

Friedrich Nietzsche: postmoderne Aufgabe der emanzipatorischen Perspektive der Aufklärung - neue Herausforderung zu ihr

1. „Eine Dosis Neugier“ auf Nietzsches Denken?

Für einen in Marx'schen Denktraditionen sozialisierten „späten“ 68er wie mich lag das philosophische Denken Friedrich Nietzsches, zu dem ich nun in das letzte Drittel des neunzehnten Jahrhunderts zurückspringen will, abseits der eigenen Interessen. Man assoziierte Nietzsche und Wagner, Wagners Antisemitismus und Nietzsches „Übermenschen“, bei beiden jedenfalls ein ausgeprägt elitäres Denken als Künstler und/oder Philosoph. Es gab also klare Vorurteile und folglich über sehr lange Zeit hinweg immer nur punktuelle Berührungen. Franz Mehrings Aufsätze zu Nietzsche (Mehring 1961a und b) waren in ihrer Charakterisierung von dessen Philosophie als „großbürgerlich“ ein wenig schlicht. Bei Oskar Negt und Alexander Kluge (1981) bin ich 1981 in „Geschichte und Eigensinn“ auf einige bemerkenswerte Aphorismen Nietzsches gestoßen, in Habermas „Philosophischem Diskurs der Moderne“ auf den antiaufklärerischen Nietzsche, mit dem „die Kritik der Moderne zum ersten Mal auf die Einbehaltung ihres emanzipatorischen Potentials“ verzichtet (Habermas 1985, 117) – und damit einmal mehr auf Gründe von einer näheren Beschäftigung abzusehen. Auch ein kleines Randereignis auf meiner Indienreise 1987 (Martens 2016c) – der Manager, der unsere Führerin in Bombay nach der Besichtigung eines kleinen Gandhi-Museums fragt, ob sie den Philosophen Nietzsche kenne – war ebenfalls kein Anlass, mich auf ihn einzulassen. Nietzsche versus Gandhi: das bestärkte mich eher in meinen Vorurteilen. Die Zeit, mich auf Philosophie als meine „heimliche Leidenschaft“ wirklich einzulassen, hatte ich seinerzeit ohnehin nicht, und Nietzsche stand ganz sicher nicht oben auf der Liste zu lesender Bücher.

Rüdiger Safranskis Nietzsche-Buch bot mir dreizehn Jahre später den ersten Anlass, mich etwas systematischer mit Nietzsches Denken zu beschäftigen. Bei der Lektüre entstand in der Tat „eine Dosis Neugierde, wie vor einem fremden Gewächs“, allerdings immer noch mit etwas mehr als „einem ironischen Widerstande“¹. Safranski war für mich seit seinem Schopenhauer-Buch von 1986 im Hinblick auf meine philosophischen Neigungen als „wirklich interessierter Laie“ wichtig geworden. Für solche LeserInnen bot er sich ja an (Peuckert 2000). In der immer knapp bemessenen Zeit neben meiner Erwerbsarbeit ermöglichte er mir sehr nützliche

¹ Rüdiger Safranski stellt das folgende Zitat aus einem Brief Nietzsches seiner „Biographie seines Denkens“ als Motto voran: „Es ist durchaus *nicht* nöthig, nicht einmal *erwünscht*, Partei für mich zu nehmen: im Gegentheil, eine Dosis Neugierde, wie vor einem fremden Gewächs, mit einem ironischen Widerstande, schiene mir eine unvergleichlich *intelligentere* Stellung zu mir.“

Zugänge. Ich hatte seither alle seine Bücher gelesen – sozusagen als anregende Freizeit- und Urlaubslektüre, mit vielen Unterstreichungen und Anmerkungen in den Texten, aber ohne systematisches Exzerpieren. Und auch wenn mich als Sozialwissenschaftler die Weise, in der Safranski allzu rasch mit dem Marx'schen Denken fertig war – ganz im Unterschied z. B. zum Denken Nietzsches –, immer „gegen den Strich“ ging: er bot hilfreiche Zugänge zur Geschichte der deutschen Philosophie – und später auch, von neuem, zur Literatur der deutschen Klassik und Romantik.

Fast zeitgleich organisierte Gerd Peter zu Beginn der Dekade am Landesinstitut Sozialforschungsstelle Dortmund die Veranstaltungsreihe „Philosophie auf dem Tablett“. Und ebenfalls zu dieser Zeit nahm ich mir nach einigen Jahren einer tiefen beruflichen Krise seit langem erstmals wieder mehr Zeit für grundlagentheoretische Arbeiten, darunter auch philosophische. Über Michel Foucault wurde Nietzsche damals für mich von neuem, und nun auch systematischer interessant. Es war plötzlich nicht mehr ganz auszuschließen, auch Nietzsche im Hinblick auf die Entwicklung und Krise der Moderne ernst nehmen zu müssen. Allerdings begann ich zeitgleich über eine wiederholte systematische Auseinandersetzung mit dem Werk Hannah Arendts sowie die Zusammenarbeit mit Frieder O. Wolf und die Anregungen aus dessen „radikaler Philosophie“(Wolf 2002), die europäische Aufklärung und die in ihr neu aufblühenden Ideen des Humanismus ernsthaft neu zu reflektieren. Die spätere, sehr systematische Auseinandersetzung mit dem Werk des radikalen französischen Aufklärers Denis Diderot und weiter auch ein wachsendes Interesse an den Humanisten der Renaissance (Montaigne, Leonardo) sind in diesem Zusammenhang nicht zu vergessen. Nietzsches Denken trat also nach der Lektüre des Buches von Safranski und trotz intensiverer Beschäftigung mit Michel Foucault erneut in den Hintergrund.²

Knapp umrissen sind das Vorgeschichte und Kontext dieses Aufsatzes. Aber erst nach Abschluss eines längeren und sehr intensiv durchlebten Arbeitszyklus nach dem Ende meiner Erwerbstätigkeit ergab sich im Sommer 2016 die Gelegenheit, mich dem Denken Friedrich Nietzsches erneut zuzuwenden. Nach meinem eigenen Nachdenken über die Möglichkeiten einer „politischen Subjektivierung für ein reifes zivilisatorisches Modell“ bei dem mir insbesondere Helmuth Plessner, Hannah Arendt, Norbert Elias, Michel Foucault und Jacques Rancière wichtig wurden (Martens 2014a und 2016a), und zugleich nach dem Abschluss meiner parallelen Arbeiten an Essays und philosophischen Texten - in denen es unter anderem um die radikale französische Aufklärung, anthropologische Grundlagenfragen und die Auseinandersetzung mit den vor allem an der Technik festgemachten

² Zu meinen Auseinandersetzungen mit Hannah Arendt, Denis Diderot oder auch Michel de Montaigne siehe zuerst die philosophischen Texte und Essays auf meiner Homepage (Martens 2014b und 2016b), die ich später für diesen Band überarbeitet habe. Zu Leonardo verweise ich auf das Buch von Joachim Schumacher (1981).

Fortschrittsmythen unserer Gegenwart geht³ – gab es auf der einen Seite ein einigermaßen gefestigtes Fundament, andererseits aber auch noch ein paar „lose Fäden“, von denen aus ich nun weiter denken und arbeiten wollte. Dazu Nietzsche noch einmal näher zu inspizieren, war dann aber wohl mehr eine Intuition denn Ergebnis gründlicher Überlegungen. Vielleicht nahm ich auch Safranskis Buch und die M-Edition von Nietzsches Werken deshalb zur Hand, weil ich im Sommer 2016 nach Fertigstellung mehrerer Buchprojekte⁴ und zugleich am Abschluss meiner neuerlichen Mitarbeit an einem empirischen Forschungsprojekt erschöpft und ein wenig auf entspannende, aber doch anregende Lektüre aus war – und das hieß vor allem auch auf Lektüre, die mich von einer in manchem beunruhigenden sozialen Wirklichkeit ein wenig ablenkte. Nietzsche, den literarischen Camus und ein wenig Lyrik von Rilke und Strittmatter setzte ich auf mein Urlaubslektüreprogramm. Hinzu kam schließlich noch ein konkreter Anlass: bei der Arbeit an einem unter anderem biographisch motivierten Buch über mein eigenes „Unterwegssein“, in der Welt und zu mir, bin ich bei der Überarbeitung eines Berichts zu der meiner Indienreise 1987 wieder auf die Konfrontation Gandhis mit Nietzsche durch jenen deutschen Manager gekommen, den ich oben schon erwähnt habe. Alle anderen „Reisetexte“ in diesem Buch hatte ich mehr oder weniger stark literarisiert. So schärfte ich etwa mein Amerika-Bild durch eine neuerliche Auseinandersetzung mit Wolfgang Koeppens „Amerikareise“ oder Christa Wolfs Reflexionen in der „Stadt der Engel“; ich vergegenwärtigte mir aus der Perspektive ihres „Kassandra-Projekts“ und der der Essays von Erich Arendt zu seinem Erleben der Ägäis noch einmal meine Kreta-Reise⁵; oder ich verknüpfte meine eigenen Erfahrungen hie und da mit philosophischen Reflexionen usw. Nur der Text über meine Indienreise 1987 war ein sprachlich zwar überarbeiteter, aber doch immer noch recht nüchterner Reisebericht geblieben. Also bot es sich an, noch einmal Hermann Hesses „Siddhartha“ zur Hand zu nehmen, oder sich etwas genauer mit Mahatma Gandhis Denken zu beschäftigen. Die kleine Begebenheit am Rande der Besichtigungstour durch Bombay wurde darüber zum Anlass, mich nun doch genauer mit Friedrich Nietzsches Denken zu befassen. Ein guter Anlass, die nötige Muße und eine „Dosis Neugier“ kamen so zusammen.

³ Ich verweise auf die weiteren philosophischen Texte, Essays und Aufsätze, a. a. zu Helmuth Plessner oder Michael Tomasello oder Hans Magnus Enzensberger, die ich seit 2013 auf meiner Homepage eingestellt und nun in diesen Band aufgenommen habe.

⁴ Meine u. a. an die Debatten um die Europakrise und die „Postdemokratie“ anknüpfenden Analysen habe ich veröffentlicht (Martens 2016a). Weitere Manuskripte – so ein Essayband das hier vorliegende mit philosophischen Texten - nehmen zahlreiche Texte auf, die ich in den Jahren zuvor auf meiner Homepage eingestellt hatte und nun, gegeneinander abgleichend überarbeitet und punktuell ergänzt habe. Der Text über das „Unterwegssein“, vor allem auf Aspekte der eigenen (Berufs)Biographie gerichtet, kam hinzu. Eine Buchveröffentlichung mehrerer dieser Manuskripte steht aus.

⁵ Vgl. dazu auf meiner Homepage Martens 2015 und 2014c sowie die Zusammenstellung meiner „Reisetexte“ im Kontext meiner Reflexionen zum „Unterwegssein“ (;Martens 2016e).

