosophen stetige Partner innerer Dialoge und sein Spätwerk gilt u.a. dem Stoiker Seneca in dessen Zeit – er reflektiert also das Verhältnis des Philosophen zur absoluten Macht, also in einer Art „fernem Spiegel“ die Grundbedingungen auch seines eigenen Handelns als Philosoph in seiner eigenen spätabsolutistischen Welt. Hält man diesen Unterschied und eben nie aufzulösenden Widerspruch zwischen vita activa und vita contemplativa nicht fest, dann läuft man Gefahr sich in der vita activa in der einen oder anderen Form doch immer wieder jenen „Heilsgewißheiten“ zu verschreiben, die für den Hegelmarxismus so sehr kennzeichnend wurden.

Aber man muss diesen Widerspruch eben auch in seiner Lebensführung aushalten. Denn er dürfte nicht wirklich aufhebbar sein, weil die einzelnen Menschen eben so verschieden sind, weil so Viele gewiss unglaublich viel vermögen, aber deshalb bei weitem nicht alle zum philosophischen Denken, nicht einmal zum wissenschaftlichen

heraus Distanz zu halten. Über lange Zeiträume hinweg liegt hier, soweit ich sehe, ein wesentlicher Unterschied des Philosophierens in Deutschland und in Frankreich.

Arbeiten neigen⁹, weil auch dann, wenn es – gegen alle Widerstände einer schlechteren Wirklichkeit und gegen alle daraus begründeten Zweifel - gelingt, eine grundlegend bessere „Ordnung der Dinge“ (Foucault 1974) einzurichten, immer noch Viele es vorziehen werden, die Freiheit ihres Handelns unter je gegebenen Umständen auf ganz spezifische konkrete Ziele zu richten. Sie kümmern sich somit wenig um die allgemeinen und großen Sinnfragen des Lebens, die Camus für „die dringlichste(n) aller Fragen“ gehalten hat. Sie gehören zu der großen Mehrheit, die vielleicht noch „fortgesetzt Fragen stellen und keine Schlüsse ziehen“, wie Camus gleichermaßen feststellt. So neigen sie, daran gemessen, eher dazu, wie Schlafwandler ihr Leben zu leben, statt den tiefer liegenden Fragen nachzuspüren und im Wechselspiel zwischen (philosophischem) Nach-denken und (praktisch-politischem) Handeln an der stetigen Weiterentwicklung einer gesellschaftlichen Wahrheitspolitik aktiv teilzunehmen. Oder, in anderen Worten: „das Leben des Geistes“ ist für die Einzelnen in wohl jeder denkbaren gesellschaftlichen Ordnung in höchst unterschiedlichem Maße von wirklichem Interesse.

Hier, so denke ich, liegt ein Unterschied zu Marx: der träumt einen „Traum der Welt“ – oder präziser der menschlichen Lebenswelt –, in dem deren Entwicklung als die Auseinandersetzung der Menschen mit ihrer ersten und zweiten Natur zumindest in dem Sinne an ein Ende kommen wird, dass mit dem Kommunismus und dem Ende aller Klassenkämpfe ein Ende aller bisherigen Geschichte als das Ende einer „Vorgeschichte der Menschheit“ erreicht sein soll. Arendt argumentiert dagegen, die Menschen der Praxis hätten das Neue immer als verbesserte Auflage des Alten zu begreifen versucht. Das sei typisch für die abendländische Tradition. In ursprünglicher Integrität lebe der Freiheitsbegriff dagegen nur in der politischen Theorie – d. h. der Theorie die dem politischen Handeln dienen soll –

„lediglich in utopischen und grundlosen Versprechen eines endgültigen ‚Reichs der Freiheit‘ fort, das, mindestens in der marxistischen Form, ihn der Tat ‚das Ende aller Dinge‘ bedeuten würde, ein ewiger Friede, in dem alle spezifischen menschlichen Tätigkeiten zum Erliegen kämen“ (Arendt 1979/98, 442).

Die weitere „absolute Bewegung des Werdens“, von der Marx (1939/41) in den „Grundrissen“ spricht, mag dann zwar noch als Verschmelzung von Arbeiten und Herstellen - im Sinne der analytischen Unterscheidungen Arendts - Praxis zur weiteren Vervollkommnung der Lebens- und Genussfähigkeit aller Einzelnen sein, nicht aber Arbeit an der weiteren politischen Entwicklung/Veränderung der „Ordnung der Dinge“. Die in Arendts Begrifflichkeit handelnde Auseinandersetzung um die politische Gestaltung unseres Zusammenlebens, ist aus ihrer Sicht also mit der

⁹ Es sei nochmals daran erinnert: Arendt (2003, 261) konstatiert in ihrem Denktagebuch: *Das Denken entsteht im Element des Nicht-Wissbaren*. (...) Weil sie des gleichen Geistes Kinder sind, sind Wissenschaft und Religion gleich feindlich dem Denken. Denn das Denken ist die originale Tätigkeit des Menschen im Felde des Nicht-Wissbaren.“ Und etwas später heißt es: „Denken, da es nicht wissen kann, ist nicht bedingt durch die Objekte des Wissen-Wollens. Als solches ist es die einzige wirklich ‚unbedingte‘ Tätigkeit und Quelle der Freiheit“ (ebd.).

„freien Assoziation der Produzenten“ sozusagen ein für allemal geregelt. Und der Begriff der freien Assoziation ist, näher betrachtet, jedenfalls eine Art Leerformel, die noch begrifflich weiter zu füllen wäre. Und wenn demgegenüber Helmuth Plessners Kernthese der Philosophischen Anthropologie zutreffend ist – und Diderots monistischer Naturalismus entspricht ihr –, dass der Mensch dadurch definiert ist, dass er nicht abschließend zu bestimmen ist, wenn also stimmt, dass unser Menschenbild deshalb nie abschließend zu formulieren ist, weil wir Menschen unsere Antworten darauf immer erst noch vor uns haben (Plessner 1981/31, Safranski, 1999, 146ff), und wenn ein solches Menschenbild, wohl verstanden, immer nur eines sein kann, das wir gesellschaftlich ausprägen, dann ist das Wort vom Ende der (Vor)Geschichte der Menschheit, oder, wie Marx an anderer Stelle sagt, vom Ende „der ganzen alten Scheiße“ bei aller „materialistischen Akzentuierung von dafür erforderlichen „umgewälzten“ äußeren Bedingungen im Blick auf die „inneren“ Bedingtheiten der *conditio humana* doch nur bestenfalls ein „frommer Wunsch“, oder, wie Horkheimer in seiner Rede aus Anlass des einhundertsten Todestages Schopenhauers formuliert hat:

„Je heller der Gedanke ist, desto mehr treibt er zur Abschaffung des Elends, und doch ist die Versicherung, das sei der letzte Sinn des Daseins, das Ende der Vorgeschichte, der Beginn der Vernunft nichts als eine lebenswerte Illusion“ (Horkheimer 1960/81, 155).

