

Hegels Geschichtsmetaphysik, Schopenhauers platonische Metaphysik des Willens, Nietzsches dionysisch-rauschhafte Feier der Welt – Herausforderungen an das Denken der radikalen französischen Aufklärung neu anzuknüpfen

I.

Ich habe im August 2016 einen Aufsatz über Friedrich Nietzsches postmoderne Aufgabe der emanzipatorischen Perspektive der Aufklärung und die neue Herausforderung zu ihr vorläufig abgeschlossen und auf meiner Homepage eingestellt. Nachdem ich mich auf diesen Gegenstand einmal eingelassen hatte, hat er mich, neben anderen Arbeitssträngen, weiterhin intensiv beschäftigt. Ich wollte den Aufsatz in erweiterter Form für ein längeres Manuskript mit philosophischen Texten nutzen und zu diesem Zweck weiter vertiefen. Dazu wurde ich insbesondere durch Michel Onfrays Arbeit über Leben und Philosophie des Linksnietzscheaners Albert Camus (Onfray 2015) stark angeregt – nicht zuletzt deshalb weil mir zunehmend klarer wurde, wie sehr Nietzsches Philosophie für den Existenzialismus und vor allem das Denken dieses existenzialistischen Philosophen und libertären Anarchisten ein höchst bedeutender Anfang gewesen ist. Ich war also, so bemerkte ich über diese Lektüre, mit meiner Auseinandersetzung mit Nietzsche und den Folgen noch keineswegs fertig. Zugleich wurde sie für mich so zu einem Zeitpunkt nochmals wichtiger, zu dem ich einen neuerlichen Einschnitt meiner arbeitswissenschaftlichen und arbeitspolitischen Biographie bewältigen muss.

Es geht mir also im Folgenden - gut sechs Jahre nach dem Ende meiner Erwerbsarbeit und wieder einmal am Abschluss eines weiteren mittelfristigen Arbeitszyklus – zusammen mit der fortgesetzten Auseinandersetzung mit der Philosophie Nietzsches einmal mehr um eine sorgfältige Reflexion und Prüfung meiner Motive als Arbeitswissenschaftler und arbeitspolitisch engagierter Bürger. Aus eigener Erfahrung habe ich nämlich eine Einschätzung Pierre Bourdieus bestätigt gefunden, der 1984 in einem Interview gesagt hat, er sei

„immer wieder von der ein wenig indezenten Naivität erstaunt und bisweilen schockiert, mit der die Spezialisten der Reflexion, die die Intellektuellen doch sind, ihre sozialen Antriebe ignorieren.“ Er könne „nicht umhin, darin einen professionellen Fehler zu sehen“ (Bourdieu 2005, 91).

Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist so nicht zuletzt ein neuerliches Nachdenken über Motive, die mich in meinen Aufbruchsjahren bewegt haben, seither für mich wichtig blieben und die ich wiederholt an anderer Stelle sorgfältig reflektiert habe (zuletzt Martens 2016a). Selbstredend vollzieht sich diese Reflexion vor dem Hintergrund der Erfahrungen des nun gerade abgeschlossenen Arbeitszyklus, der darüber neu gewonnenen theoretischen Einsichten, aber natürlich auch unter dem Eindruck der Krisenentwicklungen, aber zugleich doch auch Chancen der Zeitläufte, die gegenwärtig immer deutlicher den Charakter neuerlicher „finsterer Zeiten“ anzu-

nehmen drohen. Zu diesen Herausforderungen habe ich mich, ausgehend von den Gegenständen zu denen ich mir als Sozialwissenschaftler einige Kompetenz erarbeitet habe, als arbeitspolitisch engagierter Bürger an anderer Stelle geäußert (zuletzt Martens 2016b und 2017a). Hier geht es stattdessen um philosophische Hintergrundüberlegungen.

Zu den Erfahrungen des Arbeitszyklus der Jahre 2011 bis 2016 gehört unter anderem auch, dass es sich bewährt hat, parallel zur laufenden Arbeit an wissenschaftlichen oder auch philosophischen Texten, sozusagen auf einer Art Metaebene, bestimmte Zwischenergebnisse weiter zu reflektieren – sei es im Hinblick auf eine nüchterne Beurteilung des damit aus eigener Sicht erreichten Standes der Auseinandersetzung mit den äußeren Gegenständen meines Interesses, sei es im Hinblick auf die Frage, was eben diese Auseinandersetzung mit mir selbst gemacht hat. Die Intensivierung der Führung eines Tagebuchs ist dafür hilfreich. Auch meine in den letzten Jahren zunehmende Neigung zur Produktion von Essays hat hier ihren tiefer liegenden Grund. Und vor allem im Hinblick auf philosophische Fragen, die mich beschäftigen, sind so wiederholt Texte dieser Art entstanden. Im Folgenden geht es also um eine weitere Selbstvergewisserung hinsichtlich der philosophischen Einsichten, von denen ich mich mittlerweile, zunehmend reflektierter und selbstbewusster, in meinen wissenschaftlichen Arbeiten wie auch meinem politischen Handeln leiten lasse, die ich mir also, vor allem im Verlauf der beiden letzten Jahrzehnte, zunehmend systematisch erarbeitet habe, um in meiner wissenschaftlichen Arbeit nicht unbeachtet „spontanen Philosophien“ zu folgen. In diesem Sinne sind diese Reflexionen auch als Selbstbesinnung, also im Hinblick auf eine fortgesetzte persönliche Bilanz zu verstehen. Sie sollen so auch dazu verhelfen, nächste Arbeitsschritte zu klären und so vielleicht von neuem zu einem weiteren mittelfristigen Arbeitsprogramm zu gelangen. Das wird immer noch politisch bleiben, aber vielleicht doch stärker auf philosophische und literarische Neigungen und Themen fokussiert sein.

II.

Am Beginn meiner arbeitswissenschaftlichen und arbeitspolitischen Biographie ist Georg Friedrich Wilhelm Hegel für mich über Karl Marx „ins Spiel“ gekommen – und zwar in der Weise, dass er gewissermaßen als Gipfelpunkt der „klassischen deutschen Philosophie“ zwar von Marx „auf die Füße gestellt werden“ musste, aber zusammen mit dieser klassischen deutschen Philosophie zu den drei ernst zu nehmen- den, also im Grundsatz in ihrer Bedeutung nicht in Zweifel zu ziehenden Quellen des Marxismus gehörte.¹ Also: Marx als bedeutendster Hegelschüler, bedeutend weil er eben nicht Schüler blieb – als Philosoph indem er seine materialistische Wende vollzogen hat, aber vor allem auch, weil er weil er an den französischen Frühsozialismus

¹ Marx wird mit dieser Verknüpfung von klassischer deutscher Philosophie, französischem Sozialismus und britischer Ökonomie zweifellos zu einem europäischen Denker, zugleich aber auch zu demjenigen, der, wie Hannah Arendt zu recht konstatiert hat, für ein Ende des philosophischen Denkens seit Platon steht (vgl. Kohn 2011,46).

angeknüpft und mit seiner politischen Ökonomie einen frühen sozialwissenschaftlichen Zugriff auf die Gesellschaft entwickelt und methodisch fundiert hat, steht da am Anfang – und eine systematischere Auseinandersetzung mit der Geschichte des philosophischen Denkens ist im gleichen Zuge früh eher an den Rand meines Interesses gerückt.² Erst sehr spät, schon gegen Ende meiner Berufsbiographie, habe ich mich mit Hannah Arendts These auseinandergesetzt, dass mit ihm die bei den Griechen beginnende philosophische Tradition ende – und das war für mich insofern folgenreich, als ich mich nunmehr zwingend dazu herausgefordert sah, aus nun auch ganz persönlichen Gründen auf jene philosophischen Fragen zurückzukommen, die ich spätestens zu Beginn meiner Erwerbstätigkeit weitgehend beiseite geschoben hatte.

Hegel vom Kopf auf die Füße stellen hieß für mich seinerzeit mit Marx, die wirkliche Geschichte der Menschen als Basis zu nehmen, von ihrem wirklichen Lebensprozess auszugehen und im Blick auf diesen Prozess alle Wissenschaft als Geschichte zu verstehen. Aber Marx kam dabei nicht umhin, die Hegelsche Dialektik weiter zu nutzen. Der Realprozess sollte als durch eben die dialektische Bewegungsform bestimmt gelten, die Hegel im Rahmen seines objektiven Idealismus entfaltet hatte. Bei Marx wird so der über sich selbst in seiner Widersprüchlichkeit hinaustreibenden Kapitalismus gedacht und bei Friedrich Engels wird dann auch noch der Prozess der Entwicklung der Natur als dialektisch behauptet.³

Marx hatte bei der Entfaltung seiner wissenschaftlichen wie politischen Praxis ein sehr klares Menschenbild. Philosophisch war dies, ausweislich seiner Auseinandersetzung mit Feuerbach, sicherlich auf der Höhe der Zeit, wissenschaftlich hingegen gab es dazu mit den anthropologischen Arbeiten des Anarchisten Bakunin und über die späteren Darwinschen Grundlegungen hinaus noch nicht allzu viel an empirischer anthropologischer Forschung. Marxens Bild war so das der praktisch tätigen gesellschaftlichen Individuen, und für Engels war die Arbeit entscheidend für „die Menschwerdung des Affen“. Ganz in der Tradition der Vordenker der bürgerlichen Revolutionen setzten beide für die Zukunft auf eine neu aufsteigende produktive Klasse, aus ihrer Sicht der proletarischen, – und konnten so das Ganze der produktiven menschlichen Arbeiten nicht wirklich in den Blick bekommen. Von daher war ihr Denken eines, das „das Feuer der lebendigen Arbeit“ feiert, zugleich aber auch eines, das immer noch sehr stark von der idealistischen klassischen deutschen Philosophie, und deren Entdeckung „der Lust ein Ich zu sein“ (Safranski 1987), geprägt war.

² Und ebenso habe ich, schon im Verlauf meiner Studienjahre, meine damals gerade richtig erwachenden literarischen Interessen und Neigungen zugunsten sozial- und politikwissenschaftlicher Interessen, vor allem aber auch (arbeits)politischen Engagements beiseite geschoben.

³ Alfred Schmidts Studie „Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx“ (Schmidt 1971), im Ausgang der Studentenbewegung sozusagen ein „Klassiker“ geworden, ist dazu wohl noch immer eine der maßgeblichen kritischen Arbeiten.

Marxens Forderung nach einer noch zu entwickelnden materialistischen Dialektik, die von den Mystifizierungen der Hegelschen Dialektik zu befreien wäre, blieb so eine Forderung, der er selbst noch nicht Rechnung getragen hat. Die Hegelsche Dialektik und Geschichtsmetaphysik wurde weiter „mitgeschleppt“ (Martens 2014a). Führt dessen objektiver Idealismus zu einem System, das Religion nunmehr in die Form der Philosophie gebracht hatte, so wirkte in den späteren Marxismen dieses religiöse Motiv als Geschichtsteleologie weiter fort.⁴ Sowohl für so unterschiedliche Köpfe wie den jungen Georg Lukács auf der einen und Ernst Bloch auf der anderen Seite, wie auch für den nach der Oktoberrevolution zur Herrschaftsideologie verkommenden Marxismus-Leninismus gilt, dass wir es hier in diesem Sinne mit hegelmарxistischen Konzepten zu tun haben.