2. „Aber Sie kennen Nietzsche doch? – Rückerinnerung an eine Episode als Impuls

Indien 1987, das war eine über das National Labour-Institute und die Friedrich-Ebert-Stiftung ermöglichte Reise, die sozusagen das „Sahnehäubchen“ auf eine erfolgreich abgeschlossene Bestandsaufnahmeuntersuchung zum MitBestG. 1976 war. Indien sah sich damals, sicherlich ein Erbe Gandhis, noch auf einem „Dritten Weg“ zwischen Kapitalismus und Sozialismus. Mitbestimmung war deshalb programmatisch gewollt. Dazu sollte ich auf zwei Tagungen des National Labour Office in Delhi und Bombay referieren (Martens 1987). Der damit verknüpfte zwölf-tägige Indienaufenthalt bot mir als jungem Wissenschaftler die Chance viel zu lernen. Und auf dem letzten Teil der Reise ergab sich zudem die Chance an den Aktivitäten einer Wirtschaftsdelegation des Bundeslandes Hessen zu partizipieren. Unter anderem gehörte dazu eine eintägige Besichtigungstour durch die Stadt. Anders als beim Empfang durch den deutschen Konsul in der Stadt oder auf einer Veranstaltung der deutsch-indischen Industrie- und Handelskammer, erlebte ich die Topmanager aus Hessischen Großkonzernen hier ganz formlos als eine recht bunte Touristenschar.

So laufen wir damals alle und schauen mit touristischen Augen. Wir sehen die Hotel- und Finanzpaläste der Innenstadt, einen Tempel, ein kleines Haus, in dem Gandhi in seinen letzten Lebensjahren vor dem Attentat, durch das er zu Tode kam, hier in Bombay wohnte. Heute ist es ein Museum. Und wir sehen die Slums an den Rändern der Halbinsel. Der eine oder andere ältere Herr aus der Managergruppe, die ich begleiten darf, die indische Kultur vermutlich wenig kennend, meint, er müsse ein wenig mit unserer jungen Führerin flirten. Sie reagiert freundlich, aber deutlich distanziert. Irritierend ist für mich der Manager, der unsere Führerin beim Verlassen des kleinen Gandhi-Museums, von Gandhi sichtlich kaum beeindruckt, fragt, ob sie den deutschen Philosophen Nietzsche kenne. Das tut sie nicht. Sie ist Fremdenführerin. Sie kennt sie Sehenswürdigkeiten ihrer Stadt. Sie hat in dem Gandhi-Museum ein paar Worte zu Gandhis Biographie und seiner Bedeutung für die Unabhängigkeit des Landes gesagt. Schon darauf, dass sie genaueres über sein Denken weiß, würde ich nicht wetten, und dann Nietzsche??? Ich überlege, welchen Kontrast der Manager, der als Mann der Praxis wohl kaum ein Philosoph ist, mit seiner Frage andeuten will. Kommt es ihm auf mehr an, als auf die Gegenüberstellung des egalitären, radikal demokratischen religiös fundierten Denkens des Politikers mit dem ausgeprägten Elitendenken des Philosophen?

Hier in diesem kleinen, zum Museum gewordenen Haus ging es damals um die Erinnerung an den Demokraten und, in seinen eigenen Worten, „Anarchisten anderer Art“, der meinte, das Individuum sei die „Wurzel allen Fortschritts“ und es müsse das Göttliche in sich selbst finden – und zwar im Wege der Minimierung des Eigeninteresses, der Selbstbeschränkung und Selbstdisziplinierung.⁶ Zu erfahren war hier ein klein wenig über seine Biographie, aber wenig über die „große Seele“

⁶ Die Zitate habe ich dem Wikipedia- Artikel zu Mahatma Gandhi entnommen.

(Mahatma), von deren Vision für ein unabhängiges Indien, von der wir in diesem um seine „Modernisierung“ ringenden Land auf unserer Reise wenig gefunden haben, Aber es ging hier ja auch um einen Politiker, der mit seinem Konzept des gewaltlosen Widerstands für andere, wie Martin Luther King oder Nelson Mandela vorbildlich geworden ist. Setzte dieser Manager dagegen den in vielem zweifellos anregenden Philosophen, der elitär und antidemokratisch sein Philosophieren als „das freiwillige Leben im Eis und im Hochgebirge“ verstanden hat, dem es um „das Aufsuchen alles Fremden und Fragwürdigen im Dasein, alles dessen, was durch Moral bisher in Bann getan war“, gegangen ist, den oft widersprüchlich interpretierten Philosophen, der – den Sozialismus als Nachahmungen der christlichen Lehre verstehend - Herren- und Sklavenmoral unterscheidet; den Philosophen, der das Dasein und die Welt „nur als ästhetisches Phänomen“ als „ewig gerechtfertigt“ ansieht, der das „Ungeheure“ am Grunde unserer Existenz reflektiert, und so das aus seiner Sicht in seiner Bedeutung noch gar nicht erfasste Ereignis verkündet, dass Gott tot sei; der daraus folgernd die Idee des „Übermenschen“ entwickelt und den „Willen zur Macht“, den er aber vielleicht doch am ehesten als Fähigkeit zur Selbstüberwindung und –Gestaltung mittels der Entfaltung des ästhetischen Urteils begreift? Geht es ihm um den Philosophen, an den später die Lebensphilosophie anschließen wird, für den das Leben des Menschen nur dort ganz bei sich ist, wo es dionysisch zugeht, gegen die „gewöhnlichen Schranken und Grenzen des Daseins“, ein schöpferisches Leben, das so aber nur wenigen zugänglich ist und das als unaufhebbar angesehene Elend der Welt als das „Ungeheure“ zur Voraussetzung hat?

Ich habe diesem Manager, einem „homo faber in Flügelschuhen“ sozusagen, selbstverständlich solche Fragen nicht gestellt, hätte damals die eben aufgeworfenen Fragen auch kaum so bündig formulieren können – mein Interesse an Nietzsche war zu dieser Zeit ja eher oberflächlich, und Rüdiger Safranskis Reflexionen über die „Biographie seines Denkens“ haben mich erst dreizehn Jahre später ein wenig neugierig darauf gemacht. Auch in dem Reisebericht in meinem Buch über das „Unterwegssein“ (Martens 2016c) habe ich philosophische Fragen, die sich hier stellen mochten, mit den voranstehenden Bemerkungen allenfalls kurz gestreift. Die Überlegungen, an die ich mich nun herantaste, sollen hingegen einer Vertiefung dienen.

6.2. Die Herausforderung durch das „Ungeheure“ - zum Kern von Nietzsches philosophischem Denken

In Nietzsches letzter vor seinem geistigen Zusammenbruch bearbeiteten Schrift „Ecce Homo“ findet sich der Satz: „Es wird sich mit meinem Namen die Erinnerung an etwas Ungeheures anknüpfen – an eine Krisis, wie es keine auf Erden gab“. Es ist einer von etlichen Texten, in denen Nietzsche in autobiographischer Manier, auf sein eigenes Leben zurückblickt, sich als das zu Lebzeiten verkannte Genie ansieht. Mich interessiert nicht dieser autobiographische Rückblick, von dem manche meinen, dass darin manches „zurechtgerückt“ werde; aber ich denke doch, dass das Zitat auf den Kern von Nietzsches Selbstverständnis hinführt.

Der Pastorensohn, „nahe dem Gottesacker geboren“ und der hochbegabte, der aufsteigende Stern der Altphilologie, sieht das „Ungeheure“, Abgründige der menschlichen Existenz, in dem Augenblick, in dem in ihm die Überzeugung reift, dass unsere Menschenwelt ihre Sinnhaftigkeit nicht einem Gottesschöpfertum verdankt, welchem auch immer. Er sucht also fortan in einer sinnentleerten, von blinden Notwendigkeiten bestimmten Welt nach einer neuen Sinnstiftung, und er ist sicher, sie nun nur im Vollzug seines eigenen Lebens finden zu können. Dabei ist für ihn entscheidend, dass er, für den die Auseinandersetzung mit Max Stirner später wichtig werden wird,⁷ denkend seiner eigenen inneren Welt nachspürt und dieses philosophische Denken, zu dem er begabt ist, zugleich gegen seine körperlichen Leiden einsetzt. Das kombattante Verhältnis zum eigenen Körper, von dem Safranski (2004,346ff) später in Bezug auf Friedrich Schiller sprechen wird, ist also, so scheint mir, auch hier von einiger Bedeutung für die Entwicklung von Nietzsches philosophischem Denken – ebenso wie dies später für den Linksnietzscheaner Albert Camus gelten wird. Michel Onfray (2015) hat das eindringlich vor Augen geführt.

Safranski zeichnet in seinem Buch die Biographie von Nietzsches Denken einfühlsam und überzeugend nach. Was sich in seiner Untersuchung an Eckpunkten erkennen lässt – und zwar sehr früh – und sich dann, weil Nietzsche denkend keinem Widerspruch ausweichen will, immer schärfer herausbildet, das möchte ich zunächst festhalten. Zunächst fällt auf, dass es bei Nietzsche, folgt man Safranski, ein wenig so ist wie bei Denis Diderot: Auch für ihn sind „seine Gedanken (...) seine Dirnen“ – auch wenn er das so für sich nie formulieren würde und ganz anders als Diderot auf die abgründigen Tiefen der menschlichen Existenz in einer gottlosen Welt zielt. Aber er erlebt sich z. B. als Autor der „Morgenröthe“ als „Luft-Schiffahrer des Geistes“ und ist begeistert und überzeugt, „eines der muthigsten und erhabensten Bücher hervorgebracht zu haben, welche jemals aus menschlichem Gehirne und Herzen geboren sind“ (9.7. 1881), ein Buch, „welches wahrscheinlich an meinem Namen hängen bleiben wird“ (18.03. 1881) – und er spricht dann Ende August des gleichen Jahres nach einer neuerlichen Inspiration, die nun ein anderes „Werk ans Licht bringen soll“ von seiner „armen stückweisen Philosophie“, die dieses Jahr bisher hervorgebracht habe (Safranski 2000, 225f). Größte Stimmungsschwankungen werden so sichtbar - etwas irritierend und sehr anders als bei Diderot. Aber ähnlich wie bei ihm geht es, wie an diesem Beispiel besonders deutlich wird, von wechselnden Ausgangspunkten aus um ein radikales philosophisches Weiterdenken, das vor der Abgründigkeit, dem Ungeheuren der natürlichen und der sozialen Welt, so wie sie sich Nietzsche darstellt,⁸ nicht zurückschreckt. Und solches

⁷ Die Begegnung mit der Philosophie des individualistischen Anarchisten Stirner mit ihrer Betonung des Schöpfertums des Ich, war aus Safranskis Sicht (a. a. O. 128) „ein grandioser Befreiungsschlag“, den Nietzsche wohl auch als einen solchen erlebt habe – und ganz Nietzscheanisch ist der schöpferische Mensch für Camus die „absurdeste Gestalt“ des Menschen (Camus 2011, 109).

⁸ Franz Mehring, ganz von der gläubigen Zuversicht des „wissenschaftlichen Sozialismus“ geprägt, (Mehring 1961b, 183), wirft Nietzsche, der seine Kenntnisse im Wesentlichen den Schriften des nationalkonservativen Historikers Heinrich Gotthard von Treitschke

Denken und immer wieder neues Fragen ist im Grunde Sokratisch. Gerade dann, wenn Nietzsche schreibt: „Socrates, um es nur zu bekennen, steht mir so nahe, dass ich fast immer einen Kampf mit ihm kämpfe“ (Safranski 2000, 141), geht es auch um diese Gemeinsamkeit. Was also sind die Eckpunkte von Nietzsches insoweit durchaus doch sokratischem Denken?