Oder, aus dem Blickwinkel des „tätigen Lebens“ noch einmal radikaler formuliert, also aus dem Blickwinkel Arendts, für die die „Kategorie existentieller Freiheit“ sich nur handelnd in einem Allen zugänglichen Raum der Politik realisieren lässt: die Vorstellung eines solchen von aller Politik freien Endes bisheriger Geschichte ist „einfach grauenhaft“, weil dann die „spezifischen menschlichen Tätigkeiten zum erliegen kämen“. Jedenfalls müsste man schon versuchen, nicht nur eine etwas genauere Vorstellung davon entwickeln, welche Geschichte denn danach neu einsetzen soll, sondern auch, welche veränderte Ausprägung menschlicher Subjektivität ihre Träger sein könnten – und welche andere Ausprägung von Subjektivität ihr vorausgegangen sind. Hier wäre von u.a. Norbert Elias, Michel Foucault und Michael Tomasello empirisch zu lernen, von Helmuth Plessner und Albert Camus und wiederum Michel Foucault – und weiter zurückgehend eben auch von Denis Diderot - philosophisch.

Diderots Traum ist da bescheidener als der von Marx: Eine wirklich herrschaftsfreie Gesellschaft skizziert er zwar – über seine konkreten kritischen Analysen zum Absolutismus, dem aufsteigenden Imperialismus, der Unterdrückung der Frau, der Vorstellung von demokratischen Verhältnissen und einem Patriotismus, der die Bürger aller Staaten der Erde einschließen müsste, hinaus – in einem kurzen Absatz in einem seiner Briefe an Sophie Volland; aber er betont sogleich, dass das, was er darin skizziert, ein „Zustand“, „ein Paradox“ und ein „verteufeltes Ideal“ sei. Er rechnet also mit möglichen Fortschritten, aber nicht mit dem Endzustand dieses Ideals. Und er weiß zugleich: die Wahrscheinlichkeit ist gering, diese Fortschritte wirklich zu erreichen. Aus seinem nüchternen monistisch-naturalistischen Denken

ergibt sich zwingend, dass dieses Fortschreiten keinen Endpunkt kennt oder finden kann. Eine mit dem Fortschritt der Wissenschaften und nach Überwindung im Sinne Hegelscher „Aufhebung“ der bürgerlichen Gesellschaft geradezu gänzlich menschlicher Gestaltungsfreiheit unterworfenen „absolute Bewegung des Werdens“, die sich also von den Bestimmungen ihrer Naturnotwendigkeiten weitgehend befreit, muss seinem Denken, in dem die in ständiger Entwicklung und Veränderung begriffene Natur das Ganze ist, fremd sein. Es kann hier immer nur um bedingte Spielräume besserer, menschlicherer Gestaltung gehen, die durch weitere Entwicklungen auch immer wieder gefährdet sein können und vermutlich auch sein werden.

Aber auch von einer solchen, eher durch ein existenzielles Denken geprägten Haltung aus gilt es, die realen Widersprüche der eigenen Gegenwart klar zu erkennen, auszusprechen und auszuhalten. Gegenüber dem „Elend der Welt“ wie Schopenhauer nur die Möglichkeit des Rückzugs auf ein „besseres „Bewusstsein“ als möglich anzusehen, oder mit Nietzsche das philosophische Leben in der *vita contemplativa* als „das freiwillige Leiden der Wahrhaftigkeit“ im eisig verschneiten Hochgebirge zu verklären und das eigentliche Sein gegenüber dem Werden zu akzentuieren, verbietet sich. Hier wären wir bei der „Metaphysik und Philosophie mit allen ihren Kategorien“, die, in Arendts Worten, zu demontieren wären. Es gilt vielmehr die Fahne der Aufklärung gegen die fortgesetzt herrschende Dummheit in der Welt hochzuhalten, also diese Dummheit unverzagt mit den je zur Verfügung stehenden Mitteln zu bekämpfen, mithin sich wissenschaftliche und philosophische Erkenntnis im Hinblick auf ihre Nützlichkeit für das Leben in der *vita activa* zu bemühen – und es gilt, sich dabei immer des Umstands der begrenzten Vorläufigkeit und Endlichkeit der eigenen Einsichten und Erkenntnisse bewusst zu bleiben. Die existenzialistische Bescheidenheit eines Albert Camus ist so mit dem leidenschaftlichen Feuer seiner Kritik an der Borniertheit jeweils herrschender, das heißt durch Herrschaft geprägter Verhältnisse zu verknüpfen: Das ist die Herausforderung, der man als Intellektueller, als Wissenschaftler und als Philosoph gegenübersteht.

4. Philosophie und Kunst: Diderot als Philosoph, Künstler und Intellektueller

Ich neige, anders als z. B. Oskar Negt in seinem Faust-Buch (Negt 2005), nicht dazu, Albert Camus Satz: „Der Kampf gegen Gipfel vermag ein Menschenherz auszufüllen. Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen“ (Camus 2013), als den Vorschlag eines existenzialistisch denkenden Philosophen, aber eben auch Schriftstellers/Künstlers in ästhetisierender Weise zu verstehen. Ich sehe darin also keinen Versuch, in gewisser Weise doch wieder Schopenhauerisch vor der Herausforderung auszuweichen, die wirkliche Welt zu verändern, selbst wenn Camus Distanz gegenüber jeglicher hegelschen Geschichtsmetaphysik das u. U. näher legen könnte - und für Negt (2006,44) vielleicht nahelegt. Michel Onfray (2015) führt dagegen den auch politisch immer noch aktuellen Künstler-Philosophen und libertär-

anarchistischen Intellektuellen überzeugend vor Augen. Im Übrigen aber sehe ich in der Kunst – in der ich am ehesten von der Poesie ein wenig verstehe, die der Philosophie im alten Griechenland ja in gewisser Weise historisch vorausgeht und nahe ist – ähnlich wie in der Philosophie eine Form von menschlicher Praxis, die durch beides geprägt ist: durch ein zeitweiliges Heraustreten aus der *vita acitva* wie auch durch sie.