Aber die Anfänge dieses Hegelmарxismus liegen zeitlich weit vor der „Nacht des zwanzigsten Jahrhunderts“ – und spätestens nach der kann man Hegel nicht mehr mit der Emphase der jungen Bloch oder Lukács lesen. Eine Rettung von Hegel als dem „letzten großen Systematiker der Philosophie“ (Horkheimer 1981/60, 157) gegen Schopenhauer ist dann, so Max Horkheimer, nur noch in der Weise möglich, dass man zeigt, dass Hegel „der ästhetischen und philosophischen Kontemplation bei Arthur Schopenhauer keineswegs (...) so fern (ist), wie es ihm (Schopenhauer) selbst geschienen hat“ (a. a. O. 156).⁵ Horkheimer zitiert als Beleg die folgende Formulierung Hegels in Bezug auf den realen Gang der Geschichte:

„Wenn wir dieses Schauspiel der Leidenschaften betrachten und die Folgen ihrer Gewalttätigkeit, des Unverstandes erblicken, der sich nicht nur zu ihnen, sondern selbst auch, und sogar vornehmlich zu dem, was gute Absichten, rechtliche Zwecke sind, gesellt, wenn wir daraus das Übel, das Böse, den Untergang der blühendsten Reiche, die Menschengestalt hervor gebracht hat, sehen; so können wir nur mit Trauer über diese Vergänglichkeit überhaupt erfüllt werden, und indem dieses Untergehen nicht nur ein Werk der Natur, sondern des Willens der Menschen ist, mit einer moralischen Betrübniß, mit einer Empörung des guten Geistes, wenn ein sol-

⁴ Hier ist neben der scharfen Kritik Arendts (vgl. Kohn 2013), ausgearbeitet gut ein Jahrzehnt vor den späteren innermarxistischen Debatten über die Krise des Marxismus, unter anderem auch die linksnietzscheanische Philosophie von Albert Camus von Interesse. Zuletzt hat sie Michel Onfray (2015) in enger Verschränkung mit der, auch politischen Biographie dieses philosophischen Literaten und literarischen Philosophen, dicht und überzeugend präsentiert.

⁵ Die Hegelsche Dialektik blieb mit dessen Widerspruchstheorie dann immer noch eine als unstrittig angesehene Grundlage für jene auszuarbeitende soziologische Konflikttheorie (Pöhler 1976, Martens 2016b, 156f), die eigentlich zu meinem Arbeitsprogramm der 1970er Jahre gehörte, in meinen damaligen Projektgruppen allerdings nie wirklich bearbeitet worden ist (Martens 1994 und 2016a). Aber sie ist nicht mehr mit dem Hegelschen Systemdenken verknüpft. So verweisen eben die „Widerspruchsfelder“ des Phänomenologen Willi Pöhler nicht länger auf eine Systemlogik oder gar Geschichtsmetaphysik im Hintergrund. Phänomenologie und Marxismus können da nur zusammenkommen, wenn dem Marxismus jeglicher Rest von Geschichtsmetaphysik ausgetrieben ist.

cher in uns ist, über solches Schauspiel enden“ (Horkheimer 1981/60,156f).

Ich weiß nicht, wo Horkheimer dieses Zitat hergenommen hat, das mit der agnostisch-schauenden Haltung fast aller Philosophie fast schon, gleichsam vorgreifend, die Schopenhauersche Willensmetaphysik zu verknüpfen scheint – auch wenn Hegel in diesem Zitat die Kategorie des Willens sicherlich in etwas anderer Weise, jedenfalls aber nicht in der begrifflich scharfen Fassung Schopenhauers, verwendet. Horkheimers Schlussfolgerung zu dem Hegelzitat lautet:

„Die Nuance, um die Schopenhauer in der Auflösung des falschen Trostes weiter geht als Hegel, liegt in der Weigerung, die Konsistenz des die Welt umspannenden Systems und damit die Entwicklung der Menschheit bis zu dem Zustand, auf dem solche philosophische Einsicht möglich wird, als Grund dafür anzuerkennen, das Sein zu vergotten. Auch das gesellschaftliche Ganze, die Institutionen, in denen der Geist zu sich selber kommt, wie in der Kunst und Philosophie, müssen zugrunde gehen. Der absolute Geist haftet am objektiven und subjektiven Geist der Völker, und sie erleiden das Schicksal der Vergänglichkeit“ (ebd.)

„Die geniale Gewalt“, so heißt es dann weiter, mit der Hegel die Positivität des Absoluten gerettet habe, „indem er die Qual und den Tod in es hineinnahm“, scheitere an dem Umstand, „dass die Einsicht trotz allem ans lebendige Subjekt gebunden ist und mit ihm untergeht“ (ebd.).

Das ist wohl im Kern richtig gesehen. Allerdings hätte ich doch einen nicht unwichtigen Einwand Schopenhauer betreffend. Bei ihm sehe ich nicht nur die Weigerung, „die Konsistenz eines die Welt umspannenden Systems (...) als Grund dafür anzuerkennen, das Sein zu vergotten“, sondern zugleich auch eine Haltung, die zum einen das Hervorbringen der menschlichen Lebenswelt eben durch menschliches Denken und Handeln, das man auch unter dem Blickwinkel einer systemisch werdenden Prozessstruktur betrachten könnte, nur sehr gering zu schätzen weiß, und die dann zum anderen statt auf das Werden auf das Sein blickt und dies unter dem Primat des Willens begreift - nun verstanden als unausweichliches, naturgegebenes Schicksal. Damit ist dieser Wille nun eine der menschlichen Vorstellungskraft entgegengesetzte und der menschlichen Erkenntnis und Gestaltung grundsätzlich entzogene Naturgewalt.⁶ Völlig zu Recht spricht Ludwig Marcuse in Bezug auf Schopen-

⁶ Denis Diderot argumentiert hier anders als Immanuel Kant mit seiner Vernunftphilosophie auf die Schopenhauer hier kritisch zielt – Arendt (1979,424) spricht von einer „Befreiung des Bedürfnisses der Vernunft“, auf die eine „Orgie des spekulativen Denkens folgte“, zunächst auf Seiten der idealistischen Philosophie und zu ihrer eigenen Lebenszeit dann am anderen Ende des Spektrums „am anderen Ende des Spektrums“, wo nunmehr „Materialisten (...) das Spiel der Spekulation mit Hilfe von Rechenanlagen, Kybernetik und Automatisierung“ spielten (ebd.). Denn ähnlich wie später Schopenhauer ist auch Denis Diderot davon ausgegangen, dass sich die menschliche „Natur durch starke und blinde Leidenschaften ausdrücke. Sie seien die eigentlichen Antriebskräfte des Daseins. Sie könnten mittels Vernunft vielleicht gelenkt werden, so wie Segel ein Schiff durch unwiderstehliche Winde und Strömungen eines Ozeans steuern, aber die Vernunft stehe immer an zweiter Stelle, sei schwächer als die Passion“ (Blom 2010, 15). Die Grundüberlegung ist also bei Diderot äh-

hauer (1981/55, 139) von einer „statische(n), prä-Darwinistische(n), prä-Freudsche(n) prä-existenzialistischen, von einer absoluten (und geschichtslosen) die Wahrheit ver-gewaltigenden „Anthropologie“. ⁷ Und all dies wiederum ist ein Denken, an das dann Nietzsche mit seiner dionysischen Feier des Lebens direkt anknüpft - vorbehalten immer nur einer kleinen elitären Minderheit, die dieses Getriebe der Welt zu durch-schauen und zu ertragen vermag. Und „es war“, so nochmals Marcuse (a. a. O. 142), „Schopenhauer, der seiner (Nietzsches H. M.) Lebenslust eine Intensität gab, die Epikur nicht geahnt hat.“ Hier also liegt eine entscheidende Gemeinsamkeit von Schopenhauer und Nietzsche, bzw. der Punkt, in dem Nietzsche dann immer ganz ein „Schopenhauerscher Mensch“ bleiben wird – auch und gerade dort, wo er sein Konzept des „Übermenschen“ zu denken beginnt. Michel Onfray hat das meines Er-achtens treffend auf den Punkt gebracht:

„Wenn wir also die Legende von Nietzsche als Vordenker der Nazis oder Vorläufer des Nationalsozialismus hinter uns lassen und in aller Ruhe *Also sprach Zarathustra* lesen, entdecken wir das wahre Wesen des Übermen-schen: Der Wille zur Macht ist Gesetz, er bestimmt das Leben in allem, was lebt und leben will, er ist das ganze Universum und wir können ihm nicht entkommen, er kehrt immer wieder. Wir sind der Wille zur Macht, wir kehren immer wieder, wir erleben stets aufs Neue und in derselben Form, was wir seit jeher erleben. Gegen diesen ewigen Kreislauf sind wir macht-los. Weisheit bedeutet, das zu wollen, was uns will und was wir nicht ver-meiden können. Der oberste Wille des Willens zur Macht ist der *amor fati*, die Liebe zum eigenen Schicksal. Sie führt zum wahren Glück und zur au-thentischen Glückseligkeit. Nietzsches Weisheit bestand darin, zu allem, was ist, Ja zu sagen, denn alles, was war wird wieder genau so sein und niemand kann daran etwas ändern“ (Onfray 2015, 207).

Die „ewige Wiederkehr“ ist, so Onfray, also nicht nur als ein Gedankenexperiment zu verstehen. Dessen „experimentell-pragmatischer Aspekt“, so Safransky (2000,238), „imaginiert das Universum als ein in sich geschlossenes Ganzes, durchherrscht von unerbittlicher Notwendigkeit“ (a. a. O. 242) - und es versteht das Einverleiben sol-chen Bewusstseins als die Möglichkeit bei aller Anerkenntnis „der Gewalt der Triebe im Erkennen“ (a. a. O. 248) das „Erkennen-wollen“ wie das „Irren-wollen“ (a. a. O. 247) als unausweichliche Lebensbedingungen zu begreifen und das Erkennen als Lust zu erleben (a. a. O. 250). Es ist, so wieder Onfray, für Nietzsche vielmehr all dies im tiefsten Ernst als Grundlage des Konzepts des „Übermenschen“. Die gänzlich

lich wie bei Schopenhauer und später Nietzsche, aber die Konsequenzen sind gänzlich an-dere.

⁷ An anderer Stelle des gleichen Essays schreibt Marcuse, der wiederholt die „innig-mystischen Untertöne“ von Schopenhauers Philosophie betont: „Die Historie des Individu-ums und des Menschengeschlechts ist (bei Schopenhauer H. M.) eine sinnlose Serie von Spektakeln. Eine Geschichtsphilosophie gibt es nicht; die Psychologie ist statisch, voranaly-tisch, Das Individuum ist nicht sein Werdegang sondern die Aufdeckung eines vorgegebenen Seins in der Zeit. Das klingt heute vorsintflutlich – wie ein Selbstporträt. Hegel sah in seiner Philosophie das Ende des Weges zu ihm hin. Schopenhauer sah in seiner Philosophie zeit-lose Wahrheit eines zeitlosen Denkens; zufällig hätten vor ihm Buddha, Eckhart, Platon und Kant dasselbe begriffen – wenn auch nicht in solcher Vollendung“ (a. a. O. 135).

apolitische Haltung von Nietzsche, wie schon von Schopenhauer, hat hier ihren Grund. Und der Linksnietzscheaner Camus, dessen philosophisches Denken des „Absurden“ unserer menschlichen Existenz bei dem Schopenhauerschen Menschen Nietzsche beginnt, kann sich hiervon nur absetzen, weil er – seiner Herkunft und Kindheit treu bleibend, wie Onfray zutreffend feststellt - eben nicht bereit ist zu allem, was ist, Ja zu sagen. Sein in einer Nietzscheanischen Lebenslust wurzelndes „Dennoch“ wird vielmehr zum philosophischen wie auch politischen Aufruf zur Revolte (Camus 2003).

Zunächst aber zurück zu Hegel und dem Hegelmarxismus, von dem Horkheimer in seinem Schopenhauer-Vortrag sagt:

„Je heller der Gedanke ist, desto mehr treibt er zur Abschaffung des Elends, und doch ist die Versicherung, das sei der letzter Sinn des Daseins, das Ende der Vorgeschichte, der Beginn der Vernunft nichts als eine liebenswerte Illusion“ (a. a. O. 155).