Zunächst einmal wird Arthur Schopenhauer „als Lehrer und Erzieher“ (Nietzsche 1874/1981) für das Denken des Pastorensohns Friedrich Nietzsche wichtig. Zutiefst beeindruckt von dessen Philosophie, und zugleich davon, wie er sie seines Erachtens auch gelebt hat,⁹ vollzieht er den Bruch mit seiner höchst erfolgreich begonnenen akademischen Laufbahn – und der hat durchaus auch rebellisches an sich. In den „unzeitgemäßen Betrachtungen“ heißt es im dritten Teil über „Schopenhauer als Erzieher“:

„Die Gewässer der Religion fluten ab und lassen Sümpfe oder Weiher zurück; die Nationen trennen sich wieder (? H.M.) auf das feindseligste und begehren sich zu zerfleischen. Die Wissenschaften, ohne jedes Maß im blindesten *laisser faire* betrieben, zersplittern und lösen alles festgeglaubte 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“ (a. a. O. 33f), 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, macht wohl, ebenso wie der Egoismus der Erwerbenden, den Versuch, alles aus sich heraus 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 treiben 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“ (a. a. O. 35).

Aber es ist eben die Schopenhauersche Philosophie des Willens - mit ihrem platonischen Hintergrund, auf den Thomas Mann (1938/81,90ff) prägnant verweist – die Nietzsches philosophischem Denken den entscheidenden Impuls gibt. Folgerichtig folgt er konsequent in seiner frühen Nähe zu Richard Wagner, dem

entnommen habe, „Unwissenheit“ vor (Mehring 1961a 169). Er kritisiert seine Arbeiten sodann, gestützt auf eine 1897 erschiene Schrift von Ferdinand Tönnies über den „Nietzschekultus“, als einen, so Tönnies, „ästhetischen Schöngeist“, der er „im Kerne seines Wesens (...) immer“ blieb (Mehring 1961b, 179) und der, so Mehring im Weiteren, seine „historische(n) Urteile“ aufgrund von „Stückchen zufällig aufgegriffener historischer Tatsache(n)“ in „manchmal geistreichen, manchmal absurden Phantasien“ ausspinne (a. a. O. (180).

⁹ „Ich mache mir aus einem Philosophen gerade so viel, als er imstande ist. ein Beispiel zu geben. (...) Aber das Beispiel muss durch das sichtbare Leben und nicht bloß durch Bücher gegeben werden“, schreibt er in „Schopenhauer als Erzieher“ (Nietzsche 1874/1981, 20).

Künstler und bürgerlichen Revolutionär und zu Arthur Schopenhauer – auch wenn er sich später dezidiert von dessen „Mitleids-Philosophie“ absetzen wird – „

„jener Stimmung von ‚Kreuz, Tod und Gruft‘, die mit psychologischer Notwendigkeit der Rhetorik, dem Freiheitspathos, dem Menschheitskult abhold ist. Er (der frühe Nietzsche wie Schopenhauer, auf den dieses Zitat von Thomas Mann gemünzt ist H. M.) ist anti-revolutionär aus pessimistischer Ethik, aus Hass auf den unanständigen Optimismus der Jetztzeit und Fortschrittsdemagogie“ (Mann 1938/81, 120).

Die menschliche Existenz beruht aus Nietzsches Sicht, wenn sie ihrer metaphysischen Sinnggebung beraubt ist, auf dem „Ungeheuren“. Dass Gott tot ist, ist mithin eine Nachricht, deren tiefstgreifende Konsequenzen ihm zufolge noch kaum durchdacht und ausgesprochen sind – und ihn in seinem Denken fortwährend beschäftigen werden. Für den „Schopenhauerschen Menschen“ gilt es, das freiwillige Leiden der Wahrhaftigkeit auf sich“ zu nehmen (Nietzsche 1874/1981,38). Und so hat er, erst Schopenhauerisch agnostisch betrachtend und mitleidend, dann Nietzscheanisch, also im Kampf um den individuellen dionysischen Rausch – seinen philosophischen Weg ins „eisige Hochgebirge“ eingeschlagen.

Im Kern geht es dann gegen die nun erkannte ungeheure Abgründigkeit der menschlichen Existenz immer um die Frage einer dagegen zu behauptenden Sinnhaftigkeit der eigenen Lebensführung. „Angst um sich selbst wird die Seele der Philosophie“ schreibt Nietzsche kritisch in Bezug auf Platons Philosophie (Safranski 2000, 152) – aber dies ist doch wohl auch die eigentliche Triebfeder seines eigenen Denkens, mit dem er sich als Philosoph, wie er in der Einleitung zu „Ecce Homo“ formuliert, auf das „freiwillige Leben im Eis und im Hochgebirge“ einlässt. Und dieses Denken entwickelt sich ausgehend von den, Nietzsche mit Schopenhauer, selbstverständlichen Grundannahmen der Unterscheidung von den „vornehmen“ und den „niederen“ Menschen, oder auch der Grundüberzeugung, dass es - sei es dionysisch-ästhetisch, sei es im Wege eines philosophischen Nachdenkens über das der der Welt zugrunde liegende „Ungeheure“ - auf die „Entzückungsspitzen“ ankommt, die nur den vornehmen Menschen zugänglich sind, und die zu erreichen das unumgänglich zugrunde liegende Elend der Menschen-Welt rechtfertigen. Von solchen antidemokratischen Grundannahmen her - man könnte sie, Safranskis Überlegungen folgend vielleicht sogar tragisch, weil notwendig schuldbehaftet, auf jeden Fall aber aristokratisch, eben „Schopenhauers Aristokratismus der Leidensfähigkeit“ verhaftet (Mann 1938/81,123), nennen - entwickelt Nietzsche seine Kritik der Moral in der „Morgenröthe“. Und er erhebt dann im nächsten Schritt (vgl. Safranski 229ff) die Forderung „kosmisch zu empfinden“. und müht sich, das, ja gar nicht originelle Konzept der ewigen Wiederkunft als „kalte Erkenntnis existenziell zu erhitzen“. Hier lehrt er, der das „Du sollst“ überwinden will, ein neues „Du sollst“. Nun geht es darum den Augenblick so zu erleben, „dass er Dir ohne Grauen wiederkehren kann“.

Safranski (a. a. O. 238) spricht hier von einem „experimentell-pragmatischen Aspekt“ dieses Konzepts. Nietzsche „imaginiert das Universum als ein in sich geschlossenes

Ganzes, durchherrscht von unerbittlicher Notwendigkeit“ (a. a. O. 242) - und er versteht das Einverleiben solchen Bewusstseins als die Möglichkeit bei aller Anerkennung „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 er macht die Erfahrung, das Erkennen als Lust zu erleben (a. a. O. 250). All dies macht im Kern die Grundlage des Konzepts des „Übermenschen“ aus. Und die gänzlich apolitische Haltung von Nietzsche, wie schon von Schopenhauer, hat hier ihren Grund. Und der Linksnietzscheaner Albert 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 2016).

Onfray (2015, 205ff) interpretiert „das wahre Wesen des Übermenschen“ Nietzsches im Zarathustra in diesem Sinne nicht nur als Imagination des Denkens, das irren kann, sondern als zutiefst ernst gemeinte Aussage über das Sein wie folgt:

„Der Wille zur Macht ist Gesetz, er bestimmt das Leben in allem, was lebt und was 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, erleben stets aufs Neue und in derselben Form, was wir seit jeher erlebt haben. Gegen diesen Ewigen Kreislauf sind wir machtlos. (...) Nietzsches Weisheit bestand darin, zu allem, was ist, Ja zu sagen, denn alles was war, wird wieder genauso sein und niemand kann daran etwas ändern“ (a. a. O. 207).

Das führe, wie beim frühen Camus der „Hochzeit des Lichts“ (Camus 2010a), zur uneingeschränkten Bejahung und dionysischen Feier des Lebens – und erst die Erfahrung Europas lässt dann, so Onfray weiter, den linken Nietzscheaner Camus solches „umfassende Ja zur Welt (...) fragwürdig) erscheinen (a. a. O. 233). Der philosophisch interessante Punkt ist, dass Onfray Nietzsche hier zum einen ganz im Geiste Schopenhauers stehend interpretiert: „Der Wille zur Macht (bestimmt) die Wahrheit der Welt. (...) es (geht) um die Macht, die uns so will wie wir sind“ (a. a. O. 206). Es ist der Schopenhauersche Wille, dem wir als Einzelne unausweichlich unterworfen sind, wenn wir handelnd in diese Welt eingreifen. Auf der anderen Seite zeigt uns Onfray dann aber den Intellektuellen Camus, der die „Professorenphilosophie“ ablehnt (Onfray 2015, 222).¹⁰

¹⁰ „Ich bin kein Philosoph. Ich glaube nicht genug an die Vernunft, um an ein System zu glauben. Mich interessiert die Frage, wie man sich verhalten sollte. Genauer, wie man sich überhaupt verhalten kann, wenn man weder an Gott noch an die Vernunft glaubt“, zitiert ihn Onfray 2015, 223 und folgert zutreffend: „Camus gehörte zu den Empirikern,, Sensualisten, Utilitaristen, die eine wirklich theoretische Erkenntnis der Welt für unmöglich hielten. Nur die Idealisten glauben an das Gegenteil, weil sie die Vielfalt der Welt unter den Oberbegriff der Idee subsumieren. Die Reduktion der Diversität der lebendigen Wirklichkeit auf abstrakte Begriffe erscheint ihnen als Lösung des Probleme. Camus aber wusste, dass man die Welt

Safranski setzt bei seiner Rekonstruktion des ganz und gar philosophischen Denkens Nietzsches einen anderen Akzent: Letztlich gehe es, gar nicht darum, ob es solche ewige Wiederkehr gibt, vielmehr um ein Gedankenexperiment, das dazu veranlasse, das eigene Leben gewissermaßen zu so etwas wie einer ganzen Kette „gelebter Augenblicke“ zu machen. Die Fähigkeit zur „Einverleibung“ der kalten Erkenntnis werde für Nietzsche so geradezu zum Merkmal des „Übermenschen“. Und immer noch und immer wieder geht es dann um das (vornehme) Subjekt,

„das sich *verliert*, wenn es aus den pragmatischen Raum-Zeit-Erfahrungen ausschert, vom Schock des Plötzlichen berührt wird, ‚die Sehnsucht nach der wahren Präsenz‘ (Octavio Paz) erfüllt sieht und selbstverloren im Augenblick aufgeht“ (Habermas 1985, 116).

Solche Eckpunkte der Biographie seines Denkens führen Nietzsche, so wieder Safranski, biographisch also zunächst zur „dionysischen“ Wurzel des Mythos sowie zu einer heraklitischen Sicht auf die Gewalt, den Krieg an der Wurzel der Entstehung menschlichen Zusammenlebens, menschlicher Kultur. Das ist die Phase der engen Verbundenheit mit Richard Wagner - und auch der kurzen Begeisterung für den deutsch-französischen Krieg von 1871. Aber immer geht es für Nietzsche dabei um Kultur. „Kultur braucht den grausamen Untergrund, sie ist das schöne Ende des Schrecklichen. Der notwendige Zusammenhang von ‚Schlachtfeld und Kunstwerk‘ enthüllt die Wahrheit über die Kultur“, interpretiert Safranski (a. a. O. 64). In Wagners Kunst geht es um die tragisch-dionysische Formel, nach der das Dasein und die Welt „nur als ästhetisches Phänomen (...) ewig gerechtfertigt“ sind. Dann jedoch, nach der Teilnahme an den ersten Festspielen in Bayreuth, reift in Nietzsche die Erkenntnis, „dass nach dem Göttersterben eben nur noch das ästhetische Erlebnis übrigbleibt, das man zwar mystisch aufputzen, jedoch nicht zum religiösen (bzw. einem ihm äquivalenten H. M.) Ereignis umgestalten kann“ (Safranski 2000, 139).