Und es stellt sich ja auch für Negt – also auch bei einer um die Emphase des Hegelmarxismus bereinigten neuerlichen Anknüpfung an Marxens „unvollendete Programme“ (Negt/Kluge 1981), oder ähnlich bei Anknüpfung an Arendt - die sich nicht mehr als Philosophin verstehen will, dabei aber durchaus philosophisch denkt und bei aller Berechtigung ihrer im Kern philosophischen Kritik des Hegelmarxismus die weiter treibenden Widersprüche unserer Gesellschaft empirisch-sozialwissenschaftlich nicht hinreichend ausleuchtet – die Frage nach dem Verhältnis zur Kunst. Ich habe da für mich an anderer Stelle formuliert, dass mir neben dem „Denken ohne Geländer“ auch das „Geländer der Poesie“ sehr wichtig ist (Martens 2013/2017). Mit Diderot könnte man danach - an Friedrich Bassenge (1968,LXXXVIIIff) anknüpfend - sagen: (1) die Poesie hat, wie die Kunst überhaupt, eine gesellschaftliche Aufgabe. (2) Sie muss die Menschen denken und fühlen lassen und dadurch Antriebe zum Besseren, zu ihrer moralischen Besserung geben, (3) Es geht in ihr um das Kunstschöne, das der Künstler in solcher Gestaltung der Wirklichkeit erschafft, die deren Gesetzmäßigkeiten klarer zum Ausdruck bringen als die Natur selbst.(4) Hauptgegenstand der Kunst ist dabei der Mensch in seiner natürlichen Schönheit und den typischen Umständen seiner gesellschaftlichen Lage. Man kann das weiter ausdifferenzieren: bei Diderot selbst hinsichtlich der Ausgestaltung eines Sujets in der Dichtung, der Malerei oder der Musik; ferner hinsichtlich der Fassung des Kunstschönen in Friedrich Schillers späterem an Kant anschließendem Verständnis von Schönheit als freiem, Interessenlosen Spiel der Einbildungskraft und damit als „Freiheit in der Erscheinung“; oder hinsichtlich Diderots Bemühungen um eine Revolutionierung des Theaters seiner Zeit durch eine „ernsthafte Gattung“, die sich später als das deutsche Schauspiel durchsetzen wird, und mit dem er nicht über Empfindsamkeit, sondern mit den Mitteln der Beobachtung und bewussten Gestaltung künstlerische Wirkung erreichen will – in gewissem Sinne, wie Bassenge (1968, XXXI) schreibt, schon „unterwegs (...) zum Lehrstück Brechts“.

Dieses Kunstverständnis unterscheidet sich von der Vorstellung, „das (Kunst)Schöne als das mögliche Ende der Schrecken“ anzusehen, wie Heiner Müller, das in seinem Gedicht „Bilder“ formuliert hat, oder gar als „nichts als des Schrecklichen Anfang, den wir noch gerade ertragen“, wie wir es in der ersten von Rainer Maria Rilkes „Duineser Elegien“ lesen können. Solche Formulierungen haben - wenn sie nicht wie bei Rilke aus einem aus einem religiösen Weltverständnis heraus formuliert sind¹⁰ - immer

¹⁰ Rilke geht es hier - gleichsam vor der zeitgenössisch zu ihm sich entwickelnden existenziellen Philosophie, in deren Kontext ich philosophisch denke, und angesichts einer Physik, die gerade das zutiefst Sinnabweisende unseres Kosmos kenntlich zu machen beginnt - um unsere menschliche Existenz, die er im „Ausklingen“ noch religiös möglicher

auch etwas von dem Ausweichen in Schopenhauers besseres Bewusstsein oder Nietzsches einziger Legitimierung der Menschenwelt durch die Kultur – und seien solche Überlegungen auch nur, wie bei Heiner Müller, in tiefster Ernüchterung ausgesprochen - angesichts der blutigen Geschichte des Kommunismus und des Umstands, dass *„die großen Gedichte“* nur noch *„Trümmer“* sind, *„lang geliebt und/Nicht mehr gebraucht jetzt am Weg der vielbrauchenden/endlichen Gattung“*. Solche Momente von Kunst sind allerdings immer auch noch im Brechtschen epischen Theater enthalten, das doch wie keine andere Form des Theaters darauf zielt, den Zuschauer zum mit- und selber Denken zu veranlassen. Kunst, als gesteigerte handwerkliche Arbeit, als freie kreative Tätigkeit des Künstlers wie auch als die aktiv nachvollziehende Auseinandersetzung damit durch den Betrachter/Zuschauer oder Zuhörer, ist also augenscheinlich beides: Eine Möglichkeit des Innehaltens und Zurücktretens, die gerade das Kunstschöne und der Kunstgenuss ermöglichen, und – bereits bei Diderot, und für die von Bert Brecht entwickelte Kunstform gilt das dann in besonderer Weise - zugleich auch immer eine spezifische Möglichkeit, Welterkenntnis zu ermöglichen, dazu anzuregen, sich denkend mit der Welt auseinanderzusetzen; und so zielt sie dann doch darauf. Diejenigen, die sie genießen, zur tiefer gehenden Reflexion und zum darauf gegründeten (Zusammen)Handeln zu befähigen.