Horkheimers Denken zielt hier sogleich wieder auf die „Dialektik der Aufklärung“ bzw. kehrt zu seinen eigenen philosophischen Anfängen zurück, für die Schopenhauer eben prägend gewesen ist. Enttäuscht von der Geschichtsteleologie des Hegelmarxismus nach der Nacht des zwanzigsten Jahrhunderts bewegt es sich, an Schopenhauer angelehnt, doch sehr in der Nähe von Theodor W. Adornos „negativer Dialektik“. Das war für mich, den späten 68er eine scharf zu kritisierende Position.⁸ Erst mit dem Ende der „wilden 70er Jahre“ und mit den Debatten um das „Elend der Theorie“ (Thompson 1980), den Marxismus als „unfertiges Programm“ (Negt/Kluge 1981) und die „Krise des Marxismus“ (Wolf 1983a) kam für mich – insbesondere über die Lektüre der Bücher von Oskar Negt und Alexander Kluge sowie von Frieder O. Wolf - ein wirklich kritischer Blick auf die idealistische Dialektik Hegels ins Spiel. Dies allerdings zu einem Zeitpunkt, zu dem die Auseinandersetzung mit philosophischen Grundlagen meiner eigenen sozialwissenschaftlichen Arbeit - vor dem Hintergrund der Zwänge der damals von mir betriebenen, stark anwendungsorientierten Drittmittelforschung - zunehmend in den Hintergrund trat.

Erst gegen Ende meiner Erwerbsbiographie - als ich mir die Zeit nahm, mich von neuem systematischer auf philosophische Fragen zu werfen – habe ich diese Überlegungen dann wieder systematischer vertieft. Hannah Arendts Kritik des Hegelmarxismus und seiner Geschichtsmetaphysik war mir allerdings spätestens seit Beginn der ersten Dekade des neuen Jahrhunderts äußerst präsent. Ebenso hatte ich mich, angeregt von Rüdiger Safranskis Buch über „Schopenhauer und die wilden Jahre der deutschen Philosophie“ (Safranskis 1987), schon zehn Jahre früher ein wenig mit der Schopenhauerschen Hegelkritik beschäftigt. Eine intensivere Auseinandersetzung mit Schopenhauers Philosophie – und an ihn anschließend dann auch mit der von Friedrich Nietzsche - erfolgte aber erst einige Jahre nach dem Ende meiner Erwerbs-

⁸ Gut in Erinnerung ist mir eine diesbezügliche Diskussion, gemeinsam mit zwei Kommilitonen, aus Anlass der Zwischenprüfung für mein Literaturstudium bei Hans Mayer. Für den solche negative Dialektik schlicht inakzeptabel gewesen ist.

tätigkeit. Allerdings war ich zu Beginn der letzten, nun schon nachberuflichen, Phase intensiver Auseinandersetzung mit philosophischen Problemstellungen schon überrascht, als ich bei der anregenden Lektüre von Wolfs „Rückkehr in die Zukunft“ (2012) die Forderung nach der Ausarbeitung einer materialistischen Dialektik entdeckt habe; denn für mich war mittlerweile die Auseinandersetzung mit den „Bewegungsgesetzen“ der Hegelschen Logik eigentlich längst kein Gegenstand größeren Interesses mehr. Wolf selbst war dafür mit einem frühen Aufsatz über „Schwierigkeiten mit der materialistischen Dialektik“ ein wichtiger Anlass gewesen. Ich hatte mir seine Hegelkritik zu Eigen gemacht,⁹ nach der eben – mit Marx – sich die

„gedankliche Reproduktion des inneren Zusammenhangs der gesellschaftlichen Wirklichkeit (...) in bestimmtem Sinne auf Erfahrung“ gründet und „der Prozess der bestimmten Negation (...) damit erst eigentlich als Prozess der Kritik begriffen und nicht mehr als unterstellte Selbstbewegung des Gegenstandes“ verstanden werden konnte (Wolf 1983b, 103f).

Dem korrespondierten Überlegungen, die ich drei Jahre zuvor bei Oskar Negt und Alexander Kluge gefunden hatte. Sie schreiben in ihrer beeindruckenden Untersuchung über „Geschichte und Eigensinn“:

„Alle dialektischen Verhältnisse (in der empirischen Wirklichkeit H. M.) sind äußerst vielpolig, unterliegen Verzerrungen und dialektischen *Bewegungen*, aber zeigen wenig Tendenz, auf ihren Begriff zu kommen oder gar in den diametralen Pol umzuschlagen. 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“ (Negt/Kluge 1981, 710f).

Die Methode ist dann aber auch, wenn man den ersten Teil des Zitats ernst nimmt – was Negt Kluge ausweislich ihrer gesamten Untersuchung tun – eine Art gedanklicher Vereinfachung immer sehr viel komplizierterer vielpoliger Bewegungen innerhalb real sich herausbildender Prozessstrukturen, die weder idealistisch-dialektisch noch nach dem späteren systemtheoretischen Gedankenmodell der Autopoiesis angemessen verstanden werden können. Die Untersuchung von Negt/Kluge schien mir dagegen der Vorgehensweise zu entsprechen, von der Wolf 1984 im Sinne einer materialistischen Dialektik gefordert hatte, dass sie die gesellschaftlichen Reproduktionsprozes-

⁹ Wolf hat damals argumentiert, dass Hegels idealistische Dialektik „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“ (Wolf 1983b, 101). Und er hat dann an anderer Stelle zu Hegel geschrieben: „Der Herr Professor Hegel war nicht immer der Herr Professor, der sich staatstragenden Anforderungen ‚seines‘ Königs nicht zu entziehen vermochte. Aber eben dieser ist der Reife Hegel, der Hegel in seiner Wahrheit, um eine Redensart von ihm zu borgen. Er geht uns hier an: ist es ihm doch gelungen, ein Verfahren zu entwickeln und zu praktizieren, mit dem es ihm nicht nur möglich war, die Denker der bürgerlichen Revolution ebensowohl zu beerben, wie ihnen die staatsgefährdende Spitze zu brechen, sondern sich auch noch augenzwinkernd des Wohlwollens künftiger, kritischer Generationen zu versichern“ (Wolf 1983c, 55).

se „in der Art der subversiven Kontrolle“, also von unten aus der Perspektive der beherrschten Klassen als der unmittelbaren Träger dieses Reproduktionsprozesses ermöglichen sollte. Hier kam statt der „gigantischen Mystifikation“ Hegels, gegen die Marx nicht anders als Schopenhauer zu Felde gezogen ist (Schmidt 1977, 74), das methodische Denken des Marx der Einleitung zu den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“ zur Geltung (Marx 1939/41, 1-31). Und damit ergaben sich all die Schwierigkeiten angemessener „konkreter Analyse der konkreten Situation, voll von Wirklichkeit und mit klaren und wichtigen Konsequenzen für die Praxis“ (Wolf 1984a 7), um die sich Negt/Kluge (1981) in ihrer weit ausgreifenden Untersuchung bemüht haben und denen sich Wolf (1983a) - damals journalistisch und praktisch politisch eng in die aktuellen Konflikte der Zeit verwickelt - nur über seine „Umwege (...) in den Marxismus in seiner Krise“ (ebd.) auf dem Weg zu einer politischen Theorie auf der Höhe der Zeit annähern konnte.

Meine eigenen intensiveren philosophischen Arbeiten in den Jahren nach dem Ende meiner Erwerbstätigkeit – zu Denis Diderot, zu Max Horkheimer und Alfred Schmidt, zu Michel Foucault, zu Helmuth Plessner und vertiefend erneut zu Hannah Arendt¹⁰ sowie die eher punktuelle Lektüre zu Arthur Schopenhauer selbst bzw. über ihn und, etwas ausführlicher zu und über Friedrich Nietzsche – bestärkten mich dann darin, dass ich auf Hegel nicht noch einmal zurückkommen müsste – wobei ich, immer noch ohne nähere Beschäftigung mit ihm, schon mit Wolf (vgl. Fußnote 9) meine, dass man, z. B. anknüpfend an Blochs „Subjekt-Objekt“, wohl zwischen dem „Feuer“ des jungen Hegel und dem späteren preußischen Staatsphilosophen unterscheiden muss.

Seither ist es mir mit der Kritik des Hegelmarxismus zunehmend ernster geworden – sicher auch, weil ich bei Kollegen, mit denen ich langjährig sehr intensiv zusammengearbeitet habe, in einer mich z.T. irritierenden Weise ein beharrliches Festhalten am jungen Hegel beobachten konnte – und das ohne einen ausgeprägten Bezug auf zum Beispiel Ernst Blochs, an den jungen Hegel anschließende Betonung des unabgeschlossenen, im stetigen weiteren Werden begriffenen Prozesses unserer Menschwerdung und trotz eines engen Bezugs zu der gegenüber Bloch dezidiert kritischen Position, die Helmuth Plessner im Zuge der Ausarbeitung seiner Philosophischen Anthropologie eingenommen hat (vgl. Martens 2016c, 13-20). Dabei mag für mich auch eine gewisse Rolle gespielt haben, dass ich bei einem Kollegen, mit dem ich lange sehr eng und produktiv zusammengearbeitet habe, zu beobachten meinte, dass der große Respekt vor systemischem Denken – von Hegel bis hin zur Luhmannschen Systemtheorie – allzu sehr zu der Vorstellung eines uns immer nur sehr begrenzt möglichen Eingreifens in die losgelassenen, längst systemisch gewordenen Prozesse geführt hat. Und dabei bereitete es augenscheinlich auch große Schwierigkeiten, zwischen einem sich dialektisch aufbauenden und auf wachsende Emanzipationspotenziale zielenden Entwicklungsmodell – wie in Hegels Dialektik von Herr und Knecht überzeugend vor Augen geführt und dann von ihm auf gesellschaftliche Mak-

¹⁰ Siehe hierzu auf meiner Homepage u. a. die Aufsätze zu Diderot, Arendt oder Nietzsche.

roprozesse übertragen – und einem nach dem Bild der Autopoiesis ablaufenden Evolutionsprozess in aller Schärfe zu unterscheiden. Aber Hegels Vernunftphilosophie ist letztlich Theologie in philosophischer Gestalt. Sie spricht von „der substantiellen Bestimmung, vom absoluten Endzweck der Weltgeschichte; sie läuft letzten Endes auf den absoluten Geist, auf das philosophische System hinaus, die bloße Einsicht in das Ganze. Und Luhmanns Systemtheorie macht unsere soziale Evolution - ganz anders und dann doch wieder ähnlich - zu nichts anderem als einer einfachen Verlängerung der biologischen Evolution, wie diese einer inneren Entwicklungslogik unterworfen.¹¹ Und man wird schon fragen dürfen, ob seine Autopoiesis, trotz einiger im Verlauf der sozialen Evolution hinzukommender Momente, von Schopenhauers Gesetz des Willens oder Nietzsches Willen zur Macht so sehr weit entfernt ist. Jedenfalls gilt auch für diese Systemtheorie „eine fast Hegelsche Gleichgültigkeit gegen den Menschen in Fleisch und Blut“ (Marcuse 1981/55, 139), die beide für eine auf menschliches Handeln zielende empirische Forschung nur sehr begrenzt handhabbar macht. Sie mag helfen so etwas wie immanente Prozessstrukturen oder „Autologiken“ besser kenntlich zu machen, aber sie hilft nur wenig bei der Frage, ob und wie ein eingreifendes, auf Veränderungen zielendes Handeln möglich ist, ja sie verneint letztlich in Bezug auf die Sphäre der Politik ganz radikal Sinn und Angemessenheit solchen eingreifenden Handelns.¹² Dafür verbleibt auch noch in der Systemtheorie, und zwar in Gestalt einer neuen „gläubigen Zuversicht“ (Safranski 1999,330), ein Rest von jenem „ruchlosen Optimismus“, den Schopenhauer Hegel vorgeworfen hat – und zugleich eine mangelnde Bereitschaft sich auf die Absurdität unserer menschlichen Existenz wirklich einzulassen. Denn das müsste heißen, ein Leben zwischen der Verführung zur kontemplativ resignativ oder amoralisch dionysisch werdenden Abwendung vom weiteren Prozess eines heillosen Werdens und den Impulsen zur Revolte dagegen zu (er)finden, das immerhin auf die Bemühungen um eine Verbesserung ihres aktuellen „Zustandes“, also des weiter fortschreitenden „Elends der

¹¹ Vgl. zu meiner Luhmannkritik ausführlich Martens 2013, 165-181)

¹² Luhmanns Feststellung, es sei „ebenso billig wie unverantwortlich, Ideale aufzustellen, denen die Verhältnisse nicht genügen, und dann Klage zu führen über die immer noch nicht eingelösten Versprechen der bürgerlichen Revolution“ (Luhmann 1987, 132) mag dem Leser auf den ersten Blick betont nüchtern und realistisch erscheinen. Wenn Luhmann dann aber konstatiert, dass es um die Einlösung dieser Versprechen „in der Tat schlimm aus(sehe). Und zwar so schlimm, dass die Wahrscheinlichkeit groß ist, das alles was man dagegen tut, die Verhältnisse nur noch verschlimmert“ (ebd.), und als einzige wirkliche Leistung der Demokratie die Temporalisierung von Macht betont, bleibt deren dauerhafte Legitimierung letztlich eben doch an das Versprechen auf gerecht organisierte Sicherung und wo möglich stetige Verbesserung der Lebensbedingungen derjenigen gebunden, die der sozialen Bürgerschaft in den demokratischen Gesellschaften teilhaftig sind. Die tiefe Krise dieser sozialen Bürgerschaft (Balibar 2008) in Gesellschaften, die angesichts der „Metamorphosen der sozialen Frage“ in die Gefahr geraten „ihr Morgen“ zu verlieren (Castel 2000), wirft deshalb mittlerweile ganz praktisch die Frage auf, wie unter den Bedingungen der Temporalisierung und konstitutionell verfassten Teilung und Begrenzung von Macht/Gewalt eben doch die Zukunftsversprechen des demokratischen Projekts der Moderne progressiv fortschreitend realisiert werden können.