Das radikale philosophische wie wissenschaftliche Denken, zu dem Nietzsche weiter voranschreiten will, folgt darauf. In der Selbsterfahrung des Denkens liegt die Wahrheit und zwischen dieser Selbsterfahrung, „der Vernunft also und dem Mythos“, so Nietzsche, „gibt es für Sokrates keinen grundlegenden Widerspruch“. Der vernünftige Geist führt zu den Tiefen des Seins und lässt sich vom Mythos

nicht erkennt, sondern erlebt. (...) In der Welt zu leben, um eine bessere Welt zu erdenken, ist besser, als die Welt zu denken, ohne in ihr zu leben“ (a. a. O. 223f).

Dies ist dann in der Tat die Haltung eines auf handelndes Eingreifen hin orientierten Intellektuellen, der gleichzeitig „Künstlerphilosoph sein mag, stetig befasst mit literarischer Philosophie und philosophischer Literatur – um von solcher Praxis ausgehend dann als Intellektueller in den politischen Prozess der Gesellschaft in der ihm dazu möglichen Weise einzugreifen. Und sein Wille ist dann nicht mehr der der Schopenhauerschen Philosophie, sondern der des Menschen: „Ich habe an anderer Stelle deutlich gemacht, dass der menschliche Wille kein anderes Ziel hat, als das Bewusstsein wach zu halten. aber das geht nicht ohne Disziplin“, heißt es im „Sisyphos“ (Camus 2011, 135). Es geht um den Menschen „in der Revolte“.

bestätigen, so Safranski (a. a. O., 144). Doch Nietzsche sieht hier sokratischen Geist, wissenschaftlichen Fortschritt und demokratische Umwälzung miteinander verknüpft (a. a. O. 147), und dagegen insistiert er auf der „natürlichen Grausamkeit der Dinge“ (a. a. O. 148), und so wird er seinen Kampf mit Sokrates als sehr frühem Repräsentanten eines aufklärerischen Vernunftdenkens nie zu einem Ende bringen können. – wie nahe er dessen Philosophieren auch in seinem immer wieder neu fragenden Denken stehen mag. Seine „Intellekt-Feindschaft“ und sein „Anti-Sokratismus“, sind, wie Thomas Mann (1938/81,129) zutreffend konstatiert, „nichts als die philosophische Bejahung und Verherrlichung von Schopenhauers Entdeckung des Willensprimat, seiner pessimistischen Einsicht in das sekundäre und dienende Verhältnis des Intellekts zum Willen.“ Sein Denken führt Nietzsche dann in der „Morgenröthe“ und der „Genealogie der Moral“ weiter zu seiner Analyse der Genese von Moral und schließlich zur „Einverleibung“ der „kalten Erkenntnis“ der „ewigen Wiederkehr“, und zum „Übermenschen“ des Zarathustra.

Wie Safranski im dreizehnten Kapitel seines Buches nachzeichnet, ist die Absicht der „Verknüpfung der drei Lehrstücke von der ewigen Wiederkehr, vom Übermenschen und vom Willen zur Macht“ das Ziel, das Nietzsche in den letzten Jahren vor seinem Zusammenbruch mit seinem ungeschriebenen gebliebenen Hauptwerk verfolgt hat. Und immer wieder geht Safranski dabei, wie auch schon in der davor liegenden Analyse des Zarathustra, den Kontinuitäten und dem Widerstreit nach, die Nietzsches Denken prägen. So ist das Thema des Übermenschen ihm zufolge zunächst das einer „autoplastischen“ Selbstgestaltung und Selbststeigerung (Safranski a. a. O.262), dann auch, unter dem suggestiven Einfluss des Darwinismus, das der „Höherbildung des ganzen Leibes und nicht nur des Gehirns“ (a. a. O. 269). Aber Nietzsches Übermensch soll auch „etwas originelles und Einziges sein“. Er gibt sich selbst das Gesetz des Handelns, das darum ein individuelles Gesetz ist, jenseits der herkömmlichen Moral“ (a. a. O. 274).¹¹ Er „realisiert das Vollbild des Menschenmöglichen“, so Safranski, „und darum ist Nietzsches Übermensch auch eine Antwort auf den *Tod Gottes*“ (a. a. O. 280, Hervorhebung im Original); und schließlich liegt „die eigentliche Bedeutung des Übermenschen“ darin, dass er „jener Mensch (ist), der reif geworden ist dafür, das Ungeheure dieser Lehre zu erfassen und zu ertragen“ (a. a. O. 282).

Safranski betont hier, dass Nietzsche seine Idee eines „Zweikammersystems der Kultur“ – wo „auf der einen Seite genialisch eingeheizt und auf der anderen Seite nach den Prinzipien abgekühlt und im Sinne kollektiver Lebensdienlichkeit

¹¹ Zarathustra spricht deshalb die Warnung aus: „In die freie Höhe willst Du, nach Sternen dürstet Deine Seele. Aber auch Deine Schlimmen Triebe dürsten nach Freiheit.“ (a. a. O. 272) Und in seinen letzten Schriften wird Nietzsche im Verhältnis zu den darwinistischen Suggestionen der Zeit seine Hemmungen ablegen: „Die Menschheit als Masse dem Gedeihen einer einzelnen *stärkeren* Spezies Mensch geopfert – das *wäre* ein Fortschritt“ heißt es in der Genealogie der Moral (A. a. O. 277). Zugleich aber wird er seinem Freund Overbeck schreiben: „Mir besteht mein Leben jetzt in dem Wunsche, dass es mit allen Dingen *anders* gehen möge, als ich sie begreife; und dass mir jemand *meine* ‚Wahrheiten‘ unglauwürdig mache“ (a. a. O. 278).

ausgeglichen wird“ – so zuletzt verworfen, nur die eine Welt gewollt und „sich gegen das demokratische und nach dem Prinzip der Wohlfahrt organisierte Leben entschieden“ habe und „nicht imstande“ gewesen sei, die Ideen der Selbststeigerung und der Solidarität miteinander zu verbinden, oder sie doch wenigstens nebeneinander bestehen zu lassen“ (a. a. O. 308f). Hier wäre vielleicht noch einmal auf Mehring zurückzukommen. Ganz gewiss kann man nach den Katastrophen des 20. Jahrhunderts und der Erfahrung, dass der Marxismus „die wesentliche Enttäuschung des Zeitalters“ wurde (Arendt 2003, 204), nicht mehr mit Mehring sagen:

„Wem der Fortschritt der menschlichen Zivilisation so sicher ist, wie eine klar begründete, wissenschaftliche Überzeugung nur sein kann, dem wird es immer ein Gefühl hoher Unlust erregen, den Nietzsche der dritten Periode zu lesen“ (Mehring 1961b, 183).¹²

Aber es stellt sich dann umso drängender die Frage, ob und wie es überzeugend möglich ist, gegen solche geschichtliche Erfahrungen an, an den Ideen der radikalen Französischen Aufklärung festzuhalten. Diese Frage interessiert den „hermeneutischen Philosophen“ Safranski in den Arbeiten, in denen er das Denken einzelner Philosophen oder Schriftsteller nachzeichnet, allerdings nicht. Er geht ihr in einigen anderen Arbeiten (Safranski 1993, 1999 und 2003) unter unterschiedlichen Aspekten - wie der Wahrheit, dem Bösen oder dem Drama der menschlichen Freiheit, der Globalisierung – nach, beschränkt sich aber immer auf die philosophische Perspektive und meidet die „Niederungen“ sozial- oder politikwissenschaftlicher Analyse. Und so bleibt Safranski in seinem Nietzsche-Buch, ohne selbst Willens zu sein, „die Idee der Demokratie und der Gerechtigkeit preiszugeben“, doch erkennbar von „diesem Denken in der ersten Person, diesen Manövern der Selbstgestaltung fasziniert“ und verweist lediglich auf den seinem Buch vorangestellten ironischen Vorbehalt, den Nietzsche selbst gegenüber seinem Werk gefordert habe (a. a. O. 309f).

6.3. Zur Wirkungsgeschichte von Nietzsches Philosophie

Im letzten Kapitel seines Buches zieht Safranski schließlich eine Bilanz des Wirkens von Nietzsches Denken. Als Philosoph legt er da den Fokus auf das weitere philosophische Denken.¹³ Das führt zu Bergsons Lebensphilosophie zu Max Scheler

¹² An Tönnies anschließend unterscheidet Mehring drei Schaffensperioden derart, „dass in der ersten der Künstler, in der zweiten der Mann der Wissenschaft zur Klarheit über sich und die Welt ringt, worauf dann nach dem Scheitern beider Anläufe in der dritten Periode der an sich und der Welt verzweifelnde, der wie Tönnies sagt, ‚atemlose, stürmende, rasende, heulende und ganz besinnungslose Zarathustra – in Erscheinung tritt“ (a. a. O. 176).

¹³ Und dies ist, fast noch bis in unsere Gegenwart wesentlich eine Geschichte des Denkens von Männern, denn die Geschichte von Frauenbewegung und Philosophie ist, wie, wie Frieder O. Wolf (2012d) zeigt, die Geschichte „einer Nicht-Begegnung“. Umso bemerkenswerter ist es, dass neben Lou Andreas-Salomé für Frauen wie Hedwig Dohm oder Helene Stöcker Nietzsche als Dichter oder Philosoph unbeschadet seiner Frauenfeindlichkeit wegen seines Bruchs mit „Dogmatismus und Rechtgläubigkeit“ höchst

oder Georg Simmel und zu Ernst Bertram, in der Zwischenkriegszeit Autor der bedeutsamsten Deutung von Nietzsche als Philosoph. Darin sei „die Sehnsucht nach Verzauberung und Geheimnis die Grundmelodie“; Nietzsche verweise „verführerisch und ahnungsreich ins schöpferische Chaos (...). Die Lust auf Untergang ist darin“. (a. a. O. 348) Das führt im Feld der Literatur zu Thomas Mann, der sich „durch Nietzsche zu einem Kunstwillen ermuntert fühlte“, der soziale und politische Dienstbarkeiten zurückweist und „der Kunst (...) die selbstzweckhafte Würde und das Geheimnis des menschlichen bewahrt“ (Safranski 2000, 338)¹⁴; oder zu Hermann Hesse, der in „Zarathustras Widerkehr“ Nietzsches „Willen zum Selbstsein (...) gegen jede Art von Untertanengeist“ mobilisiert und sich gegen die Vereinnahmung bei Ernst Jünger oder Oswald Spengler wendet, die sich, so Safranski, aus den „Stahlgewittern“ kommend, als „nihilistische Ekstatiker“ Nietzsche verbunden fühlten (a. a. O. 344). Über die, Nietzsche vereinseitigende und verfälschende Vereinnahmung seines Denkens als das eines Machtphilosophen kommt Safranski schließlich zu dem nationalsozialistischen Ideologen Alfred Bäumler. Gegen dessen Vereinnahmungsversuch betont er, mit Bertram, zum einen eine nur relative Bedeutung des „Willens zur Macht“ in Nietzsches Denken, zum anderen, dass in diesem Denken über die Kontingenz kämpfender Leiber und konkurrierender Mächte die Individuen, die Einzelnen als konkrete Einheit angesehen werden und nicht, wie bei Bäumler, nur „Rasse, Volk oder Stand“ (a.a.O.353f). Durchaus zu Recht verweist Safranski weiter auf Nietzsches scharfe Ablehnung des Antisemitismus, etwa in „Menschliches, allzu Menschliches“, und folgerichtig schließen sich Ausführungen zu Karl Jaspers und Martin Heidegger an, die beide die „offizielle Anerkennung Nietzsches“ durch das Nazi-Regime dazu genutzt hätten, „einen nicht-ideologischen Nietzsche auf die Bühne zu bringen“ (a. a. O. 355).