Weiterhin gilt: die Sensibilität für das, was in unserer Lebenswelt geschieht, sich aufbaut, zu geschehen droht, ist vermutlich an keinem anderen Ort so ausgeprägt, wie in der Kunst. An dem Diktum von Christa Wolf – formuliert in einer der Vorlesungen zu ihrem Cassandra-Projekt -, dass nichts einen so unverstellten Zugang zur Wirklichkeit ermögliche wie die Kunst, ist etwas dran. Und dass das mit einem besonderen Gespür für „Tiefenströmungen“, für sich erst ganz allmählich und dennoch machtvoll ankündigende Entwicklungen, Umbrüche, Katastrophen zu tun hat, finde ich in ihren späten Arbeiten (Cassandra, Stadt der Engel) gut bestätigt. Jedenfalls gilt auf der anderen Seite, dass die Sozialwissenschaften immer wieder eine äußerst dürftige Prognosefähigkeit unter Beweis gestellt haben.¹¹ Von den sozialen Bewegungen, die aus der Kulturrevolution der 1968er Jahre heraus in den westlichen Staaten entstanden sind, über die Bewegungen in Osteuropa 1989 bis hin zum arabischen Frühling 2011 und den daran anschließenden Bewegungen gilt: die jeweiligen wissenschaftlichen Experten sind von diesen Entwicklungen überrascht worden.¹² Im Zentrum der modernen Wissenschaft steht eben immer wieder die

Welterfahrung noch einmal in der Kunst seiner Sprache als uns umfassende beseelte Wirklichkeit zum Klingen zu bringen sucht – gegen alle wachsende Unwirklichkeit dieses Gedankens an.

¹¹ Was freilich auch darauf verweisen mag, dass sie Arendt zufolge wie alle Wissenschaft und Religion eben auch dem Denken feindlich sind und es ihnen deshalb an menschlicher Vorstellungskraft mangelt.

¹² In Erinnerung zu rufen ist hier auch Pierre Bourdieus Kritik an der spezifischen „Blindheit“ oder „ideologischen Befangenheit des herrschenden Politik- und Wissenschaftsbetriebs, zu dem er lakonisch sagt: „Die Presse und die Politiker, die auf die Presse und ihre

Erklärung dessen, was ist – und die Leistung von Beiträgen zu seiner stetigen Weiterentwicklung im Sinne eines mehr oder weniger schlichten Fortschrittsdenkens - und nicht die Frage nach der Aufhellung von Bedingungen der Möglichkeit des Werdens von etwas Neuem, das es so noch nicht gab.

Unverstellt ist der Zugang über die Kunst u. a. deshalb, weil er diese Sensibilität beinhaltet, dieses Gespür, diese Fähigkeit zu einer „zarten Empirie“, die Johann Wolfgang Goethe auch für die Wissenschaft gefordert hat. Lyrisch hat z. B. Rilke in seinem Gedicht „Vorgefühl“ diese Sensibilität des Künstlers, wie ich finde, besonders prägnant ausgedrückt:

„Ich bin wie eine Fahne von Fernen umgeben./Ich ahne die Winde, die kommen, und muss sie leben, während die Dinge unten sich noch nicht rühren:/die Türen schließen noch sanft, und in den Kaminen ist Stille; die Fenster zittern noch nicht, und der Staub ist noch schwer./Da weiß ich die Stürme schon und bin erregt wie das Meer./Und breite mich aus und falle in mich hinein/und werfe mich ab und bin ganz allein/in dem großen Sturm.“

Worauf es dann freilich ankäme. das wäre, diese Sensibilität am je spezifischen Gegenstand zu erweisen. Die Poesie, der Philosophie ja durchaus verwandt, darf also nicht stehenbleiben in der Betrachtung, Selbstbeobachtung und Gestaltung solcher, oft ja auch erlittener Sensibilität. Und Künstler sollten auch nicht nur sensible Beobachter sein, die also, mit Goethe gesprochen ‚allein Gewissen haben‘ - und als solche Beobachter – Nietzsches Bild vom einsamen Philosophen durchaus ähnlich - dann „ganz allein“ stehen und die elendiglichen Seiten der Wirklichkeit erleiden und künstlerisch gestalten. Sie sollten als Künstler zugleich, je Gegenstandsspezifisch, den state oft he art wissenschaftlicher Gegenstandsanalyse hinreichend kennen, um dann ihren Gegenstand dementsprechend mit den Mitteln ihrer jeweiligen Kunst zu gestalten. Und ihr Gestalten, wenn es wirklich gelingt, wird nicht selbstgenügsam ausgerichtet sein auf Kunstgenuss des Publikums, auf Flucht aus der Welt mittels der Kunst, sondern darauf, auch über den Kunstgenuss und die darüber angeregte Reflexion zur Veränderung der Welt beizutragen. Und das gleiche gilt für den Künstler, dem doch offen steht, im Zusammenhandeln mit Anderen auch die Rolle des Intellektuellen einzunehmen.

Meinungsfragen starren, entdecken die grundlegenden Probleme durch Krisen und immer zu spät. Sie entdecken die Drift der Kontinente, die Tag für Tag, Millimeter für Millimeter sich vorwärtsbewegen, wenn es ein Erdbeben gibt“ (Bourdieu 2005, 132) – und dann im Hinblick auf das Instrument der Umfragen und die „Politologie der Wahlabende“ sagt: „Die Umfragen sind ‚eine Wissenschaft ohne Wissenschaftler‘: Sie sind ein Instrument des Registrierens, das man für objektiv hält, weil es passiv ist, während die Wissenschaft immer damit beginnt, dass sie mit dem gesunden Menschenverstand, mit den Evidenzen etc. bricht.“ (a. a. O. 133).

5. Die Frage nach unserem philosophischen und naturwissenschaftlichen Selbstbild heute

Alexander Becker hat in seinem Text über „Diderot und das Experiment des Naturalismus“ argumentiert, dass es heute die Aufgabe der Philosophie sei,

„das naturwissenschaftliche Weltbild mit dem Selbstbild zusammenzubringen, das wir als Menschen von uns haben, und dabei weder Bereiche auszublenden, in denen die Konfrontation auf eine persönliche Weise unangenehm werden könnte, noch vorausgehend das Selbstbild um Elemente zu verkürzen, die für uns von Wert sind, die aber mit dem je gegenwärtigen Bild von der Natur inkompatibel erscheinen“ (Becker 2013, 269).