Welt“ hinauslaufen müsste und für das, mit Diderot, gilt, dass die Religion dort endet, wo die Philosophie anfängt.

III.

In den letzten Wochen habe ich die Arbeit an einem Buchmanuskript (Martens 2017a) beendet - noch einmal einem sehr politischen Buch, das zugleich einigermaßen grundlegend auch philosophisch fundiert ist, wie das erste seiner drei Hauptkapitel klar belegt -, und danach habe ich es an verschiedene Verlage verschickt. Es handelt von unserer „beunruhigenden und unheimlichen Zeit“, davon, dass wir die Reichtümer, welche eine lange Vergangenheit auf dieser Erde angehäuft hat, in kürzester Zeit verbrauchen, und die Zukunft unserer Kinder und Enkel mit den Abfallprodukten dieses Verbrauchs belasten. Es geht also um den „Angriff der Gegenwart auf die übrige Zeit“ (Kluge, zitiert nach Safranski 2015, 128)¹³. Ich habe in diesem Buch einige Mühe darauf verwandt, darauf aufmerksam zu machen, dass eben in unserer Fähigkeit zur Vergegenwärtigung – und in dem Umstand, dass unsere erdgebundene soziale Raum-Zeit sich in einem ungeheuer beschleunigten Prozess zu einer Jetztzeit und einem allgegenwärtigen Hier zusammenzieht – die Chance und die wachsende Herausforderung liegt, dass wir uns in unserem Zusammenhandeln zu diesem sozial-räumlichen Evolutionsprozess jedenfalls näherungsweise wie jener „eminente Beobachter“ verhalten können, von dem Rüdiger Safranski (2015, 171f) in seinen Reflexionen über unser, seit Albert Einsteins Relativitätstheorie ganz anderes Bild des kosmischen Raum-Zeit-Kontinuums spricht.¹⁴ Und ich argumentiere dann in meinen anschließenden sozial- und politikwissenschaftlichen Analysen weiter, dass wir uns wohl auch ähnlich wie ein solcher eminenter Beobachter unseres eigenen Handelns verhalten müssen, wenn wir im Blick auf unsere weitere Zukunft angemessen – und das heißt politisch zusammenhandelnd - mit ihr umgehen wollen. Verschiedene Überlegungen, etwa über unsere zutiefst fragwürdige Wissenschaftsgläubigkeit und unser lineares Fortschrittsdenken, mit dem wir den multiplen Krisenentwicklungen unserer Gegenwart immer weniger beikommen können und mit dem die

¹³ „Die Gegenwart bläst sich auf. Ohne die Vorgeschichte, die Zukunft und vor allem den Möglichkeitssinn gibt es aber keine Realität“, so heißt es u.a. in den Ausführungen der edition filmmuseum zu dem Film von Alexander Kluge. Dessen ursprünglicher Titel lautet: „Die Unheimlichkeit der Zeit“.

¹⁴ Der „eminente Beobachter“ im Kosmos, wo es eine Gegenwart im Sinne menschlichen Zeiterlebens nicht gibt, wäre dessen Schöpfergott. Die Entwicklung im kosmische Raum-Zeit-Kontinuum bewegt sich, den Einsichten unserer Physik zufolge, letztlich auf einen Zustand der Entropie zu. Für die, im Vergleich verschwindend kurze soziale Raumzeit unserer sozialen Entwicklung seit dem Neolithikum müsste man dem hingegen – korrespondierend zu diesem Bild einer unserer Vorstellungskraft im Grunde entzogenen kosmischen Entwicklung - eher von der Gefahr einer Art Implosion sprechen: Wir selbst drohen durch unser Handeln diesem, unserem sozialen Raum-Zeit-Kontinuum - dem Anthropozän als unserer kleinen menschlichen Ewigkeit, unserer Geschichte als der „Ewigkeit des Menschengeschlechts (... als) das was alle Menschen als Ewigkeit auf Erden zurücklassen“ (Arendt 2003, 176) - seine Grundlagen zu entziehen, so dass es in sich zusammenstürzen muss.

vorherrschende Vorstellung in erstaunlicher Weise kontrastiert, dass wir mit dem kaum 250 Jahre alten demokratischen Projekt der Moderne das Ende jeglichen denkbaren Fortschritts längst erreicht haben, schließen hier an.¹⁵

In dem hier vorliegenden Essay versuche ich nun, einigen philosophischen Überlegungen weiter nachzuspüren, die mir bei der Arbeit an diesem Buchmanuskript zunehmend wichtiger geworden sind. Ich möchte sie ungeschminkt vor Augen führen, wenigstens um mir selbst weitere Klarheit zu verschaffen – um dann arbeitspolitisch, geleitet von der Vorstellung und der Hoffnung, dass auch diese Zeiten, die sich gerade weiter verfinstern, am Ende bessern lassen, weiter zu arbeiten. Ist es klarsichtig, an solcher Hoffnung weiter festzuhalten? Für Schopenhauer oder Nietzsche sind's naive Träume, für Michel de Montaigne, Diderot oder Camus sind sie unumgänglich, denn als Menschen, als mit Empathie begabte Wesen, leben wir immer nur im Austausch mit anderen. Unsere Zusammenarbeit ist der Stoff, der unsere Lebenswelt hervorgebracht hat und erhält, wie Richard Sennett (2015) eindringlich zeigt. Sennett tut dies unter anderem unter Verweis auf den Frühaufklärer Michel de Montaigne als „den dialogischsten aller Autoren“ (a. a. O. 51), den er im Nachwort zu seinem Buch unter Bezugnahme auf Saul Frampton (2011) ausführlich als herausragenden Denker jener im Kern auf Empathie gründenden Fähigkeiten würdigt, „die von der Gesellschaft erst noch entwickelt und gefördert werden müssen“ (a. a. O. 372).¹⁶ Und wie Philipp Blom (2010) gezeigt hat, steht das Nachdenken über den Menschen als von seinen Leidenschaften getriebenes und empathiebegabtes Vernunftwesen auch im Zentrum der philosophischen Überlegungen des radikalen französischen Aufklärers Denis Diderot. Und solche Fähigkeit zu Empathie und Zusammenarbeit beruht ganz und gar ursprünglich auf der Basis einer so für uns Menschen konstitutiven geteilten Intentionalität, wie Michael Tomasello (2009) gezeigt hat.¹⁷ Und wie Camus im An-

¹⁵ Siehe dazu ausführlich meinen Aufsatz „In Beunruhigender und unheimlicher Zeit“, den ich zusammen mit diesem Aufsatz auf meiner Homepage eingestellt habe.

¹⁶ Xenia El Mourabit (2017) diskutiert neuere Untersuchungen, die die umgangssprachlich gewöhnlich synonym gebrauchten Begriffe Empathie und Mitgefühl systematisch unterscheiden, wobei dann Mitgefühl für einen bewussteren Umgang mit der menschlichen Neigung zur Empathie steht, also für so etwas wie eine gesellschaftlich geförderte Entwicklung des Umgangs mit dieser für unser Menschsein konstitutiven Fähigkeit.

¹⁷ Tomasello wurde aufgrund dieser Untersuchungen der erste Verhaltensforscher, dem der Hegelpreis verliehen worden ist, und Habermas hat in seiner Laudatio zu Recht darauf verwiesen, dass er „hegelisch gesprochen (...) mit seinen geistreich variierten Versuchsanordnungen an der Quelle des objektiven Geistes (bohre). Der systematische Vergleich von Kindern und Schimpansen wirft jedenfalls Licht auf jenen Abschnitt der Evolution, während dessen sich das subjektiv befangene Bewusstsein der Hominiden aus der Vereinzelung gelöst und in der kooperativen Bewältigung einer überraschenden Umwelt auf gemeinsame Intentionen umgestellt hat. Im Zuge des Aufbaus eines intersubjektiv geteilten Hintergrundwissens spinnt der vergesellschaftete Geist von den einfachsten Gesten ausgehend, nach und nach symbolisch verkörperte Sinnzusammenhänge aus sich heraus. Tomasello operiert gewissermaßen am Ursprungsort der Werkzeugherstellung, der symbolischen Kommunikation und der gesellschaftlichen Normierung von Handlungen“ (Habermas, 2013, 170). Siehe dazu ausführlich Martens 2014b.

schluss an Nietzsche dargelegt hat, können wir solches Zusammenhandeln nur in der Rebellion, im Widerstreit mit dieser Welt herbeiführen – einer Lebenswelt, die unausweichlich auch durch unsere „Mitgift“ aus der Geschichte einer so viel längeren biologischen Evolution heraus geprägt ist, in der Konkurrenz unausweichlich und aus ihr heraus der Aufstieg von „Alphatieren“ immer wieder möglich ist und mit der Entfaltung der Dialektik von „Masse und Macht“ (Canetti 1980) für die weitere Entfaltung demokratischer Prozesse gefährlich werden kann. Denn unsere Lebenswelt kommt gegenwärtig wieder einmal, oder besser immer noch, ziemlich trostlos daher, Woche für Woche. Und leidlich denkfaule Journalisten¹⁸ – oder sollte man hier besser einräumen, dass ihnen im herrschenden Betrieb von Politik und Öffentlichkeitsarbeit immer weniger Zeit zum wirklichen Nach-Denken eingeräumt wird - mühen sich stetig, sie uns zurechtzulegen. Sie bemühen sich, sie so zu zeichnen, dass sich ihre Leser damit trösten sollen, dass es schon weiter gut gehen wird – gut mit unserer gewohnten, hier in der Mitte Europas noch immer vergleichsweise komfortablen Weise zu leben und gut mit den umsatzsteigernd aufbereiteten Aufmachern zu jenen Nachrichten, die uns das Elend der Welt täglich zum Frühstück liefern, zusammen mit der stets neu bekräftigten Versicherung, dass wir hier davon verschont bleiben werden? Nun gut, dies passt ja zusammen mit den kleinen Elendlichkeiten unseres Alltags, in dem wir uns nur allzu gerne davon abhalten lassen, auch nur ansatzweise „das freiwillige Leiden der Wahrhaftigkeit“ auf uns zu nehmen, das Nietzsche von einem wirklich philosophischen Menschen fordert, geschweige denn die Anstrengung nach unseren Kräften an einer Abänderung des Elends der Welt zu arbeiten, das sich dann vor uns auftut – was Nietzsche, da ganz den platonischen Wurzeln Schopenhauers verpflichtet, allerdings entschieden ablehnt, weil für ihn diese vom Willen bestimmte Welt eben nicht veränderbar ist. Vielmehr bleibt für ihn – da ist Nietzsche ganz der „Schopenhauersche Mensch“ – neben oder statt der Askese des mitleidenden philosophischen Denkens nur die Kunst. „Wir haben die Kunst, um nicht an der Wahrheit zu sterben“, schreibt er und auch, dass es die Rangordnung bestimme, wie tief einer leiden könne. Er denkt so „in vollständiger Abhängigkeit bis zuletzt von Schopenhauers Aristokratismus der Leidensfähigkeit“, wie Thomas Mann in seinem Vorwort zu einer Schopenhauerausgabe aus dem Jahr 1937 schreibt – und dabei die „innig-mystischen Untertöne“ anklingen lässt, von denen Marcuse im Blick auf Schopenhauer spricht und die Mann an anderer Stelle seines Essays bewegt zum Ausdruck bringt.¹⁹ Manns Argumentation, der zufolge Nietzsche im Kern immer Schopenhauerianer geblieben sei lautet:

¹⁸ Onfray zitiert eine solche Formulierung bei Camus, der unter anderem zu Zeiten der Resistance eigene Erfahrungen als Journalist gesammelt hat.