Safranskis Wirkungsgeschichte zu Nietzsches Denken endet schließlich mit einer Auseinandersetzung mit der „Dialektik der Aufklärung“ (Horkheimer/Adorno 1947) sowie mit Michel Foucaults philosophischem Denken. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno verabschiedeten sich demzufolge in ihrem Buch angesichts der Erfahrungen von Nationalsozialismus, Stalinismus und Krieg von der Ideologiekritik früherer Jahre. Was sich durchsetze, sei der „Siegesszug der instrumentellen reflexionslosen Wissenschaft“ und sie konstatieren in der Vorrede ihres „philosophischen Fragments“: „Die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils“ (Horkheimer/Adorno 1947,9). „Nietzsches ‚Dionysos‘,

bedeutsam gewesen ist. „Keinem anderen Geist unter den Lebenden fühle ich mich so tief verbunden“ schreibt Stöcker, die sich von Nietzsches „Philosophie mit dem Hammer“ als inhaltlichem Widerpart“ ihres eigenen Denkens anregen lässt.

¹⁴ Thomas Mann (1938/81,89) spricht davon, dass es Nietzsches „Sendung“ gewesen sei, „Kunst und Erkenntnis, Wissenschaft und Leidenschaft noch stärker zu nähern, Wahrheit und Schönheit noch tragisch rauschvoller ineinander übergehen zu lassen, als schon Schopenhauer es getan“, aber für ihn gilt doch, was er wenige Zeilen zuvor schreibt, dass nämlich Schopenhauers „Philosophie ganz vorzugsweise unter Künstlern und Eingeweihten der Kunst ihre Bewunderer, Zeugen, enthusiastischen Bekenner gefunden hat.“

Heideggers ‚Sein‘ und Horkheimer/Adornos ‚Natur‘ sind verschiedene Namen für dasselbe, für das Ungeheure“, konstatiert Safranski (a.a.O., 360) und fährt fort:

„Wenn Nietzsche den Willen zur Wahrheit als eine Gestalt des Willens zur Macht interpretiert, dann erscheinen ja die Spiele der Macht als der Weisheit letzter Schluss. (...) Der Zauber der humanistischen Ideen der Aufklärung ist verfliegen und überall zeigt sich das kalte Herz der Macht, genauer: die dynamische Struktur eines anonymen Machtgeschehens“ (a. a. O. 361). „Adorno wird, auf seine Weise, ein Jünger dieses Dionysos bleiben, wenn er das, was einmal Leben war, nur noch als fernes Echo aus den Werken der Kunst heraushört“ (ebd.).

Und „das Dionysische und die Macht“, diese beiden Themen seien es dann auch, „die Michel Foucault zu Nietzsche hinzogen“ (ebd.) Wenn Foucault bei der Fortführung seines Projektes – das er 1961 mit „Wahnsinn und Gesellschaft“ begonnen habe – die „ausgrenzenden Mächte“ selbst zum Thema mache, wenn er also Machtanalyse betreibe, so bleibe er immer noch auf Nietzsches Spur, schreibt er weiter:

„Indem er die neuzeitlichen Praktiken der Wahrheitsproduktion in den Krankenhäusern, der Psychiatrie, den Gefängnissen beschreibt, zeigt er, wie recht Nietzsche damit hatte, den Willen zur Wahrheit als eine epistemische Form des Willens zur Macht zu interpretieren“ (a. a. O. 362).

Und schließlich lasse sich an Foucaults Übernahme des Konzepts der Genealogie zeigen:

„Die Genealogie untersucht die wirkliche Herkunft der historischen Ereignisse und Denkweisen unter Verzicht auf finale oder teleologische Annahmen. (...) ‚Der Genealoge – so zitiert er Foucault - braucht die Historie, um die Chimäre des Ursprungs zu vertreiben. So wie Nietzsche in der ‚Genealogie der Moral‘ gezeigt hat, dass es zuerst eine bestimmte Praktik gab, die sich dann beispielsweise mit den vielfältigen Sinnmöglichkeiten des Strafens anreicherte, dass es zuerst eine Instinkthemmung gab, aus der dann in einer langen Geschichte die Welt der menschlichen Innerlichkeit samt Gewissen wurde, so will auch Foucault über die ‚Feierlichkeiten des Ursprung‘ lachen und zeigen, dass es am Anfang keinen Plan, keine Intention, keinen großen Sinn gab, sondern nur die kontingente Konstellation eines ‚barbarischen und unaussprechlichen Wimmels‘“ (a. a. O. 362).

Das Ergebnis davon sei, dass „die Geschichte ihre opake Faktizität zurückgewinnt und nicht mehr als sinngesättigte Zone erscheinen kann.“ Die Kräfte im Spiel der Geschichte gehorchten, so zitiert er wiederum Foucault, „weder einer Bestimmung noch einer Mechanik, sondern dem Zufall des Kampfes.“ Sie manifestierten sich nicht als die sukzessiven Formen einer vorgängigen Intention oder eines endgültigen Resultats. „Sie treten im einzigartigen Würfelspiel des Ereignisses auf“ (a., a. O. 363). Entsprechend, so Safranski ganz in der kontemplativen Haltung eines Philosophen, der in seinem sinnenden Handeln verharrt - und mit dieser Sicht auf Foucault ganz in den Denkfiguren Friedrich Nietzsches verbleibt - ende „die Ordnung

der Dinge“ wie folgt: Einst war, so schreibe Foucault dort, „eine bestimmte Art des Willens zur Wahrheit erwacht“, er richtete sich auf den Menschen. Das sei eine Weile lang gut gegangen, aber das könne sich ändern. Vielleicht stehe uns eine neue Wende bevor und dann könne es sein, „dass der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand“ (ebd).

Man könnte auch sagen, dass sich hier eine Kontinuität in Safranskis Denken ausmachen lässt, die sich von seiner Tour d' Horizont in der Einleitung zu seinem Schopenhauerbuch – von der „Entdeckung der Lust ein Ich zu sein“ und der Freude am Machen der Welt am Beginn der klassischen deutschen Philosophie bis hin zu dem Punkt, wo man sich, in der Gegenwart angekommen „vom Gemachten umzingelt fühlt“ (Safranski 1987, 16f) bis zu dieser Konstatierung der „opaken Faktizität“, die die Geschichte zurückgewonnen habe, in seiner „Biographie von Nietzsches Denken“ dreizehn Jahre später durchzieht. Safranski geht dabei seiner Freude am Philosophieren, und später an der Literatur nach, aber das Feuer der europäischen Aufklärung droht ihm dabei allmählich zu jenem schwachen, kaum mehr hell flackernden Irrlicht zu werden, von dem Wolfgang Koeppen in seiner „Amerikafahrt“ gesprochen hat. Die Geschichte erscheint ihm nun mit Foucault nicht nur „nicht länger als sinngesättigte Zone“, vielmehr als Produkt des Zufalls des Kampfes; auch die Frage nach den Möglichkeiten einer in der Gegenwart, also im Hinblick auf Zukunft, besseren Gestaltung von Gesellschaft, und Geschichte, tritt bei Safranski deutlich in den Hintergrund. Damit allerdings wird er der Nietzsche-Rezeption Foucaults nicht gerecht; denn dessen Philosophie zielt ja darauf ab,

„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, 1971, 408);

Und in dieser Perspektive fordert er zugleich auch dazu auf, angesichts des Elends der Welt in und zu ihr als „spezifischer Intellektueller“ im „Kampf um den Status der Wahrheit und um ihre ökonomisch-politische Rolle“ praktische Stellung zu beziehen (Foucault 1977, 53).

Eine ähnliche Perspektive der Befreiung gewinnt auch Albert Camus, der als Existenzialphilosoph von Nietzsche her gedacht hat, was, so die Interpretation von Michel Onfray 2015, für ihn bedeutete, „von ihm ausgehend“ zu denken, ihn als „einen Anfang“ zu verstehen, „über den es hinauszugehen gilt“ (a. a. O. 77f, Hervorhebung im Original). Und diese Anfänge sind dann bei Nietzsche selbst zunächst einmal die der „unzeitgemäßen Betrachtungen“. Es geht also für Camus – der „philosophische Literatur“ oder „literarische Philosophie“ betrieben hat, so Onfray (2015,201), und damit im engeren philosophischen Diskurs kaum eine Rolle spielt - um den Nietzsche, der von seiner Schopenhauerlektüre zutiefst beeindruckt, erklärt, dass „die gelehrten Stände nicht mehr Leuchttürme oder Asyle inmitten aller dieser Unruhe der Verweltlichung (...) der kommenden Barbarei“ seien. Es geht für ihn nicht

um eine Rekonstruktion der Entwicklung seines Denkens, wie sie der „hermeneutische Philosoph“ Safranski (Peuckert 2000) überzeugend nachgezeichnet und dann in der Wirkungsgeschichte aber doch eher vereinseitigend dargelegt hat. Es geht, in Nietzsches Worten, nicht um den „Wert seiner Philosophie (...) im Ganzen“, vielmehr um den „Stein, mit dem er baute (...und der) *doch noch* als Material wert hat“ (Nietzsche 1978/79, 201). Es geht um eine „Form der Lebensbejahung“ die als „ein Trotzdem dem Leiden abgewonnen ist“ (Mann 1938/81,125) - dies aber, ohne Nietzsches Antisokratismus und den Schopenhauer wie Nietzsche gemeinsamen platonischen Hintergrund zu übernehmen. Camus' linker Nietzscheanismus beinhaltet, so Onfray, zwar die Akzeptanz dessen was ist, aber nur insofern dieses Seiende ‚Leben sagt‘. Das große Ja muss ein Ja zum Leben sein“ (a. a. O. 105). Und für die kurze Zeit der Mitgliedschaft des libertären Anarchosyndikalisten Camus in der KPF¹⁵ bringt Onfray die sich in dieser Zeit aus der Auseinandersetzung mit Plotins neuplatonischer Metaphysik und dem Christentum des Augustinus entwickelnde philosophische Position Camus, die in die Hauptwerke seiner philosophischen Literatur, also „Der Mythos des Sisyphos“ und „Der Mensch in der Revolte“ münden wird, die in Frankreich 1942 und 1951 erscheinen, auf die Formel:

„Camus wollte Nietzsches großes *Ja* zur Welt und das große *Nein* der Kommunisten zum gegenwärtig Seienden. Und Plotin sollte in Tipasa zwischen beiden vermitteln“ (a. a. O. 158).