Das entspricht der Frage Helmuth Plessners nach unserem Menschenbild, von der er zugleich um die Mitte der 1950er Jahre gemeint hat (Plessner 1985/56), dass die moderne Gesellschaft es nicht mehr wage, sie überhaupt noch ernsthaft zu stellen. In seinen Schriften zur Anthropologie und zur Philosophie der Politik (Plessner 1981) wirft er solche Fragen allerdings – anders als Tomasello – immer wieder fokussiert auf das Verhältnis von „Macht und menschlicher Natur“ (Plessner 1931) auf. Sein Interesse richtet sich wesentlich auf Machtfragen, die es „immer gegeben (hat), solange Menschen in einer Ordnung leben“ (Plessner 1981/62, 261). Über- und Unterordnung nicht Kooperation sind für ihn die grundlegenden Phänomene solcher Ordnungen. Als Philosoph und Sozialwissenschaftler fragt er, was ist und weshalb es so ist. Möglichkeiten der Veränderung werden da weniger erwogen und wenn, dann mit gehöriger Skepsis. Zugleich ist er – in bemerkenswerter Kontinuität seiner Positionen zwischen 1924 und 1962 – in seinem Politikverständnis stark durch den Weberschen Politikbegriff geprägt also auf „Politik als Beruf“ innerhalb einer repräsentativen Demokratie orientiert. Der Blick ist damit zentral auf das Handeln von Eliten – und auf Chancengleichheit durch eine von ihm in den Schriften nach 1945 unterstellte Durchlässigkeit beim Aufstieg in gesellschaftliche Funktionseliten - ausgerichtet. Und wenn er in diesem Zusammenhang von einer „radikalen Demokratie“ spricht (1981/62, 275), dann zielt das auf diese Durchlässigkeit und die nicht mehr traditionell definierten Eliten ab. Arendts Verständnis radikaler Demokratie liegt ihm dagegen fern.

Auch für Diderot ist eben die Frage nach dem Menschen zentral, anders als für Kant, der sie bei seinen großen Kritiken zu den Fragen, was wir wissen können, hoffen dürfen und tun sollen, ausspart. Der belässt es hier bekanntlich bei dem Satz dass der Mensch aus „krummem Holz“ gemacht sei. Sie beschäftigt heute aber Viele, wie zum Beispiel die Verkaufszahlen des eher populärwissenschaftlichen Buchs von Richard David Precht (2007) belegen, der seine LeserInnen unterhaltsam über die inzwischen nur noch schwer überschaubaren Ergebnisse der Verhaltensforschung informiert und dabei eingängig, aber eher schlicht, Rückbezüge zum philosophischen Diskurs von Platon und Aristoteles bis in unsere Gegenwart herstellt. Philosophisch bleibt das also diskussionsbedürftig, was schon allein daraus ersichtlich wird, dass bei ihm kein einziger Hinweis auf die Denkrichtung der Philosophischen

Anthropologie zu finden ist. Im philosophischen Diskurs stößt man dagegen in der jüngsten Vergangenheit auf sehr ernst zu nehmende Beiträge, die auf eine tiefgehende Klärung entsprechender Fragen zielen, wie die Arbeiten von Michael Tomassello (2009) und deren Diskussion in philosophischen Kontexten bei Habermas (2013) belegen.

Frank Schirrmacher (2013) schließlich deutet in seinem letzten Buch mit einem vorangestellten Foucault-Zitat ebenfalls die Zentralität der Frage nach unserem Selbstbild an, um dann in eben diesem Buch kritisch nachzuweisen, dass unsere gegenwärtige ökonomisch durch ein neoliberales Denken geprägte kapitalistische transnationale Hightechgesellschaft sie praktisch dadurch beantwortet, dass sie uns alle nach dem absolut gesetzten Modell des homo oeconomicus nach dem Bild von Egoisten formt. Dass hier von unseren herrschenden Eliten, ihren Think Tanks und Meinungsmachern ein Menschenbild qua Technik und über die Algorithmen der Computersprachen in unseren Alltag eingepägt und so in ihm durchzusetzen gesucht wird, das wissenschaftlich keinerlei Rechtfertigung finden kann, liegt auf der Hand: eben weil es die Abstraktion eines Aspekts und Motivs menschlichen Handelns gegen alle Erkenntnisse vom Menschen als einem gesellschaftlichen Individuum, das in seinem auf geteilter Intentionalität beruhenden Handeln von unterschiedlichsten Leidenschaften und Interessen angetrieben wird, absolut setzt - und so eben jene geldhörige Gesellschaft hervorbringt, die Diderot bereits angesichts des niedergehenden Spätabsolutismus in Gestalt der neuen bürgerlichen Gesellschaft in der Zukunft erstehen sieht. Dies ist ein Szenario, das in der Terminologie von Habermas und dessen Adaption der Luhmannschen Systemtheorie als Imperialismus der Systeme, insbesondere des ökonomischen Systems, gegenüber der Lebenswelt verstanden werden kann. Und es ist eben das Szenario, das Christine Pfeiffer von einer Demokratisierung von Arbeit und Wirtschaft als einer existenziellen Herausforderung unserer Zeit sprechen lässt.

Den großen, hiergegen gerichteten alternativen Entwurf gibt es, nun offenkundig, seit der Implosion des real existierenden Sozialismus nicht mehr, und dieser Realsozialismus ist das ganz sicher auch nie gewesen. Was es aber gibt, sind wissenschaftlich fundierte Einsichten, die der weiter fortschreitenden Ökonomisierung der Gesellschaft entlang eines dem methodischen Individualismus verpflichteten Leitbildes überzeugend widersprechen. Und in deren Licht lassen sich dann die philosophischen Fragen neu aufwerfen, die bereits die Mitglieder der Philosophenfraktion der französischen Aufklärung umtrieben und die im zwanzigsten Jahrhundert für eine philosophische Denkrichtung, nämlich die Philosophische Anthropologie, von herausgehobener Bedeutung waren, für die heute fast ähnlich wie für die im Salon des Baron d'Holbach versammelten Denker gilt, dass sie philosophisch weitgehend der Vergessenheit anheimgefallen sind (vgl. Fischer 2008).