¹⁹ Einige Seiten vor dem oben angeführten Zitat spricht Mann davon, dass er in seinem großen Bürger-Roman „die Buddenbrooks“ seinen Romanhelden Thomas Buddenbrook - anknüpfend an Schopenhauers Satz, der Tod sei „der eigentliche inspirierende Genius oder der Musaget der Philosophie“ und „Schwerlich sogar würde, auch ohne den Tod, philosophiert werden“ (a. a. O. 112f) - „im Tode das Leben finden (lassen habe), die Erlösung aus den Fesseln seiner müden Individualität, die Befreiung von einer Lebensrolle, die er symbolisch genommen und mit Tapferkeit und Klugheit repräsentiert, die aber seinem Geist, sei-

„Denn wenn es in ‚Welt als Wille und Vorstellung‘ heißt, dass, ‚das An-Sich des Lebens, der Wille, das Dasein selbst, ein stetes Leiden und teils jämmerlich teils schrecklich ist; dasselbe hingegen als Vorstellung allein, rein angeschaut, oder durch die Kunst wiederholt, frei von Qual, ein *bedeutungsvolles Schauspiel* gewährt‘, - so greift Nietzsche diese Rechtfertigung des Lebens als eines *ästhetischen Schauspiels* und Schönheitsphänomens vollkommen auf, nicht anders, als Schopenhauer die ‚Interessenlosigkeit‘ aufgreift: nämlich indem er dem Gedanken Schopenhauers nur die geistige Wendung ins Antimoralisch-trunken-Bejahende gibt, in einen Dionysmus der Lebensrechtfertigung, in welchem freilich Schopenhauers moralistisch-lebensverneinender Pessimismus schwer wiederzuerkennen ist., worin dieser aber doch in anderer Färbung, mit anderem Vorzeichen und verändernder Gebärde fortlebt. Stellen wir fest, dass man zum Antagonisten eines Denkers werden und doch geistig vollkommen sein Schüler bleiben kann. (...) So blieb Nietzsche Schopenhauerianer. Vor dem zweifelhaften Titel eines Optimisten schützt ihn der Begriff des Heroischen, der in seinem Dionysmus einschlägig ist und der aus dem Pessimismus kommt. Man wird Anstand nehmen von Optimismus zu reden, wo es sich um einen bacchantischen Pessimismus handelt, um eine Form der Lebensbejahung also, die nicht primär und naiv, sondern eine Überwindung, ein Trotzdem, dem Leiden abgewonnen ist. Das Heroische aber findet sich auch bei Schopenhauer: ‚Das Glück ist unmöglich: das Höchst-Erreichbare ist ein heroischer Lebenslauf“ (Mann, 1981/1937, 125).

So sitze ich nun an meinem PC, habe wiederholt an einem Kapitel über „Friedrich Nietzsche und postmoderne Aufgabe der emanzipatorischen Perspektive der Aufklärung oder die neue Herausforderung zu ihr“ gefeilt, das vielleicht Teil eines unveröffentlichten Buches bleiben wird, und lasse ein paar Gedanken freien Lauf, höre Leonard Cohens „You want it darker“, oder doch Bob Dylans „A Hard Rain’s a Gonna fall“, und schreibe auch dazu – zu meinem eigenen Nachdenken und Schreiben wie auch zu der Lyrik Bob Dylans einen kleinen Essay (Martens 2017b) - Gestern habe ich noch einmal Nietzsches „Schopenhauer als Erzieher“ und heute danach Thomas Manns 1938 geschriebenes Vorwort zu einer Schopenhauerauswahl gelesen. Beim jungen Nietzsche (1981/1874, 33f) finde ich da die folgenden Sätze:

„Die Gewässer der Religion fluten ab und lassen Sümpfe oder Weiher zurück; die Nationen trennen sich wieder auf das feindseligste und begehren sich zu zerfleischen. Die Wissenschaften, ohne jedes Maß im blindesten *laissez faire* betrieben, zersplittern und lösen alles festgegläubte auf; die gebildeten Stände und Staaten werden von einer großen verächtlichen Geldwirtschaft fortgerissen. Niemals war die Welt mehr Welt, nie ärmer an Liebe und Güte“, heißt es da, und weiter:

„Jetzt wird fast alles auf Erden nur noch durch die größten und bösesten Kräfte bestimmt, durch den Egoismus der Erwerbenden und die militärischen Gewaltherrscher. Der Staat, in den Händen dieser letzteren, ebenso wie der Egoismus der Erwerbenden, den Versuch, alles aus sich heraus

nem Weltverlangen niemals genug getan hatte und ihm ein Hindernis gewesen war, etwas anderes und Besseres zu sein“ (a. a. O. 114).

neu zu organisieren und Band und Druck für alle jene feindseligen Kräfte zu sein: das heißt er wünscht, dass die Menschen mit ihm denselben Götzendienst treibe möchten, den sie mit der Kirche getrieben haben. Mit welchem Erfolge? Wir werden es noch erleben; jedenfalls befinden wir uns auch jetzt noch im eistreibenden Strome des Mittelalters er ist aufgetaut und in verheerende Bewegung geraten.“

Das ist 1874 als drittes Stück der „unzeitgemäßen Betrachtungen“ entstanden – und man könnte auf den ersten Blick meinen, dass für den Autor noch nicht endgültig entschieden ist, wie denn nun damit umzugehen sei, dass wir uns „auch jetzt noch im eistreibenden Strome des Mittelalters befinden“, der „aufgetaut und in verheerende Bewegung geraten“ ist. Eine dann auch soziologisch und politisch gerichtete Wendung zur auf eingreifendes Denken und Handeln gerichteten Analyse scheint hier noch denkbar. Aber Nietzsche interessiert sich nicht für ernstliche soziologische oder politische Analysen. Dass sich „die Nationen wieder auf das feindseligste trennen“, wie er leichthin schreibt, kann man zum Beispiel zu seiner Zeit, die die der erstmaligen vollen Herausbildung von Nationalstaaten ist, schwerlich sagen. Nietzsches Blick richtet sich nur sehr flüchtig auf den mit dem „großen Wendepunkt zur frühen Neuzeit“ (Sennett 2015, 134) begonnenen, seit der „neuen Ordnung der Dinge“ (Foucault 1974) forcierten und später, nach ihm, mit dem Fortschreiten zur Universalwissenschaft seit Beginn der Neuzeit deutlich erkennbar gewordenen „losgelassenen Verzehrungsprozess“ (Arendt 2003, 487). Eine Wendung, wie sie später der Linksnietzscheaner Albert Camus vollziehen wird, liegt ihm gänzlich fern. Er antwortet anders: elitär, mit seiner Hinwendung zu letzten Seinsfragen und einem Desinteresse am Getriebe der Welt, mit seiner dionysischen Feier des Lebens. die so nur dem aristokratischen Menschen zugänglich sei, und mit seiner Ablehnung aller „Sklavenmoral“, die er sowohl im Christentum wie auch im Sozialismus seiner Zeit zu erkennen meint.

Und das jedenfalls haben wir, vielmehr die nachfolgenden Generationen, erlebt: Franz Mehrings Nietzsche-Kritik (Mehring 19612 a und b), geschrieben noch in der ungebrochenen Gewissheit des Glaubens an den „Wissenschaftlichen Sozialismus“, die nunmehr längst in der Nacht des zwanzigsten Jahrhunderts zerstoßen ist, ist Geschichte – wie die diversen Hegelmarxismen, die aus Marxens Hegelrezeption gefolgt sind. Und gegenüber diesem seinerzeit gläubig-zuversichtlichen Aufbruch „mit der neuen Zeit“ hat Nietzsche - erst Schopenhauerisch agnostisch betrachtend und mitleidend, dann eben Nietzscheanisch, also im Kampf um den individuellen dionysischen Rausch – seinen philosophischen Weg ins „eisige Hochgebirge“ eingeschlagen. Die politische Rechte hat ihn vernutzt, aber auch Linke, wie die Frankfurter oder wie Michel Foucault haben von ihm – und aus den Erfahrungen der folgenden Jahrzehnte - gelernt; und der Linksnietzscheaner Albert Camus konnte sich dann, an ihn anknüpfend als einer, der die Mühen der Ebenen auf sich nimmt, auf den Weg zu den Vielen machen, zu denen er seiner ganzen Herkunft nach gehört und die er nie vergessen hat. Aber es ist ein Lauf der Welt, der immer noch anhält. Man muss ihn sich klar machen. Man muss ihn aushalten. Man muss theoretisch wie praktisch mit ihm umgehen. Und man kann das angemessen wohl nur auf einer Linie, die wie sich

zum Beispiel von Michel Montaigne über Denis Diderot bis hin Albert Camus, aber auch Hannah Arendt ziehen lässt.

Man wird dann mit dem „Meister des dialogischen Denkens“ (Sennett 2014,366) Montaigne, wie Saul Frampton (2015, 18) schreibt, von „den Kathedralen der Vernunft in die Brandungszone des Daseins“ geführt. Denn Montaigne ist nicht aus auf ein „abstraktes endgültiges Wissen, sondern eine sich entwickelnde Bekanntschaft, die Nähe, Süße und Nahrung verspricht“ (a. a. O. 289). Man begegnet in ihm einem frühaufklärerischen Philosophen der Spätrenaissance, der in seinem vom Bürgerkrieg zerrissenen Zeitalter die Fähigkeit zu Mitgefühl und Austausch ins Zentrum seines Denkens gerückt hat (a. a. O. 245).²⁰ Das führt weiter zu den Repräsentanten der radikalen Französischen Aufklärung, denen es, nun schon von einem ganz anderen evolutionären Geschichtsverständnis ausgehend, darum ging „ein klarsichtiges und gelassenes Erkennen unseres Platzes in der Natur als hochintelligente, emphatisch veranlagte Primaten“ zu gewinnen (Blom 2010, 18). Und man wird dann die menschliche Geschichte als einen durch institutionelle Mechanismen durchaus strukturierten, aber offenen und nur insofern gerichteten Prozess ansehen, als die Angehörigen der jeweils lebenden Generation ihn, immer wieder neu deutend, auf sich beziehen können und müssen. Dabei sind sie in ihrem weiteren Handeln zugleich durch die vorgefundenen Resultate dieses Prozesses bedingt, wie auch in ihrem weiteren handeln frei (Martens 2016d). Sie können aufgrund von akkumuliertem Wissen, bewahrter Erinnerung und Urteilskraft immer wieder neu entscheiden, oder kantisch gesprochen „eine Kette neu beginnen“. In diesem Sinne beharrt Arendt, die sich nicht (mehr) als Philosophin sondern als Politikwissenschaftlerin versteht, in ihren nachgelassenen Politischen Schriften auf der Möglichkeit des „Wunders der Politik“ (Arendt 1993,36) wie auch - im Blick auf diese Möglichkeit, aber auch Notwendigkeit, immer wieder neu zu beginnen - auf ihrem Prinzip der Natalität.²¹

²⁰ Und dabei ist Erkenntnis für diesen Begründer der Kunstform des Essays das Schmecken und Probieren „ein Prozess, der nie abgeschlossen ist, sondern ständig reift (Frampton 2011, 265) Und, so schreibt Frampton weiter: „Die Idee des Geschmacks (dank dessen jeder von uns seinen besonderen Zugang zur Welt hat (a. a. O. 268) erlaubt es Montaigne also zu erklären, wie wir Kenntnis von der Welt gewinnen; sie zeigt aber auch, dass jeder von uns den Wein anders schmeckt und überhaupt anders ist. Wir denken, wir hätten von einer Sache umfassend Kenntnis, und dabei haben wir nur einen Geschmack davon. So sagt Montaigne, dass er in seiner Jugend nur die äußere Kruste der Wissenschaften gekostet und dabei nichts als eine oberflächliche und undeutliche Vorstellung im Gedächtnis behalten hat: ein wenig von jedem, vom Ganzen nichts. All dies befördert seinen Wunsch, die – wie wir es nennen könnten – eher subjektive oder relativistische Seite der menschlichen Angelegenheiten zu erforschen“ (269f). Und: „Anders als die Stoiker, die einen ganzen Tag lang von einer Olive leben könnten, beginnt Montaigne die Vielfalt der menschlichen Existenz zu erforschen, ihre Unbeständigkeit und Vagheit, aber auch ihren Reichtum“ (a. a. O. 271).