Allerdings: dies setzt voraus, mit der Willensmetaphysik Schopenhauers, die in Nietzsches „Willen zur Macht“ immer noch grundlegend bleibt, zu brechen. Wahrscheinlich müsste man Camus Abschlussarbeit über „Christliche und Neuplatonische Metaphysik“ lesen, um genauer zu verstehen, wie er den Neuplatoniker Plotin als „Existenzphilosophen“ verstanden hat, der „versuchte, seine Philosophie zu leben und sein Leben durch die Philosophie zu verändern“ (Onfray 2015,153). Onfrays Interpretation, dass Camus „Hochzeit des Lichts vor dem Hintergrund einer solchen Existanzialphilosophie als plotianische Stilübung“ gelesen werden könne (ebd.), erscheint plausibel, lässt aber offen, wie Camus als philosophischer Denker und „Linksnietzscheaner“ die Platonische Ideenwelt als „Hintergrund“ der Philosophien Schopenhauers wie Nietzsches philosophisch verarbeitet hat. Klar ist nur, dass er sie sich in seinem Selbstverständnis als Intellektueller und als Atheist, der, insofern ganz Nietzscheanisch, der Diesseitigkeit des Lebendigen verpflichtet war, unmöglich zu eigen machen konnte.

¹⁵ Camus war vom Spätsommer 1935 bis zu seinem Parteiausschluss 1937 - aufgrund seiner Kritik an der mit Rücksicht auf die Volksfrontregierung in Frankreich beschlossenen Einstellung jeglicher antikolonialistischer Propaganda in Algerien - Mitglied der KPF und am Aufbau von deren Parteiorganisation in Algerien beteiligt. Onfrays Hinweis auf Tipasa zielt auf den Text „Hochzeit in Tipasa“ in Camus 1938 erstmals erschienenem Band „Hochzeit des Lichts“ (Camus 2010a), den er als ein „Meisterwerk“, anknüpfend an die von Nietzsche begründete dionysische Philosophie ansieht (vgl. Onfray 2015,113-121).

Als Philosoph allerdings handelt Camus - der sich selbst eher als Künstler verstanden hat und den Onfray (2015,101ff) folgerichtig als „Künstlerphilosophen“ bezeichnet - ähnlich wie Safranski, immer von *dem* Menschen. Es ist der „einsame freie Mensch“, den er so als linker Nietzscheaner gegen Nietzsches „Religionen der Fatalität“ stellt, also das Christentum und den Sozialismus, sofern dieser hegelisch als auf ein diesseitiges Paradies hin gedachtes Ziel verstanden wird. Die *gesellschaftlichen* Individuen aber kommen in Camus philosophischer Literatur nicht zureichend in den Blick. Aus der Perspektive eines „monistischen Materialismus“, so Onfray zu Camus, oder aus der eines „monistischen Naturalismus“, so Becker zu Diderot, tragen sie in sich immer das Potenzial, „aus dem die Geschichte einen Caligula oder eben einen Cherea machen kann“ ,so Onfray zu Camus Theaterstück „Caligula“, oder in denen zugleich das Philosophen-Ich Diderots und Rameaus Neffe als widerstreitende Möglichkeiten angelegt sind (vgl. Martens2014b). Die gesellschaftlichen Individuen bleiben also unfertige Ganze, die sozial immer nur in ihrer Pluralität verstanden werden können¹⁶. Und auch wenn Camus, im schroffen Gegensatz zu Nietzsche, nicht auf elitär und aristokratisch gedachte wenige und herausgehobene Individuen hin dachte, sondern wollte, „dass jeder auf der Erde sich selbst ein Gott ist“ (Onfray 2015, 212), hat er das Verhältnis von Individuum und Kollektiv nicht zureichend im Blick. Der Schritt Arendts, dieser anderen großen Denkerin, die sich in der Tradition existenzieller Philosophie für die Freiheit entschieden hat, wie sie im Gaus-Interview sagt, von der Philosophie hin zur Politik ist in dieser Hinsicht weitergehend.

Mehrrings Nietzsche-Kritik, geschrieben noch in der ungebrochenen Gewissheit des Glaubens an einen vermeintlich zur Wissenschaft gewordenen Sozialismus, sie ist mit diesem längst zerstobenen Glauben obsolet. Dass Safranski auf sie, oder auf Tönnies als deren Referenz, nicht eingeht, ist nachvollziehbar. Doch für die Vereinseitigung der von ihm nachgezeichneten Wirkungsgeschichte Nietzsches gilt das nicht. Denn zu dieser Wirkungsgeschichte gehört ganz entschieden auch der libertäre Anarchist Camus. Und von dessen Nietzsche Rezeption her wird zugleich noch klarer, als dies bei Safranski schon ersichtlich ist, dass Nietzsches Übermensch geradezu „die Antithese“ zu der „heidnische(n) Verkörperung jener philosophischen Figur“ ist, die die Nationalsozialisten in ihrer SS Gestalt gewinnen lassen wollten (vgl. Onfray 2015,206). Die politische Rechte hat „ihren“ Nietzsche, von dessen Schwester, Elisabeth Förster entsprechend aufbereitet und verfälscht, vernutzt. Aber auch Linke, wie die Frankfurter oder wie Michel Foucault haben von ihm gelernt – und zwar nicht nur so einseitig, wie Safranski dies nahelegt -; und der Linksnietzscheaner Camus konnte schon in den 1930er Jahren an ihn anknüpfen als einer, der als Intellektueller die Mühen der Ebenen auf sich nimmt und sich, seinem Bild eines „dionysischen“ und nicht „appolinischen Sozialismus“ folgend (Onfray 2015, 168f), auf den Weg zu den Vielen macht, zu denen er gehört und die er seiner ganzen Herkunft nach nie vergessen hat. Aber wir sind heute mit einem Lauf der

¹⁶ Norbert Elias verweist darauf nachdrücklich aus soziologischem, Hannah Arendt in politikwissenschaftlichem Blickwinkel (Vgl. dazu Martens 2014, 101ff).

Welt konfrontiert, der immer noch anhält und den wir noch immer, mit Arendt als einen „losgelassenen Verzehrungsprozess“ erleben, auch wenn in ihm beständig weiter emanzipatorische Potenziale entfaltet werden. Wir sind, wie Camus 1957 in seinem Essay „Prometheus in der Hölle“ schreibt, 1939 „vor den offenen Höllentoren aufmarschiert (...) nach und nach eingetreten (...) und sind nie mehr herausgekommen“ (Camus 2010b, 109). Man muss sich diese Kontinuitäten klar machen. Man muss sie aushalten, und man kann sich zu ihnen nicht nur, ganz im Sinne philosophischen Denkens, anschauend verhalten. Man muss praktisch mit ihnen umgehen. Und man kann das angemessen wohl nur auf der Linie, die u.a. Michel Montaigne, Denis Diderot, Hannah Arendt, Michel Foucault und Albert Camus philosophisch und dann, seit Diderot, auch als Intellektuelle anbieten.

6.4. Vom Blick in das Abgründige der menschlichen Existenz zurück zur erhellenden Einsicht in Möglichkeiten ihrer Gestaltung

Safranskis einfühlsames Nachdenken über Nietzsche als ein „Laboratorium des Denkens“ endet kontemplativ. Der hermeneutische Philosoph hat es erkennbar genossen, dem Denken eines Großen seiner Zunft so zu folgen, es verdichtend in seiner Genese zu rekonstruieren und zu interpretieren und gegen falsche Vereinnahmungsversuche in Schutz zu nehmen. Man werde, wenn man „überhaupt das Denken für eine Angelegenheit des Lebens“ halte, mit Nietzsche nicht fertig werden. Man werde dann mit ihm die Erfahrung machen, „dass es das Ungeheure ist, diese große Musik der Welt, die einen nicht loslässt.“ Es gebe bei Nietzsche „nur den Willen zum unabschließbaren Abenteuer des Denkens“. Safranski ist am Ende von Nietzsches Denken so sehr fasziniert, dass er in seinem Schlusssatz schreibt: „Manchmal aber beschleicht einen das Gefühl: vielleicht hätte sie doch auch singen sollen – diese Seele (a. a. O. 365).

Ich bin kein Philosoph, vielmehr als Sozial- und Literaturwissenschaftler, der sich sporadisch auch literarisch betätigt, ein philosophisch stark interessierter und inzwischen einigermaßen gut informierter Laie, vielleicht ein wenig ein „philosophischer Kopf“, zugleich aber ganz in Übereinstimmung mit Hannah Arendt jenen 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, 203). Ich gestatte mir meine Ausflüge in die Philosophie, um von ihnen her gestärkt auf das Feld meiner arbeitspolitischen Interessen und Leidenschaften zurückzukehren. Bei Nietzsche bin ich mir aber immer wieder unsicher, ob ich ihn in erster Linie als, fraglos herausragenden, philosophischen Denker verstehen soll, oder aber eher als Schriftsteller, der im Nachdenken und Schreiben über sich selbst, genauer den unabsehbaren Ozean seiner inneren Bewusstseinsströme, notwendigerweise philosophisch denken musste, seine Gedanken dann aber doch eher als literarisch schreibender zu Papier gebracht hat. Auch hier ist die Nähe zum Linksnietzscheaner Camus unübersehbar. Primär ging es mir jedoch nach der Lektüre einiger Primärschriften Nietzsches vor ca. zwei Jahren und nun der zweiten Lektüre von

Rüdiger Safranskis Buch zur „Biographie seines Denkens“ sowie einem neuerlichen Blick in einige Primärschriften darum, Resultate meiner Auseinandersetzung mit seinem Denken für mich selbst möglichst präzise zu fassen und festzuhalten. Der Kontrast mit Positionen, die ich aus meinem eigenen philosophischen Nach-Denken der letzten Jahre gewonnen habe, ist mir dabei wichtig – und ich rezipiere Nietzsches Denken dann auch nicht so sehr als Philosoph.

Ich ziele mithin selbstverständlich nicht auf neue oder vertiefende Einsichten in die professionelle philosophische Debatte um Nietzsche. Wie gesagt bin ich, mit Kant formuliert, kein „Denker von Gewerbe“. Vielmehr möchte ich für mich selbst - als philosophisch leidlich fundierter Sozialwissenschaftler sehr bewusst in der Tradition der radikalen französischen Aufklärung stehend - größere Klarheit darüber gewinnen, ob und wenn ja an welchen Stellen Nietzsches Denken, das die emanzipatorische Perspektive der Aufklärung sehr bewusst verabschiedet hat, gleichwohl für mich anregend sein kann. Damit verbinde ich die Erwartung, ein paar Verknüpfungen und neue Anregungen für meine eigenen Überlegungen zu finden. Aber das gilt nicht nur im Anschluss an Camus, Foucault oder auch Horkheimer/Adorno, die ich anders als Safranski sicherlich nicht übergehe oder umstandslos in die philosophische Tradition dieses radikalen Vordenkers eines Bruchs mit den Fortschrittsversprechen der Aufklärung einordnen würde. Es gilt recht naheliegender Weise auch im Hinblick auf eine Auseinandersetzung mit den heutigen, philosophisch minderbemittelten, aber in ihrem Technikoptimismus schier grenzenlosen „Machern“ aus dem Silicon Valley, die als „Putschisten im Labor“ (Enzensberger 2002) ihre ganz eigene Art des Umgangs mit der Endlichkeit und Abgründigkeit menschlicher Existenz in einer Welt blinder Notwendigkeiten entwickeln (Martens 2001/2014).