Die von Tomassello aus den von ihm beobachteten Unterschieden zwischen den Intentionsbewegungen und Aufmerksamkeitsfängern bei Primaten und den qualitativ

anders gearteten/eingesetzten *Zeigegesten* und ikonischen Gesten in den vorsprachlichen Entwicklungsphasen von Kleinkindern abgeleiteten starken Thesen zur Wir-Intentionalität, zur nur dem Menschen gegebenen Fähigkeit zum Zusammenhandeln und dem dafür erforderlichen Altruismus – der uns also sozusagen wesensmäßig als Besonderheit eigen ist – bleiben in Bezug auf weiter zu erforschende und vielleicht nie abschließend zu klärenden Fragen zu deren evolutionärer Entwicklung ungemein wichtige Unterscheidungen. Sie sind inzwischen empirisch belegt und deshalb nicht gut bestreitbar. Das Neue ist, dass es nach den methodisch kontrollierten empirischen Untersuchungen Tomasellos Besonderheiten der menschlichen Gattung gibt, die in den Kategorien von *Zusammenhandeln-Kooperation-Altruismus-Wir-Intentionalität* zu beschreiben sind.

Zu beachten ist an dieser Stelle, dass Tomasello, worauf Habermas (2013) völlig zu Recht hinweist, eine Denk- und Argumentationsweise erkennen lässt, die der des an Sokrates geschulten Philosophen Diderot sehr ähnlich ist: (1) Er sucht den Dialog mit dem Leser und regt den zum Denken an. Dabei spielt (2) Leidenschaftlichkeit im Dialog (und mithin in der Kooperation mit ihm!) mit, und Tomasello versucht gerade nicht, das durch wissenschaftliche Scheinobjektivität zu eliminieren. Damit folgt er (3) zugleich als Wissenschaftler einem Selbstverständnis, das schon Diderot eigen war und das uns heute nach Poppers Logik der Forschung eigentlich selbstverständlich ist: Es gilt immer die Vorläufigkeit dessen, was wir als methodisch gesicherte Erkenntnis annehmen können, und der hypothetische Charakter der daraus indirekt gezogenen Schlussfolgerungen ist damit völlig selbstverständlich.

Für mich liegen, ausgehend von Tomasellos Deutungen seiner eigenen Befunde, sowohl der Rückbezug auf den monistischen Naturalismus Diderots wie auch die Auseinandersetzung mit der „Philosophischen Anthropologie“¹³ Plessners auf der Hand. In beiden Fällen geht es um Frage nach einem Menschenbild auf der Höhe der Zeit. Und wenn man dabei das „naturwissenschaftliche Weltbild mit dem Selbstbild“ zusammenbringen will, „das wir als Menschen von uns haben“, (Becker) dann liegt womöglich auch noch ein genauerer Rückblick in die Zeiten der Renaissance nahe – also nach der von Wolf (2016,121) getroffenen Unterscheidung auf die Zeiten der „zweiten Aufklärung“.¹⁴ Ich meine damit die Behandlung der „Fragen des Lebens“, die Michel de Montaigne in seinen Essays so alltagsnah wie bei kaum ein anderer Philosoph erörtert. Zu einer Zeit, da Frankreich durch seine

¹³ Ich schreibe das Attribut Philosophisch mit Großbuchstaben, um wie Joachim Fischer (2008) zu unterstreichen, dass es sich hier um eine eigenständige philosophische Denkrichtung des 20. Jahrhunderts handelt.

¹⁴ Wolf (2016, 121) unterscheidet, anknüpfend an Enno Rudolph und im Blick auf eine „im weitesten Sinne europäische Entwicklung“, eine erste Aufklärung, „welche schon im archaischen Griechenland einsetzt – zu der etwa die grundsätzliche Religionskritik des Xenophanes, aber auch die Ansprüche einer rationalen Erneuerung der menschlichen Gemeinwesen in der (seit Kleisthenes demokratisch verfassten) Polis gehören; eine zweite, deren Anfänge in der italienischen Renaissance liegen, die (...) die intellektuelle Seite des Renaissance-Humanismus gebildet hat und eben eine dritte, wie sie sich in Westeuropa seit dem 17. Jahrhundert entfaltet hat.“

Religionskriege im Inneren tief zerrissen ist, kann Montaigne gleichzeitig konstatieren, dass „Nichts (...) so asozial und so sozial ist, wie der Mensch (...) das eine durch seine Laster, das andere durch seine Natur“ (Frampton 2011) und dass “wir (...), ein jeder von uns, reicher (sind) als wir glauben“. Und er kann dann menschliche Nähe als im Zentrum der Moral stehend begreifen und von konkreten Beispielen ausgehend zu der verallgemeinernden Feststellung führen, so Frampton, dass sich eine Gesellschaft durch Geselligkeit und einen gemeinsamen sozialen Raum zum Besseren entwickle. Es fällt nicht allzu schwer, vom Denken dieses Skeptikers der späten Renaissance ausgehend den Bogen zurück zu Michael Tomasellos empirischen Studien zur Entwicklung menschlicher Sprach- und Kommunikationsfähigkeit und seiner These von unserer „Wir-Intentionalität“ zu schlagen.

Auch Plessner (1928) ist in den „Stufen des Organischen“ – anders als Husserl mit seinem Ur-Ich als Ausgangspunkt - in der Lage, menschliche Individualität im Ergebnis biologischer Evolution mit dem Begriff der exzentrischen Positionalität des Menschen in einer Weise zu verstehen, die gut mit Tomasellos Wir-Intentionalität zusammenpasst: Plessners Weltbezug des Menschen stellt sich ja deshalb her, weil alle Einzelnen sich in ihrer ganz frühen Sozialisation zugleich als Zentrum ihrer Welt und als Peripherie einer mit allen Anderen geteilten Welt begreifen lernen, die sie gemeinsam mit ihnen als gemeinsame Lebenswelt konstituieren. Bei Tomasello ist nun Neues über die nur uns Menschen mögliche Konstituierung dieser gemeinsam geteilten Welt zu lernen. Und bei ihm wie bei Plessner ist die Frage nach einem Zusammenwirken von biologischer und sozialer Evolution bei der Herausbildung der Menschen ein Thema – wobei die „Stufen des Organischen“ schon vom Titel her auf die Perspektive biologischer Evolution verweisen. Und Plessner hat ja sowohl Bezüge zur klassischen deutschen Philosophie wie auch zu den Naturwissenschaften.