²¹ In den Conclusions ihrer Vorlesung über „History of Political Theory“ (Berkley, Frühjahr 1955) schreibt Arendt: „Letzten Endes ist die Welt immer ein Produkt der Menschen, ein Produkt des Amor mundi des Menschen. Das menschliche Kunstwerk. Wahr ist immer, was Hamlet sagte: ‚The time is out of joint, the cursed spite that I was born to set it right.‘ Die von den Sterblichen zu ihrer potentiellen Unsterblichkeit erbaute Welt ist stets bedroht. – von der Sterblichkeit derjenigen, die sie gebaut haben, und von der Gebürtlichkeit derjenigen, die

Anknüpfend an die entsprechende Überlegung Arendts ist aber auch unbestreitbar - und man bemerkt es an sich selbst, wenn man älter geworden und mithin um viele Erfahrungen aus praktischen Auseinandersetzungen reicher und durch stetige Auseinandersetzung mit dem Denken der großen Philosophen belehrt worden ist -, dass man nicht mehr umhinkommt, auch zurückzublicken. Der Einsicht in den unausweichlichen Pessimismus, der jedem philosophisch-materialistischen Denken, das etwas taugt, eigen sein muss, wie Alfred Schmidt (1977, 77) zutreffend geschrieben hat, lässt sich nicht ausweichen. Und solcher Einsicht ist dann auch ein Schuss einer agnostischen Haltung beigemischt. Ich gehe so zum Beispiel mittlerweile in Wahlkampfzeiten, wie bei der Abfassung des ersten Entwurfs zu diesem Text vor der Landtagswahl in Nordrhein-Westfalen, durch die Straßen, sehe die Wahlplakate und bemerke plötzlich, mit welcher großer Distanz ich diesem Politikbetrieb - nicht dem Politischen wohlgerneht - gegenüber stehe, der hier in zunehmend postdemokratischen Zeiten die einigermaßen sterile Feier seines wichtigsten Rituals vollzieht. Die Gesichter der vermeintlichen MacherInnen, die einen von den Plakaten her ansehen, sind Gesichter von Handelnden, die zutiefst in Zwänge und Interessen der Zeit verwickelt sind, allzu oft Getriebene, die in ihrem „Anschlusshandeln“ für ein vermeintlich erfolgreich mögliches „Weiter so“ tatsächlich dem theoretischen Modell Luhmanns zu entsprechen scheinen. Die Wahl, die den BürgerInnen in ihrer Rolle zwischen erklärtem Souverän und manipulativ umworbenem stimmberechtigtem Untertan, angeboten wird, ist immer nur die zwischen kleinerem oder größerem Übel - jedenfalls so lange, wie die parlamentarische demokratische Ordnung noch halbwegs stabil ist. Und dort, wo sie wieder einmal auf sich aufbauende krisenhafte Infragestellungen zutreibt - wovon uns die Präsidentschaftswahlen in Frankreich in diesem Frühjahr eine Ahnung gegeben haben mögen -, wird es jedenfalls nicht eine solche Wahl sein, die die Demokratie am Ende erneuert oder aber zum Scheitern bringt. Vielmehr wird es dann darum gehen, ob die BürgerInnen - richtiger die WirtschaftsbürgerInnen unserer so weit fort-geschrittenen westlichen Gesellschaften - sich in einer neu entfachten Dialektik von „Masse und Macht“ als Untertanen zum manipulierbaren „Stimmvieh“ degradieren lassen, oder aber ob sie sich in den Sphären von Wirtschaft und Gesellschaft zu Prozessen einer Selbstermächtigung befähigen können, über die sie selbst den Raum politischer Öffentlichkeit erweitern, neu gestalten und befestigen. Und hierzu beizutragen, das liegt nicht zuletzt, ja vor allem in der Verantwortung der Eliten.²²

Man bemerkt so, wenn man so die Straße entlang geht und sich zu Wahlen aufgerufen sieht, die, so oder so, unterschiedliche Varianten eines „Weiter-so“ anbieten, die

kommen, um in ihr zu leben. In einem gewissen Sinn ist Welt immer eine Wüste und bedarf derjenigen, die Anfangende sind, um neu begonnen werden zu können.“ Und dann etwas später: „Die Wüste ist der politisch nicht gestaltete Raum; die Oasen („die Welt, in der wir uns in Freiheit bewegen können“) dagegen sind als Raum von den Gesetzen geschaffen und werden durch sie geschützt, und dies gilt für den Raum der Innenpolitik ebenso wie für den Raum der Außenpolitik“ (Arendt 1993, 184 u. 186).

²² In meinem letzten Buch (Martens 2016b) habe ich die hier angerissenen Fragen systematisch und weit von einer womöglich resignativ-kontemplativen Haltung entfernt erörtert.

das das „Elend der Welt“ fortdauern lassen werden, dass einen die Sorge um ein Elitenversagen umtreibt. Jegliche „gläubige Zuversicht“ – sei es in eine Hegelmarxistische Geschichtsmetaphysik, sei es in die ihn eine Verlängerung der biologischen Evolution abgemagerte Luhmannsche Autopoiesis systemischer Prozesse (Luhmann 1984) ist einem längst abhanden gekommen (Martens 2014a). Und so sieht man sich plötzlich mit einem unabweisbaren Moment jener philosophischen Haltung konfrontiert – und zwar nicht von außen, sondern als gleichsam zwingendem Teil des eigenen Denkens ganz von innen her – das man von jungen Jahren an praktisch politisch und danach auch wissenschaftlich immer bekämpft hat. Ich denke, dies bemerkend und anerkennend, kommt alles darauf an, es als Teil der unaufhebbaren Widersprüchlichkeit der eigenen Existenz zu begreifen: Man mag sich, auch schon altersbedingt, nach der Ruhe der kontemplativen Haltung jenseits der Kämpfe in unserer Welt sehnen, und man mag sich - statt des fragwürdigen Entschlusses, sich dazu als „Denker von Gewerbe“ zu verhalten, oder ‚wenn man denn finanziell ungebunden ist, auch jenseits des entsprechenden institutionalisierten (Wissenschaft)Betriebes, der ja auch wieder seine spezifischen Zwänge mit sich bringt – philosophisch oder religiös motiviert - in wirkliche Weltaskese zurückziehen. Ja man kann sich sogar aus solcher Haltung heraus als „Anarchist anderer Art“ wieder in die Welt hineinbegeben und sie zu bessern suchen – Mahatma Gandhi, die „große Seele“ hat das ja vorgelebt²³, und einige sind diesem Beispiel gefolgt. Aber man bleibt, wie gerade dieses Beispiel zeigt, immer Teil dieser sich stetig verändernden Welt. Man kann sich deshalb nicht kontemplativ zu ihr verhalten, sondern man muss – gerade dann wenn man nicht mehr so ganz blind gegenüber ihrem Getriebe ist – immer wieder alle Kräfte sammeln, um zu helfen, mit dem Anspruch auf menschengemäβere (Um)Gestaltung in ihren Selbstlauf einzugreifen. Oder mit Max Horkheimer (1977/81, 155) etwas pathetisch formuliert: „Die einsichtigen können es nicht lassen, gegen den Schrecken zu kämpfen, bis sie hinübergehen.“

IV.

Ich bin in diesem kleinen Essay, von den rasch marxistisch beeinflussten Erfahrungen meiner eigenen Aufbruchsjahre ausgehend, zunächst kritisch der Frage nachgegangen welchen Stellenwert dabei für mich – schon während meines Studiums rasch von vertiefendem philosophischem Denken abgelenkt - die Hegelsche Philosophie, die im Hegelmarxismus fortgewirkt hat, gehabt hat. Erst spät, dann aber umso heftiger, bin ich im Verlauf meiner Berufsbiographie als empirischer Arbeitsforscher, die immer auch mit arbeitspolitischen Ansprüchen und entsprechenden Handlungsansätzen verknüpft gewesen ist, auf die liegengebliebenen philosophischen Fragen zurückgekommen. Die DenkerInnen, die da mein Interesse auf sich zogen, wurzelten in unterschiedlicher Weise in der europäischen Aufklärung bzw. waren für deren Entwicklung von herausragender Bedeutung; aber sie waren alle weit vom objektiven Idealismus Hegels entfernt, der das Denken der verschiedenen Marxismen des zwanzigsten Jahrhunderts weithin geprägt hat. Zuletzt hat mich mein, wenn man so

²³ Gandhi hat sich selbst als einen „Anarchisten anderer Art“ bezeichnet.

will, verspätetes philosophisches Nachdenken zur intensiveren Auseinandersetzung mit Schopenhauer und Nietzsche geführt – also zu Philosophen, die ihr Denken mit apolitischer Distanz zum geschichtlichen Leben und Werden unserer Welt auf letzte Fragen unseres Seins richten. Sie beantworten diese, ihnen allein wichtigen Fragen in einer elitär-aristokratischen Grundhaltung entweder mit der Aufforderung zum asketischen oder ästhetischen Rückzug aus dem Getriebe einer aus ihrer Sicht unentzerrbar dem Willen verfallenen Welt, oder aber mit dem offensiven Bruch mit den Emanzipationsversprechen der europäischen Aufklärung in Gestalt einer bacchantisch-dionysischen Feier des Lebens, als einem Dennoch gegen das aus ihrer Sicht unabänderbare Elend der Welt. Und in der kann die so einsam Denkenden und Leidenden nur die Kunst daran hindern, zu sterben. Ludwig Marcuse kritisiert völlig zutreffend, dass solchem Denken eine „statische, prä-Darwinistische, prä-Freudsche, prä-existenzialistische (Vorstellung H.M.) von einer absoluten (und geschichtslosen)“ vermeintliche Wahrheit zugrunde liegt, die unser anthropologisches Wissen vergewaltigt. Der Linksnietzscheanismus eines Albert Camus, - wie Schopenhauer und Nietzsche kritisch gegenüber der „Professorenphilosophie“, aber ausgehend davon, dass man die Welt „nicht erkennt, sondern erlebt“ (Onfray 2015, 223) - eröffnet dagegen einen Weg der erneuten intellektuellen und politischen Hinwendung zur Welt. Aus Camus Erfahrung der „Absurdität“ des Menschen – auch er denkt in seiner literarischen Philosophie, also im „Mythos des Sisyphos“ oder in „Der Mensch in der Revolte“ im Kern als Philosoph – folgt hier die Einsicht, dass es besser ist, „in der Welt zu leben, um eine bessere Welt zu erdenken, (...) als die Welt zu denken, ohne in ihr zu leben“ (a. a. O. 224).²⁴

Schopenhauers Kantischer Idealismus, der erkenntnistheoretisch vom erkennenden Subjekt ausgeht, führt auf dem Boden idealistischer Philosophie zum Materialismusproblem (Schmidt 1977). Und Schopenhauer ist eindrucksvoll nicht zuletzt deshalb, weil er kein „Denker von Gewerbe“ wurde, sich vielmehr nach dem kurzen Berliner „Zwischenspiel“ aus dem akademischen Getriebe zurückzog und, so Amery (1981, 168) „als einziger deutscher Moralist (...) den Ton eines Montaigne“ fand.²⁵ Mein großes Problem mit Schopenhauer liegt allerdings darin, dass und wie er zum einen

²⁴ Als „literarischer Philosoph“ (Onfray) steht der dem Anarchosyndikalismus zugeneigte Camus damit in seinem Denken Arendt sehr nahe. Sie hat als Politikwissenschaftlerin nach der Nacht des zwanzigsten Jahrhunderts ja argumentiert hat, dass die alte Weise zu Philosophieren an ihr Ende gekommen sei (Martens 2013/16) und sie schreibt in ihren nachgelassenen Schriften zur Politik: „Wie die Philosophie, die sich auf den Menschen im Singular bezieht, ernstlich erst dann beginnt, nachdem der Mensch verstanden hat, dass er ja oder nein zum Leben sagen kann, so beginnt Politik, die sich auf den Menschen im Plural bezieht, ernstlich erst heute, da wir wissen, dass wir ja oder nein zur Menschheit sagen können“ (Arendt 1993, 159).