Ich gehe bei meinem eigenen Einordnungsversuch als erstes auf die vergessene radikale französische Aufklärung (Blom 2010, Martens 2014b) zurück. Blicke ich, dort beginnend, auf **Denis Diderot**, den für mich wichtigsten Philosophen der europäischen Aufklärung, so sind es insbesondere drei spannungsreiche Kontraste, die ich herausstellen möchte. Zunächst: eine radikale Kritik der christlichen Religion, die über den Deismus etwa eines Voltaire oder Rousseau weit hinausgeht, findet sich bereits bei den radikalen französischen Aufklärern am Beginn des demokratischen Projekts der Moderne; und sie ist für deren herausragende Repräsentanten, wie sie sich etwa um die Mitte des 18. Jahrhunderts im Salon des Baron d'Holbach getroffen haben, zweifellos auch eine einschneidende, ja existenzielle Erfahrung und Entscheidung gewesen, die uns Heutigen nach mittlerweile Zwei Jahrhunderten fortschreitender Säkularisierung nicht mehr selbstverständlich nachvollziehbar ist.¹⁷

¹⁷ Philipp Blom (2010, 135) berichtet z.B. wie d'Holbach bei der Betrachtung von Illustrationen für botanische Artikel der Enzyklopädie erklärte: „All diese Schönheit muss doch der Beweis einer höheren Intelligenz sein!“ Diderot sah ihn einfach an, ohne zu antworten, woraufhin Holbach weinend zusammenbrach.“ Und Diderot schreibt in einem Brief an Sophie Volland: „„Ach meine Sophie, ich dürfte doch hoffen, sie noch zu berühren, Sie zu spüren, zu lieben, zu suchen, mich mit Ihnen zu vereinigen, mit Ihnen zu verschmelzen, wenn wir nicht mehr sind! Wenn in unseren Wesen ein Gesetz der Wahlverwandschaft wirksam wäre, wenn es uns bestimmt wäre, ein einziges Wesen zu

Auch gibt es in Diderots Bemerkungen zum Christentum viele scharfe Kritiken, oft auch in aphoristischer Form, die denen in Nietzsches Aphorismen in der Morgenröthe kaum nachstehen, auch wenn die Akzentsetzungen sehr verschieden sind. Hier geht es um Religionskritik als Kritik einer Ideologie, die die Herrschaft eines schon überlebten Spätabolutismus befestigt, gegen die an die radikalen Aufklärer das demokratische Projekt der Moderne zu denken beginnen – dort finden wir eine Religionskritik als Kritik einer „Sklavenmoral“ die den Weg frei machen soll zum Blick auf das Ungeheure, auf die Abgründigkeiten der Natur als der Basis unserer menschlichen Existenz, auf Abgründigkeiten, die durch „Einverleibung“ existenziell zu erfahren Nietzsche zufolge nur den Vornehmen unter uns möglich ist.

Weiter: Diderot repräsentiert als Philosoph einen monistischen Naturalismus, der noch heute von bemerkenswerter Aktualität ist (Becker 2013). Aber Diderot legt zu seiner Zeit die von ihm verneinte Frage nach der Existenz eines Schöpfergottes gelassen beiseite, wenn er in der Anerkennung der begrenzten Möglichkeiten und Endlichkeiten menschlicher Existenz und vielleicht auch der menschlichen Vernunft – „da der Mensch von Natur abergläubisch ist und einen Fetisch braucht“¹⁸ versucht, das empathiebegabte Wesen Mensch über sich selbst aufzuklären. Ganz Kantisch fordert er dazu auf, die eigene Vernunftbegabung zu gebrauchen, wohl wissend, dass dabei die Passion immer vorangeht; und zugleich wappnet er sich mit einer gehörigen Skepsis gegenüber jeglicher Überhöhung des (In)Dividuum.¹⁹ Dabei liegt seinem Denken – einem Denken *vor* der klassischen deutschen Philosophie und vor Hegel – jegliche Geschichtsmetaphysik fern. Er hält den sozialen Fortschritt, dem er zuarbeiten will, vielmehr für fragil und immer gefährdet. Aber sein Hunger nach Erkenntnis und seine Empörung über die herrschenden Verhältnisse sind dann das

bilden., wenn ich in einigen hundert Jahren mit Ihnen gemeinsam ein neues Ganzes bilden sollte, wenn die einzelnen Moleküle Ihres Geliebten eines Tages in Bewegung gerieten und die Ihnen suchten, die in der Natur verstreut sind! Lassen Sie mir diese Chimäre, sie ist so süß für mich, sie würde mir ein ewiges Leben mit Ihnen und in Ihnen verheißen...“ (Diderot 1984, 102)

¹⁸ So formuliert er in einem Brief an Auguste Viallet, in dem er zuvor die schärfste Kritik am Christentum formuliert hat, die sich in seinen Briefen findet (Diderot 1984, 227).

¹⁹ In einem für die Enzyklopädie geschriebenen Aufsatz über den Begriff der Freiheit betont Diderot, wie in Kapitel 2 ausführlicher dargelegt, fast kantisch die Freiheit eines Jeden zum Handeln. In seinem Nachwort zur Neuausgabe ausgewählter philosophischer Texte Diderots, führt Alexander Becker andererseits seine Analyse von „D'Alemberts Traum“ bis zu dem Punkt, dass „man sich (nach Diderots Auffassung) als denkender Mensch zum Experimentierfeld der Entfaltung eines Gedankens machen“ und dann mit Diderot sagen könne: „Nicht wir ziehen (die Schlüsse) Sie werden alle von der Natur gezogen“ (Becker 2013, 256). Ähnlich argumentiert Renè Desnè in seinem Kommentar zu „Rameaus „Neffe“; und Diderot selbst schreibt in einem Brief an den Bildhauer Étienne Maurice Falconet: „Was bin ich? Ein Bündel von Träumen, Gedanken, Empfindungen, Leidenschaften, Vorzügen, Fehlern, Lastern, Tugenden, Lust- und Schmerzgefühlen. Wenn Du ein Wesen definierst, kannst Du dann zu Deiner Definition etwas anderes verwenden als abstrakte und metaphysische Begriffe? Ich bin der Gedanke, den ich niederschreibe, Du bist der Marmor, dem Du Leben einhauchst: er ist Dein bestes Teil; das bist Du in den schönsten Augenblicken Deiner Existenz“ (Diderot 1984, 220). Vielerlei existenzialistische Überlegungen und Anknüpfungspunkte also.

Motiv zum Nach- wie auch Voraus-Denken als Form eingreifenden Handelns als Intellektueller. Aber als solcher denkt er dann auch wieder fast in existenzialistischer Weise. Nietzsche hingegen richtet aus der Erschütterung über die Sinnlosigkeit des Lebens in einer von blinden Notwendigkeiten beherrschten Welt heraus alle Aufmerksamkeit auf das eigene weltbildende Erkennen, um ihm auf die Schliche zu kommen. Die Welt als herrschaftlich strukturierte oder auch die Tiefe einer nationalen Kultur²⁰, die als nationale doch gerade erst das Ergebnis der Geschichte seines eigenen Jahrhunderts ist, werden dann bei seinem auf das eigene Selbst fokussierten Blick nicht mehr weiter hinterfragt. Erkennen ist, immer wieder auf dieses Selbst gerichtet, „mehr Poiesis als Mimesis“ (Safranski 2000, 215). Nietzsche blickt auf unsere/seine „innere Welt (...die) wir nicht im Sinne der Einheit von Bewusstsein und Sein“ haben – weshalb Nietzsche für Sigmund Freud so anregend sein musste. Und Safranski (a. a. O. 216) kann so schreiben:

„Das selbst, das auf der inneren Bahn der Selbstwahrnehmung erscheint, ist eine Figur im großen Spiel des Selbstseins, das selbst niemals erscheinen kann, aber alles Erscheinen erst ermöglicht“

Und indem Nietzsche diesen Ansatz nie preisgibt, treibt ihn in seiner Anstrengung, zum Dichter des eigenen Lebens zu werden, die fortgesetzte bohrende Frage nach dem Ungeheuren als dem Dionysischen, als dem „kommenden Gott“, dessen Ankunft aber nur wenigen wirklich erfahrbar, „einverleibbar“ in „Verzückungsspitzen“ erlebbar zu machen sein wird.

Schließlich: Philosophieren ist für Diderot etwas, das fortwährend nicht nur im inneren Dialog mit sich selbst, sondern zugleich im Dialog mit anderen stattfindet. In diesem Sinne ist er als einer der Wortführer der „Philosophenfraktion“ der französischen Aufklärung, fest verwurzelt im frühen und ersten aufklärerischen Denken der Antike. Philosophieren als Ideologiekritik wird so für ihn eine wesentliche Begründung der neuen Figur des Intellektuellen – in der geistigen und wirklichen Auseinandersetzung mit der herrschenden Macht.²¹ Diderot profiliert sich so in eins als Philosoph, Künstler, Bürger und Intellektueller. Für Nietzsche hingegen ist philosophieren - sehr deutsch und so gar nicht in der französischen Tradition - das

²⁰ Mehrings Hinweis auf die Nähe Nietzsches zu dem nationalkonservativen Treitschke, der als Historiker nachhaltig die Entwicklung des deutschen Nationalismus im Wilhelminischen Kaiserreich mit betrieben hat, hat hier ihren Stellenwert. Auch die Gegenüberstellung von Tiefe der (deutschen) Kultur und Oberflächlichkeit der (westlichen) Zivilisation wird hier später, vereinseitigend, an Nietzsches Denken anknüpfen.

²¹ Wohl am schärfsten hat Diderot das in einem Brief an die Fürstin Daschkova, vom 03. 04. 1771 formuliert. Dort heißt es: „Jedes Jahrhundert hat einen Geist, der es kennzeichnet. Der Geist des unseren scheint die Freiheit zu sein. Die erste Attacke gegen den Aberglauben ist heftig und maßlos gewesen. Aber wenn die Menschen einmal irgendwie gewagt haben, den Schutzwall der Religion anzugreifen – den fürchtenswertesten und geachtetsten, den es gibt -, dann ist kein Halten mehr. Haben sie erst einmal drohende Blicke gegen die Majestät des Himmels gerichtet, dann werden sie sie alsbald gegen die Herrschaftsverhältnisse auf der Erde richten. Das Tau, das die Menschheit einschnürt, ist aus zwei Seilen gemacht: das eine kann nicht nachgeben, ohne dass das andre zerreißt“ (Diderot 1984, 354).

Denken des einsamen Genius im eisigen Hochgebirge. Er begegnet uns so in seinen Schriften als Aristokrat, Künstler und Philosoph, der der „Dichter des eigenen Lebens“ werden will.

Gehe ich dann weiter zu Denkern, die an Nietzsches radikale Fortschrittskritik angeknüpft haben, mit der Habermas in seinem „philosophischen Diskurs der Moderne“ das Denken der Postmoderne beginnen lässt, so gilt meine Aufmerksamkeit hier vor allem Max Horkheimer und Theodor W. Adorno und deren „Dialektik der Aufklärung“ sowie Michel Foucaults Analysen, die wie Habermas schreibt, der „faszinierenden Entlarvung kapillarischer Machtwirkungen“ nachgehen, ferner auch Albert Camus. Und, all diesen kritisch konstruktiven Anknüpfungen eher entgegengesetzt, zieht in der jüngsten Vergangenheit Peter Sloterdijks unkritische Anknüpfung an Nietzsche meine Aufmerksamkeit auf sich.