Zunächst spricht hier aber einiges für den monistischen Naturalismus Diderots. Wenn z.B. die Autoren des „Potsdamer Manifests“ (Dürr u.a. 2005) gegen die herrschende naturwissenschaftliche Vorstellung einer „mechanistischen, dinglichen (objektivierbaren), zeitlich determinierten ‚Realität‘ zu einem neuen Denken auffordern und für eine Orientierung plädieren, die es „erlaubt, die unbelebte und auch belebte Welt als nur verschiedene – nämlich statisch stabile bzw. offene, statisch instabile, aber dynamisch stabilisierte – Artikulationen eines ‚prä-lebendigen‘ Kosmos aufzufassen“, liegt die Nähe zum Diderotschen Denken auf der Hand. Plessner hat demgegenüber 1928 die These vertreten, dass das eigentlich Geistige nie aus dem körperlichen abzuleiten sei, vielmehr „etwas vollkommen neues hinzu(komme), eine geistige Wesenheit und diese schlägt gewissermaßen wie ein Blitz an dieser Stelle ein.“ (Plessner, 1928,182), und er spricht sich gegen eine Körper-Geist-Einheit „im Sinne des Materialismus oder des psychischen Monismus“ aus. Mir scheint, dass hier ein Denken in der Tradition des deutschen Idealismus sichtbar wird, das aber zu seiner Zeit noch vor dem Problem steht, das vermeintlich „vollkommen Neue“ in seiner Genese noch nicht erkennen zu können. Im Licht der

seitherigen empirischen Forschung ergibt sich jedoch ein anderes Bild: Wir gewinnen ein immer differenzierteres Verständnis der gleitenden, biologisch und sozial höchst voraussetzungsvollen evolutionären Übergänge. Diese Erkenntnisse zeigen, dass Diderots philosophische Spekulationen, wie er sie etwa in „d’Alemberts Traum“ angestellt hat, in vielem zielführende Vorgriffe auf seitherige wissenschaftliche Erkenntnisfortschritte beinhalten und insofern nach wie vor aktuell sind. Eine Erklärung der Menschwerdung von Primaten im Rahmen einer strikt naturalistischen Philosophie, wie sie Diderot bereits hypothetisch denkt, ist aus heutiger Sicht hochaktuell, wie Becker (2013) zutreffend feststellt.

Plessners Philosophische Anthropologie geht jedoch auf der anderen Seite insofern über das philosophische Denken Diderots – und erst Recht den mechanischen Materialismus anderer früherer Philosophen der französischen Aufklärung (d’Holbach, Helvetius) – hinaus, als es die Frage nach der evolutionären Entwicklung des Menschen in Kategorien von Kontinuität und Bruch, Riss und Existenzialität aufwirft und vertiefend verfolgt. Er kann so das Problem der menschlichen Freiheit in einer grundlegend existenzialistischen Weise thematisieren, wie sie bei Diderot vorbereitet und für Arendt, oder auch Camus, später ebenfalls bestimmend ist. Kritisieren mag man dabei, dass Plessner die Freiheitsproblematik eigentlich immer nur für die Angehörigen von Eliten aufwirft. Arendts Forderung, „die Menschen“, und das heißt *alle*, zu handelnden – und davor selbstredend zu denkenden – Wesen zu machen und dazu die Gesellschaft so einzurichten, dass sie im Rahmen ihrer Möglichkeiten daran aktiv teilhaben können, ist für Plessner (1924, 117f, 1962, 278f) eine utopische Vorstellung. Aber die grundlegende Einsicht der Philosophischen Anthropologie bleibt anschlussfähig: Die „exzentrische Positionalität“ des Menschen, die ihn vom in sich ruhenden Tier unterscheidet, konstituiert aus Plessners Sicht so etwas wie eine existenzielle Leere, die die Menschen im Vollzug ihrer Handlungen, der allein sie zu Menschen macht, über die Konstituierung symbolischer Ordnungen usw., also über die spezifisch menschliche Herstellung ihres Weltbezugs, überbrücken müssen. Heute würden wir da unsere geteilte Intentionalität (Tomasello) mit der darüber begründeten spezifisch menschlichen Kommunikations- und Kooperationsfähigkeit hinzurechnen müssen.

Bei all dem gilt dann, in großer Nähe zu Arendts politischem Humanismus, der in einer vergleichbaren existenzialistischen Grundhaltung wurzelt: es ist es nicht nur so, dass wir unser Selbstbild als Menschen immer nur durch unser Zusammenhandeln im Vollzug unserer Handlungen, also als ein gesellschaftliches konstituieren können, sondern ebenso gilt, dass unser Menschenbild dabei nie abschließend zu bestimmen ist; und zwar deshalb, weil wir Menschen unsere Antworten darauf immer erst noch vor uns haben. Camus, der wie Nietzsche das Individuum und nicht unsere gesellschaftlich konstituierte Individualität ins Zentrum seines Denkens rückt, betont folgerichtig die notwendig immer gegebene Unabgeschlossenheit des Denkens, und des Werks, eines schöpferischen Menschen. Erst der Tod schließe für hin „seine

Erfahrung und das Buch seines Geistes ab“.¹⁵ Das aber gilt analog auch für das „Leben des Geistes“, für unsere Gattungsgeschichte, in der wir als Einzelne immer unfertige Individuen, wie Oskar Negt und Alexander Kluge (1981) einmal formuliert haben nur eine Art „Durchflussgelände“ sind. Der Unterschied ist hier allein, dass es nach dem Ende des Anthropozäns keinen Beobachter mehr gäbe, der unsere Erfahrungen und das Buch unseres Geistes noch abschließend würdigen könnte. Welche Antworten wir aber finden, solange wir es gut mit uns meinen und unsere gemeinsame Geschichte weiter fortsetzen, ist nicht mehr nur eine philosophische Frage. Hier geht es vielmehr immer zugleich um soziale und politische Problemstellungen, also darum, welche „Ordnung der Dinge“ wir als konstitutive Bedingungen unseres Zusammenlebens- und –Handelns hervorbringen und weiter ausgestalten. Entsprechende Debatten führen uns also sogleich mitten hinein in den unabgeschlossenen Prozess unserer Zivilisation, in dem das demokratische Projekt der Moderne, das sich heute einer tiefen Krise gegenüber sieht, gerade einmal 240 Jahre alt ist.

¹⁵ Das vollständige Zitat lautet: Ein tiefes Denken ist in ständigem werden, es passt sich der Erfahrung eines Lebens an und formt sich an ihr aus. Ebenso festigt sich die einzige Schöpfung eines Menschen in seinen aufeinanderfolgenden und vielfältigen Gestalten und Werken. Die einen ergänzen die anderen, korrigieren sie oder gleichen ihre Mängel wieder aus und widersprechen ihnen auch. Wenn etwas Schöpfung abschließt. So ist 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.