²⁵ Ich denke allerdings, dass man generell in Frankreich eher Philosophen – und zugleich Intellektuelle - findet, deren Sprache darauf zielt, gerade auch außerhalb akademischer Diskurse verständlich zu sein. Diderot, Foucault, Bourdieu, Camus oder Onfray fallen mir da sofort ein. Vermutlich hat das damit zu tun, dass hier das Philosophieren von Beginn der französischen Aufklärung an, anders als in dem auf seinem „Sonderweg“ politisch lange Zeit rückständigen Deutschland, immer auch auf Eingriffe in den politischen Prozess der Gesellschaft gerichtet war.

ontologisch denkt, also keinen Blick für die Besonderheiten unserer sozialen Evolution und für geschichtliche Veränderungsprozesse hat, die sich in deren Verlauf immer wieder vollziehen, und weil er zum anderen – ähnlich wie später Nietzsche, der Schopenhauers Mitleidsphilosophie dionysisch wenden wird – als Philosoph strikt vom Individuum, von *dem* Menschen her denkt, also von einer Abstraktion her, weil es die Menschen immer nur als gesellschaftlich werdende und sich verändernde in ihrer Pluralität gibt.

Max Horkheimers Überlegungen zu Hegel und Schopenhauer, bei denen im Kern nur „Nuancen“ den Unterschied ausmachen, allerdings letztlich Schopenhauer als derjenige gesehen wird, der dem „ruchlosen Optimismus“ einer Philosophie den Gar ausmacht, die letztlich doch die transzendierende Utopie der Religion in sich aufzunehmen und philosophisch zu reformulieren sucht, können vielleicht ein Ausgangspunkt für weitere Überlegungen sein. Mich führen die aber zuletzt doch wieder zu Diderot zurück. Denn weshalb ist der „Weltgrund böse“ (bei Schopenhauer wie bei Nietzsche)? Weshalb soll es in der „Dialektik der Aufklärung“, diesem dunkelsten Buch von Horkheimer/Adorno, so Habermas (1985), ähnlich wie bei Schopenhauer oder Nietzsche um das „Ungeheure“ gehen (Safranski 2000), das unserer Welt zugrunde liegt? Und was heißt hier „unsere Welt“? Geht es hier nicht erstens um den Weltgrund unserer menschlichen Lebenswelt, also den Grund einer Welt, die nur uns Menschen zugänglich ist und die wir selbst durch unsere Praxis erst herstellen? Und ist es nicht zweitens vielmehr so, dass dieser Weltgrund widersprüchlich ist – gekennzeichnet durch fortwirkende Herrschaftsformen bzw. –Verhältnisse und durch unsere spezifisch menschlichen Möglichkeiten von Kooperation und Zusammenhandeln? Und sind deshalb nicht drittens der elitäre kontemplative Rückzug Schopenhauers oder die aristokratische dionysische Feier des vergänglichen eigenen Lebens bei Nietzsche beides höchst problematische Konsequenzen aus der Einsicht in eine sinnabweisende physikalische und in eine biologische Evolution, auf der das Neue unserer sozialen Evolution, also unserer Menschwerdung auflagert – und, unabgeschlossen wie sie ist, immer noch sehr wohl für bessere menschliche Gestaltung zugänglich bleibt und im Sinne der Arendtschen Überlegungen zum Verhältnis von Philosophie und Politik(vgl. Fußnote 21) zum politischen Handeln herausfordert?

Ich verstehe mich philosophisch als monistischen Naturalisten. Ich bewege mich also einerseits in der in der Tradition des gegen die Religion als damalige Herrschaftsideologie gerichteten Materialismus der radikalen französischen Aufklärung. Andererseits bin ich aber auch den Anfängen eines Beharrens auf der menschlichen Willensfreiheit verpflichtet, das ich etwa im philosophischen Denken Diderots finde und das später erst in der klassischen Deutschen Philosophie und ihrer Entdeckung der „Lust ein Ich zu sein“ (Safranski 1987) weiter entfaltet wird - hin zu jenem „selbsterherrlichen Subjekt“, das nach der „Unterwerfung alles natürlichen“ trachtet, wie Max Horkheimer und Theodor W. Adorno (1947, 10) in ihrer Dialektik der Aufklärung schreiben. Und ich finde eine Anknüpfung an Diderot – und auch an das Denken des Frühaufklärers Montaigne - mehr als ein Jahrhundert später, nach dem Scheitern der materialistischen „Umkehrung“ von Hegels objektivem Idealismus im Hegelmarxis-

mus - im Kontext der existenzialistischen Philosophie – am überzeugendsten entfaltet in dem Denken und Leben des Linksnietzscheaners Camus. Mein Ausgangspunkt ist insofern der „monistische Naturalismus“ Diderots (Martens 2014c) – mithin auch kein Vernunftglaube und keine reine Vernunftkritik, sondern die Betonung, dass die Passion dem menschlichen Handeln immer vorangeht. Zugleich bestehe ich aber auf dem grundlegend Neuen unserer sozialen Evolution, das in einer so aus der biologischen Evolution heraus erstmals gegebenen Möglichkeit der „Zusammenarbeit“, einer „tieferen Kooperation“ im Sinne „dialogische(r) Praktiken kunstfertiger, informeller und emphatischer Art“ (Sennett) - vor dem Hintergrund eines wissenschaftlich zunehmend überzeugender begründeten Weltbildes, nach dem unsere Lebenswelt auf dieser Erde in einem zutiefst sinnabweisenden Kosmos auf einer „geteilten Intentionalität“ beruht, die unser intentionales Bewusstsein als gesellschaftliche Wesen bestimmt und uns Möglichkeiten zu einem sinnstiftenden Zusammenarbeiten, -handeln und -leben eröffnet. In deren Kontext ist die „Gotteshypothese“ für mich, und vermutlich für eine zunehmende Zahl von Menschen, wenig hilfreich.²⁶ Aber ich denke man ist gut beraten, hier Agnostiker zu bleiben und mit Diderot die Gottesfrage, oder heute die wachsende Bedeutung esoterischer Antwortversuche, auf sich beruhen zu lassen, also zu akzeptieren, dass hier letztlich jeder „im Labyrinth des eigenen Ich (...) selbst den Faden der Ariadne finden“ muss, wie Michel Onfray (2015, 265) zu Camus Linksnietzscheanismus meint, so wie der ihn in seinem Roman „die Pest“ und dem Drama „Caligula“ zum Ausdruck gebracht hat.

Bleibt zuletzt noch die Frage, welchen Stellenwert meine späte, dafür aber umso heftigere Rückkehr zum philosophischen Denken für mich selbst hat – in meinem praktischen Verhältnis zu meiner Welt wie auch zu mir selbst? Meine Wiederentdeckung der Philosophie hatte mit neuerlichen späten Bemühungen um eine bessere Fundierung meiner sozial- und politikwissenschaftlichen Arbeiten und schließlich mit deren Bilanzierung im Blick nach vorne zu tun. Dieser Blick nach vorne sollte sowohl meine eigene weitere Arbeit nach Beendigung meiner Erwerbstätigkeit betreffen wie auch auf die Zusammenarbeit mit Anderen und nach Möglichkeit auch auf neue Resonanzen in der einen oder anderen wissenschaftlichen oder auch arbeitspolitischen Teilöffentlichkeit zielen. Sie zielte also nicht auf eine Art von Rückzug aus meiner früheren arbeitsforscherischen und -politischen Praxis sondern vielmehr darauf, eben der neue Impulse zu geben. Die entsprechenden Arbeitsprozesse begann ich bereits während der letzten Jahre meiner Erwerbstätigkeit, und dieser Beginn liegt nunmehr gut zehn Jahre zurück. Die Anstrengungen waren erfolgreich im Blick auf die Festigung meiner eigenen Orientierungen, auch wenn ich mir im Verlauf der darüber gewonnenen Ergebnisse sicherlich größere Resonanzen erhofft habe. Doch in diesem Punkt sind Erfolge oder Misserfolge an dieser Stelle nicht abzuwägen.

Was mich derzeit – im Ergebnis meines philosophischen Nachdenkens wie auch meiner fortgesetzten arbeitsforscherischen wie arbeitspolitischen Aktivitäten – intensiv beschäftigt, ist vielmehr die Frage danach, wie ich meine philosophischen, wis-

²⁶ Und wie ich beim Streifen durch die Buchhandlungen bemerke, ist dies eine Auffassung, die derzeit sogar der Dalai Lama (2015) teilt.

senschaftlichen und politischen Arbeitsstränge, zu denen literarische noch hinzukommen, fortsetzen will und kann. Bei nicht wenigen unter jenen, die als philosophische Köpfe bewusst und sehr aktiv die Rolle des in die Prozesse von Gesellschaft und Politik eingreifenden Intellektuellen übernommen haben und an denen man sich orientieren könnte, ist festzustellen, dass sie gegen Ende ihres Lebens doch wieder stärker auf ihre philosophischen „Grundlagen“ zurückgekommen sind. Diderot reflektiert im letzten Jahrzehnt seines Lebens darüber, wie eng die Grenzen gezogen sind, über die er in seinen intendierten gesellschaftspolitischen Wirkungen nicht hinausgekommen ist, er beschäftigt sich intensiv mit Seneca als einem großen Philosophen der Antike und als Lehrer Neros in Bezug auf dessen Verhältnis zur absoluten Macht und schreibt als Philosoph und Literat nunmehr vor allem für die Nachwelt. Arendt, die sich ganz dezidiert als Politikwissenschaftlerin verstanden und die klassische Form des Philosophierens für obsolet erklärt hat, wendet sich in ihrer letzten großen Arbeit doch wieder dem „Leben des Geistes“ zu. Das aus ihren Grifford-Lectures hervorgegangene Buch (Arendt 1979) befasst sich ganz explizit mit der Geschichte philosophischen Denkens. Oder um ein weiteres Beispiel zu nennen: Foucault befasst sich in seinen letzten Vorlesungen mit der philosophischen Lebensführung am Beispiel der großen Agnostiker und Epikureer.