Ausgewählte Literatur

- Arendt, H. (1967): Vita activa, oder vom tätigen Leben, München
- (1979/98): Vom Leben des Geistes, München-Zürich
 - (1993). Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass, hgg. von U. Ludz, München-Zürich
 - (2003): Denktagebuch (Hg. Von U. Ludz u. I. Nordmann), 2 Bände, Zürich
 - (2013): Denken ohne Geländer. Texte und Briefe, München (6. Auflage)
- Bassenge, F., (1968): Einführung in die Ästhetik Diderots, in: Ders. Hg.: Denis Diderot. Ästhetische Schriften, Frankfurt am Main, S. V-LXXXIX
- Becker, A. (2013): Nachwort - Diderot und das Experiment des Naturalismus, in: Denis Diderot. Philosophische Schriften, Hgg. Und mit einem Nachwort von Alexander Becker, Berlin, S. 205-269 .
- Blom, P. (2010): Böse Philosophen. Ein Salon in Paris und das vergessene Erbe der Aufklärung, München
- Borek, J. (2000): Denis Diderot, Reinbeck bei Hamburg
- Bourdieu, P. (2005): Die verborgenen Mechanismen der Macht, Hamburg
- Camus, A. (1953): Der Mensch in der Revolte, Reinbeck bei Hamburg
- (2011): Der Mythos des Sisyphos, Reinbeck bei Hamburg, 13. Auflage in Neuübersetzung
- 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
- (1963): Rameaus Neffe. Übersetzt und für die Bühne bearbeitet von Tankred Dorst, Köln/Berlin 1963
 - (1967): Ästhetische Schriften, 2 Bände, hgg. Von Friedrich Bassenge, Berlin (DDR) (Nachdruck Berlin West 1984)
 - (1984): „Denis Diderot Briefe 1742-1781“ – ausgewählt und herausgegeben von Hans Hinterhäuser, Ffm 1984
- Dürr, H.-P.; Dahm, D.; Lippe, R. Prinz zur: Potsdamer Manifest 2005. „We have to learn to think in a new way“, Berlin
- Enzensberger; H. M. (1994): Diderots Schatten. Unterhaltungen, Szenen, Essays, Frankfurt am Main
- Fischer, J. (2008): Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts, Freiburg
- Foucault, M. (1974): Die Ordnung der Dinge, Frankfurt am Main
- Frampton, S. (2011): „Wen ich mit meiner Katze spiele – woher weiß ich, dass sie nicht mit mir spielt? Montaigne und die Fragen des Lebens, München
- Groth, R. (1984) Ironie und Moral im Werk Diderots (Theorie und Geschichte der schönen Künste 69, NRFBL), München
- Habermas, J. 2013): Bohrungen an der Quelle des objektiven Geistes. Hegelpreis für Michael Tomasello, in: ders. (2013): Im Sog der Technokratie, Berlin, S. 166-173
- Hahn, B. (2011). Dichtung/Narrativität, in: Heuer, W.; Heiter, B.; Rosenmüller, S. (Hg.): Arendt-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart, Weimar, S.352-356
- Horkheimer, M. ; Adorno. T. W. (1947): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Amsterdam
- Kohn, J. (2011): „Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought“, in: Heuer, W.; Heiter, B.; Rosenmüller, S. (Hg.): Arendt-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart, Weimar, S. 44-49
- Lepape, P. (1994): Denis Diderot. Eine Biographie, Frankfurt am Main
- Martens, H. (2013a): Anschlussfähigkeit oder politische Subjektivierung. Zur grundlagentheoretischen Fundierung anwendungsorientierter Arbeitsforschung Eine auch persönliche Bilanz, Münster

- (2013b): Hannah Arendt und der politische Humanismus, www.drhelmutmartens.de
 - (2013c): Unter dem Brennglas – im weiten Gedankenflug. Essays, Kurzprosa und Lyrik im Epochenbruch, Amazon-E.book
 - (2014a): Subjektivierung und neues zivilisatorisches Modell. Plessner, Elias, Arendt, Rancière und Foucault zusammen- und weiterdenken, Münster
 - (2014b): Denis Diderot und des vergessene Erbe der Aufklärung. Die radikale Aufklärung als Inspiration und Warnung angesichts der Träume der westlichen Zivilisation, www.drhelmutmartens.de
 - (2014c): „Absolute Bewegung des Werdens“ oder losgelassene Verzehrungsprozesse?, www.drhelmutmartens.de
 - (2014d): Am Anfang steht die Handlung – am Ende ein „losgelassener Verzehrungsprozess“? - Die Krise des demokratischen Projekts der Moderne im Licht von Michael Tomasellos Konzept der geteilten Intentionalität, www.drhelmutmartens.de
- Negt, O. (2005): Die Faust Karriere. Vom verzweifelten Intellektuellen zum gescheiterten Unternehmer, Göttingen
- Negt, O.; Kluge, A. (1981): Geschichte und Eigensinn, Frankfurt am Main
- Pfeiffer, S. (2017): „Demokratisierung von Innovation“, Vortrag auf der Tagung „Wirtschaftsdemokratie neu denken“, Rosa-Luxemburg-Stiftung, Berlin 16. bis 18.02. 2017, Foliensatz und eigene Mitschrift
- 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
 - (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
- Precht, R. D. (2007): wer bin ich – und wenn ja wie viele? Eine philosophische Reise, München
- Safranski, R. (1987): Schopenhauer und die wilden Jahre der deutschen Philosophie, Eine Biographie, München-Wien
- (1999) Das Böse oder das Drama der Freiheit, Frankfurt am Main
- Schirrmacher, F. (2013): Ego – Spiel des Lebens, München
- Schmidt, A. (1977): Schopenhauer und der Materialismus, in: ders. Drei Studien über Materialismus, München, Wien, S. 21 - 79
- Schmitt, E. E. (2003): Der Freigeist, Konstanz
- Tomasello M. (2009): Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation, Berlin
- Wolf, F. O. (1983): 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. Aufklärung und Befreiung in der neuen Zeit, Münster