Ich denke, die Gründe liegen auf der Hand. Wie Diderot schreibt, ist das Alter vermehrt die Zeit der Reflexion auf das zurückgelegte Leben, oder, mit Camus formuliert auf das „lange Unterwegssein, um auf dem Umweg über die Kunst die zwei oder drei einfachen, großen Bilder wiederzufinden, denen sich das Herz ein erstes Mal erschlossen hat“ (zitiert nach Onfray 2015, 113). Die auf Eingriffe in die gesellschaftliche Wirklichkeit gerichteten Kräfte werden schwächer. Eine wachsende Nachdenklichkeit angesichts der Grenzen des damit Erreichten bleibt unausweichlich. Und schließlich: wir haben es in allen Fällen ja mit „philosophischen Köpfen“ zu tun, die auf die eine oder andere Weise Teil jenes „Lebens des Geistes“ geworden sind, von dem Arendt schreibt. Es liegt nahe, dass sie sich ihrer Rolle in diesem das einzelne Menschenleben übergreifenden Lebensprozesse zu vergewissern suchen.²⁷ Sie fokussieren sich auf ihr persönliches Ende zu gewissermaßen noch einmal auf den philosophischen Kern ihres Denkens, auf das, was in ihrem persönlichen Leben die entscheidende Antriebskraft geworden ist.

In meinem siebzigsten Lebensjahr bin ich nun in der Tat seit einem guten halben Jahrhundert im Sinne der eben zitierten Formulierung Camus einigermaßen bewusst unterwegs. Die Zeit, in der die Reflexion auf dieses Unterwegssein einen wachsenden Stellenwert gewinnt, ist somit jedenfalls angebrochen.²⁸ Zugleich werden die Möglichkeiten zur eigenen empirischen Arbeitsforschung spärlicher und die Bezüge zur empirischen Forschung Anderer weniger eng. Die Projekte, die ich zuletzt verfolgt

²⁷ Auch Sennett wäre mit den letzten Buchveröffentlichungen zu seinem „Homo-Faber-Projekt“ hier einzureihen. Er spricht darin von einem „Vermächtnis“, das nicht gut Resignation sein könne (Sennett 2014, 17), und er bezeichnet sich in diesem Buch wiederholt als Philosophen.

²⁸ Zu meinen Reflexionen in Bezug auf mein Unterwegssein vgl. Martens 2016a.

habe, auch nachberufliche, sind abgeschlossen, soweit man das sagen kann. Sie haben sich in zahlreichen Veröffentlichungen und u.a. in mehr als einer Verdopplung der Aufsätze, Essays oder auch Buchveröffentlichungen auf meiner Homepage niedergeschlagen. Neue Projekte, nun ohne neue eigene Primärempirie, müsste ich nunmehr anders angelegen, und ich könnte dabei nicht mehr in gewohnter Weise aus langjährig kumuliertem arbeitsforscherischem und –politischem Wissen schöpfen. Auf den Feldern arbeitspolitischer Praxis bedarf es zudem zunehmend größerer Anstrengungen, um hie und da noch einmal präsent zu sein. Und Andere führen hier manches besser weiter, als ich das selbst noch könnte. Auch auf den neu erschlossenen Feldern philosophischen, oder auch grundlagentheoretisch orientierten wissenschaftlichen Arbeitens, fällt es mir schwer, größere Aufmerksamkeit zu erzeugen. Ich werde wahrgenommen als jemand, der auf eine bestimmte arbeitsforscherische Nische festgelegt ist. Ich bin einmal mehr, und vielleicht noch ausgeprägter als ich dies als Arbeitssoziologe gewesen bin, ein „Grenzgänger“, der in den jeweiligen spezialdisziplinären Diskursen keinen Namen hat und als Publizist außerhalb einer sehr begrenzten linken politischen Öffentlichkeit ein unbekannter, „neuer“ Autor, der für größere Verlage mithin ein schwer kalkulierbares Risiko wäre.

Führe ich mir das alles vor Augen, kann mir nicht entgehen, dass ich mich bald sieben Jahre nach dem Ende der eigenen Erwerbsbiographie erneut in einer Umbruchsituation befinde. Mit ihr schlage ich mich derzeit herum. Das aktuelle Ergebnis ist einer Art „schöpferischer Pause“, in der ich an zwei, drei mehr oder minder fertigen Buchmanuskripten feile, oder in der Gedichte oder solche Essays wie der hier vorliegende entstehen. Zudem tragen die um mich herum wieder einmal finsterner werdenden Zeiten – das jedenfalls ist meine Wahrnehmung (Martens 2016b und 2017) – nicht immer dazu bei, sich eher wachsenden Herausforderungen mit neuem Schwung zu stellen. Woher soll der kommen, wenn die eigenen Anstrengungen einerseits darauf gerichtet sind, alte Arbeitsstränge und die damit verbundenen Vernetzungen nicht gänzlich abreißen zu lassen und wenn sich zugleich alle Anstrengungen um die Herstellung neuer Arbeitsbezüge als ausgesprochen mühsam erweisen. Insofern lässt sich derzeit also nicht viel mehr sagen als dass mich meine gegenwärtige Umbruchsituation intensiv beschäftigt, ich mich dabei aber nicht auf nur weitere philosophische und, was in meinem Fall naheliegt, auf neue literarische Arbeiten zurückziehen möchte, sondern vielmehr auch die Kontinuität meiner arbeitsforscherischen und arbeitspolitischen Aktivitäten zu wahren suche. In diesem Sinne bereite ich derzeit also den nächsten Anlauf dazu vor, den Stein auf den Berg hinauf zu bewegen. Es bleibt nichts anderes, als Camus „glücklichen Sisyphos“ als Leitidee praktisch ernst zu nehmen.

Literatur:

- Améry, J. (1981/77): Für Schopenhauer als Erzieher. Entdeckungen beim wiederlesen des großen Philosophen, in: Haffmanns, G. (Hg.): Über Arthur Schopenhauer, Zürich, S. 165-169
- Arendt, H. (1979): Vom Leben des Geistes, München-Zürich
- (1993). Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass, Hg. Von U. Ludz, München-Zürich
 - (2003): Denktagebuch (Hg. Von U. Ludz u. I. Nordmann), 2 Bände, München-Zürich (Erstaufgabe 2002)
- Balibar, E., (2008): Die philosophischen Grundlagen des Wohlfahrtsstaats. Von der Kritik der Bürgerrechte zur Kritik der sozialen Rechte, in: Lindner, U.; Nowak, J.; Paust-Lassen, P. (Hg.): Philosophieren unter anderen. Beiträge zum Palaver der Menschheit. Frieder Otto Wolf zum 65. Geburtstag, Münster, S. 70-88
- 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
- Camus, A. (2011): Der Mythos des Sisyphos, Reinbeck bei Hamburg, 13. Auflage in Neuübersetzung
- Canetti, E. (1980): Masse und Macht, Frankfurt am Main
- Castel, R. (2000): Die Metamorphosen der sozialen Frage, Eine Chronik der Lohnarbeit, Konstanz
- Dalai Lama, mit Franz Alt (2015): Der Appell des Dalai Lama an die Welt: Ethik ist wichtiger als Religion, Köln-Mühlheim
- 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
- Habermas, J. (1985): Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt
- (2013): Bohrungen an der Quelle des objektiven Geistes. Hegelpreis für Michael Tomasello, in: ders. (2013): Im Sog der Technokratie, Berlin, S. 166-173
- Horkheimer, M. (1981/60): Die Aktualität Schopenhauers, in: Haffmanns, G. (Hg.): Über Arthur Schopenhauer, Zürich, S. 145-164
- 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, B.; Heiter, B.; Rosenmüller, S. (Hg.): Arendt Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart und Weimar, S. 44-49
- Luhmann, N. (1984): Theorie sozialer Systeme, Frankfurt am Main
- (1987): Die Zukunft der Demokratie,, in: ders. (1987): Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, Opladen, S. 126-132
- Mann, T. (1981): Schopenhauer, in: Haffmanns, G. (Hg.): Über Arthur Schopenhauer, Zürich, S. 87-132
- Marcuse, L. (1981/55): Das Gespräch ohne Schopenhauer, in: Haffmanns, G. (Hg.): Über Arthur Schopenhauer, Zürich, S. 133-144
- Martens, H (2013/16): Hannah Arendt und der politische Humanismus, [www. drhelmutmartens.de](http://www.drhelmutmartens.de), wissenschaftliche Texte zum Download
- (2014a): „Absolute Bewegung des Werdens“ oder losgelassene Verzehrungsprozesse?, www.drhelmutmartens.de, wissenschaftliche Texte zum Download
 - (2014b): Am Anfang steht die Handlung – am Ende ein „losgelassener Verzehrungsprozess“? Die Krise des demokratischen Projekts der Moderne im Licht von Michael Tomasellos Konzept der geteilten Intentionalität, [www. drhelmutmartens.de](http://www.drhelmutmartens.de), wissenschaftliche Texte zum Download
 - (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, wissenschaftliche Texte zum Download

- (2016a): Unterwegssein. Reiseberichte zu flüchtigen Hoffnungen, aufsteigenden Albträumen und neu erinnerten Zukünften, www.drhelmutmartens.de, komplette Bücher
 - (2016b): Refeudalisierung oder Überwindung des Kapitalismus? Am Ende der industriekapitalistischen Wachstumsdynamik, Hamburg
 - (2016c): Gegen die „marktkonforme Demokratie“ für eine Demokratisierung von Arbeit und Wirtschaft - Neue Arbeit als Grundlage einer Neuen Wirtschaftsdemokratie, www.drhelmutmartens.de, wissenschaftliche Texte zum Download
 - (2016d): Vom Fortschrittsoptimismus der Aufklärung über den Bruch ihrer Emanzipationsversprechen zu einer nüchternen Einschätzung vor uns liegender Möglichkeitsräume, www.drhelmutmartens.de, wissenschaftliche Texte zum Download
 - (2017a): In Beunruhigender und unheimlicher Zeit. Gegen die „marktkonforme Demokratie“ den schwierigen Weg zur Demokratie als Lebensform wagen (Manuskript, Veröffentlichung in Vorbereitung)
 - (2017b): Schreiben: wissenschaftlich, philosophisch, verdichtend, www.drhelmutmartens.de, literarische Texte zum Download
- Marx, K., (1939/1941): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Moskau, Fotomechanischer Nachdruck o. J. Frankfurt/Wien
- Mehring, F. (1961a): Nietzsche gegen den Sozialismus, in: ders. Gesammelte Schriften Bd. 13, Philosophische Aufsätze, Berlin, S. 167-172
- (1961b): Über Nietzsche, in: ders. Gesammelte Schriften Bd. 13, Philosophische Aufsätze, Berlin, S.173-183
- Mourabit, X, E, (2017): Gefährliche Gefühle. Was Mitgefühl wertvoll und Empathie riskant macht, in: Bild der Wissenschaft 9/2017, S. 74-77
- Negt, O.; Kluge, A. (1981): Geschichte und Eigensinn, Frankfurt am Main
- Nietzsche, F. (1977): Schopenhauer als Erzieher, in: Hoffmann, G. (Hg.) (1984): Über Arthur Schopenhauer, Zürich, S. 9-86
- (2011): Werke, M-Edition, Aachen
- Pöhler, W. (1976): Zur Theorie des sozialen Konflikts, Dortmund (unveröffentlichtes Manuskript)
- 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
 - (2000): Nietzsche. Biographie seines Denkens, München-Wien
 - (2015): Zeit. Was sie mit uns macht und was wir aus ihr machen, München
- Schmidt, A. (1971): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt a. M. - Köln
- (1977): Schopenhauer und der Materialismus, in: ders.: Drei Studien über Materialismus, München Wien, S. 21-79
- Sennett, R. (2015):Zusammenarbeit. Was unsere Gesellschaft zusammenhält, München
- Thompson, E. P. (1980): Das Elend der Theorie. Zur Produktion geschichtlicher Erfahrung, Frankfurt am Main
- Tomasello M. (2009): Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation, Berlin
- Wolf, F. O. (1983a): Umwege. Politische Theorie in der Krise des Marxismus, Hannover
- (1983b):Der Tod der Philosophen, in: ders: Umwege. Politische Theorie in der Krise des Marxismus, Hannover, S. 49-66
 - (1983c): Schwierigkeiten mit der materialistischen Dialektik, in: ders., a.a.O.; s: 100-126
 - (20012): Rückkehr in die Zukunft – Krisen und Alternativen. Beiträge zur radikalen Philosophie, Münster