Auf die Dialektik der Aufklärung bin ich im Zuge meiner Auseinandersetzung mit Denis Diderot an anderer Stelle ausführlich eingegangen (Martens 2014b). Ich werde mich hier also kürzer fassen: Bekanntlich liegt für **Max Horkheimer und Theodor W. Adorno** vor allem mit dem mit Francis Bacon verknüpften Natur- und Wissenschaftsverständnis einer instrumentellen Vernunft mit ihrer „Unterwerfung alles Natürlichen unter das selbtherrliche Subjekt“, (Horkheimer/Adorno 1947, 10) letztlich die Wurzel für die Dialektik der Aufklärung, die sich gegen die noch „unversöhnlichen Enzyklopädisten“ (Horkheimer, Adorno 1947,6) schon früh geltend gemacht habe. „Macht und Erkenntnis“ seien in diesem dialektischen Prozess „synonym“, so schreiben sie in der Vorrede zu ihren „philosophischen Fragmenten“ (a. a. O. 14f). Nachzuzeichnen ist für sie somit eine „negative Universalgeschichte der abendländischen Zivilisation“, in der „die Anpassung an die Macht des Fortschritts den Fortschritt der Macht“ involviert, sodass „der Fluch“ solchen „unaufhaltsamen Fortschritts (...) unaufhaltsame Regression“ ist (a. a. O. 50). Mit einer „problematischen Tendenz zur Abgeschlossenheit“ (Schwepphäuser 2000, 200) läuft das auf die These einer „heimlichen Komplizenschaft“ von Mythos und Aufklärung“ hinaus (Habermas 1985, 131)²² In diesen Zusammenhang gehört dann, dass die europäischen (Natur-)Wissenschaften mit ihrem Aufstieg seit der Renaissance gewissermaßen die Religion beerbt haben, indem sie „den Gott der Vernunft gebar(en) und die Gebote der Vernünftigkeit in steinerne Tafeln schlugen“ (Tenbruck 1984, nach Reichertz 1999).²³ Horkheimer/Adorno hätten sich so in ihrem

²² „Schon der Mythos ist Aufklärung und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück“, lautet die erste der beiden zentralen Thesen in der Vorrede zu den „philosophischen Fragmenten“ (Horkheimer/Adorno 1947, 10); und dass „die Unterwerfung alles Natürlichen unter das selbtherrliche Subjekt zuletzt gerade in der Herrschaft des blind Objektiven, Natürlichen gipfelt“, ist dann die zweite zentrale These (ebd.).

²³ „Auf dem Weg zur neuzeitlichen Wissenschaft leisten die Menschen auf Sinn Verzicht“, schreiben Horkheimer/Adorno (a. a. O. 15) in diesem Zusammenhang – und treffen sich in diesem Punkt durchaus mit Arendt – oder auch mit Camus (2011,16), für den „der Sinn des Lebens die dringlichste aller Fragen ist“ -, die in ihrem Denktagebuch konstatiert, dass Religion und Wissenschaft dem Denken gleich feindlich seien und dann schreibt: „Freies Denken und Handeln kreieren Sinn. Handeln ist ‚praktisches Denken‘, Denken ist

„schwärzesten Buch“ (Habermas 1985,130) angesichts der „Dekomposition der bürgerlichen Kultur, wie sie sich damals in Deutschland vor aller Augen vollzogen hat“ (a. a. O. 156), einer „hemmungslosen Vernunftskepsis überlassen, statt die Gründe zu erwägen, die an dieser Skepsis selber zweifeln lassen“ (ebd.). Habermas nennt als solche Gründe „die universalistischen Grundlagen von Recht und Moral“, die „Institutionen der Verfassungsstaaten“ aber auch die „Eigendynamik, die die Wissenschaften (...) über die Erzeugung technisch verwertbaren Wissens immer wieder hinaustreibt“ (a. a. O. 138).²⁴ Aber wenn der späte Horkheimer (1960/81, 159) in seiner Rede zum einhundertsten Todestag Schopenhauers feststellt:

„Die Metaphysik des Unvernünftigen Willens als des Wesens der Welt muss zum Gedanken der Problematik der Wahrheit führen. Sie bildet den Kern von Nietzsches Denken, und auf sie geht der freie Existenzialismus zurück“,

dann verweist das, statt auf den resigniert kontemplativen Rückzug in eine klassische Philosophenrolle, immer noch eher auf das Denken und Handeln eines Albert Camus.

Auch mit **Michel Foucault** habe ich mich an anderer Stelle (Martens 2014a) ausführlich auseinandergesetzt. Ähnlich wie Hannah Arendt, wenn auch anders motiviert, geht Foucault von einer kritischen Reflexion auf das marxistische Denken aus²⁵, und deutlich erkennbar gibt es bei ihm immer wieder den Anspruch, durch das eigene Denken, oder auch von ihm ausgehend ganz konkret handelnd, in politische Prozesse einzugreifen.²⁶ Als Philosoph, aber in großer interdisziplinärer Offenheit, hat er den Fortgang des Prozesses der Zivilisation, wie ihn Norbert Elias (1963/84) bis hin zur Herrschaftsform des europäischen Absolutismus analysiert hat, in der Moderne behandelt. In seiner von Nietzsches Konzept der Genealogie inspirierten Untersuchung der „Ordnung der Dinge“ zeigt er, wie sich der Beginn der Moderne „gegen Ende des 18. Jahrhunderts“ als „ein etwas rätselhaftes Ereignis“ der Art vollzogen hat, dass die Sicht auf die Welt, bzw. die Ordnung der Dinge in den drei Gebieten, der *allgemeinen Grammatik*, der *Naturgeschichte* und der *Analyse der Reichtümer* „mit einem Schlag einem gleichen Bruch unterwarf“ (Foucault 1974,292

vernehmendes‘ (Vernunft) nämlich, Sinn vernehmendes‘ oder sinnendes Handeln“ (Arendt 2003, 283f).

²⁴ Auf dieser Linie, nämlich der einer Verteidigung in den Verfassungen der europäischen Nationalstaaten festgeschriebenen Errungenschaften der Revolutionen der Moderne, entfaltet Habermas denn auch folgerichtig sein Konzept zur Bewältigung der Europakrise im Wege einer „aufgestuften Souveränität“ (Habermas 2014), Konstruktiv-kritisch dazu siehe meine Ausführungen in Martens 2016a, Kapitel II.2.

²⁵ Zu Arendt vgl. die die Eintragungen im Denktagebuch (Arendt 2003) zu Foucault vgl. z.B. seine Ausführungen in dem Interview mit Alessandro Fontana und Pasquale Pasquino in Foucault 1977,21ff).

²⁶ Marcus S. Kleiner (2001, 22) zitiert Gilles Deleuze mit der Bemerkung, Foucaults Schriften ließen „sich nicht von einem Zorn gegen ihr Zeitalter trennen“, seien eine „Guerilla“ gegen Mächte wie z. B. „Religion, Staat, Kapitalismus, Wissenschaft, Recht, öffentliche Meinung“.

u. 294, Hervorhebungen im Original). Ihn interessiert die Entwicklung der Moderne unter Fokussierung auf Subjektivierung als Selbstunterwerfung, also anders als Elias, im Blick auf die Beherrschten am Fuß der gesellschaftlichen Herrschaftspyramide. Als Philosoph richtet Foucault seinen Blick dabei auf die Problemkreise der Wahrheit, der Macht und der individuellen Verhaltensführung. Innerhalb der von ihm untersuchten Prozessstrukturen und Ereignisse interessiert ihn, wie es „zu diesen plötzlichen Brüchen, diesen überstürzten Entwicklungen, diesen Transformationen kam“ (Foucault 1977,25), die kontinuierlich fixierten Vorstellungen so gar nicht entsprachen. Seine Antwort:

„Es ist letzten Endes ein Problem der Ordnung, der ‚Politik‘ der wissenschaftlichen Aussage. Auf dieser Ebene geht es darum herauszufinden, nicht welche Macht von außen her auf der Wissenschaft lastet, sondern welche Machtwirkungen unter den wissenschaftlichen Aussagen zirkulieren; wie ihr inneres Machtsystem beschaffen ist und wie und warum dieses sich in bestimmten Augenblicken global verändert“ (ebd.).

Für Foucault, der sich als Kritiker von Aufklärung und Humanismus versteht²⁷, geht es so im Kern um die „Destruktion dessen, was wir sind und die Kreation von etwas ganz anderem, eine völlige Innovation“ (Ostwaldt 2001, 218). Sein Interesse bleibt in den auf „die Ordnung der Dinge“ folgenden Untersuchungen immer bei den gesellschaftlichen Subjekten, die die sozialen Prozesse der Entwicklung der Moderne zugleich vollziehen und sich ihnen unterwerfen. Aber er tut dies, indem er Subjektivierungsprozesse immer auch kritisch als Formen der Zurichtung von Subjektivität versteht, die er als Philosoph und Historiker destruiert und denen er gegen die Logiken von Selbstunterwerfung und Herrschaftsstabilisierung als „spezifischer Intellektueller“ (Foucault 1977, 44ff) auch praktisch gegenzuarbeiten sucht. Werner Sohn kann deshalb zutreffend in einer Rezension zu Hannelore Bublitz (1999) schreiben:

„In meiner Leseweise von Foucault und Bublitz eröffnet die Infragestellung der Idee des autonomen Subjekts durch die Analyse der gesellschaftlich entwickelten Subjektivierungstechnologien vielmehr die Chance, weite Bereiche dessen, was als ureigenstes und unhintergebares Selbst gedacht und gefühlt wird, in seiner gesellschaftlichen Bedingtheit zu erkennen und zur Disposition zu stellen“(Sohn 1999,3f).

Wie man sieht, geht es hier also um alles Andere als um eine kontemplative, philosophische Haltung bei der Analyse eines mit Nietzsche als unergründlich und

²⁷ Für Foucault (1974,114) ist „Humanismus (...) die Gesamtheit der Erfindungen (Seele, Gewissen, Individuum, H. M.), die um (die) unterworfenen Souveränität herum aufgebaut worden ist.“ Habermas (1985) Kritik an Foucaults „vernunftkritischer Entlarvung der Humanwissenschaften“ und dann den Aporien von Foucaults Machttheorien setzt hier an. Er spricht von der „faszinierenden Entlarvung kapillarischer Machtwirkungen“ in den Arbeiten Foucaults, kritisiert dann aber, dass dieser „sich in machtheoretischen Grundbegriffen“ bewege, denen sich die normativen Strukturen der Rechtsentwicklung entziehen“ (Habermas 1985,340).

unhintergebar gefassten Selbst. Vielmehr geht es um den Anspruch, die Gelassenheit des Beobachters aus einer der philosophischen Tradition entnommenen Verhaltensführung mit der eingreifenden Praxis des spezifischen Intellektuellen zu verknüpfen – das bewegt sich also keinesfalls affirmativ im Anschluss an Nietzsches Denken; es ist vielmehr dort, wo es bei Fragen der Verhaltensführung ankommt, dem späten, über Seneca arbeitenden Diderot recht ähnlich.

Und solches Denken entspricht damit auch ganz der Aufforderung von **Albert Camus**, von Nietzsche ausgehend zu denken und ihn als einen Anfang zu verstehen, über den es hinauszugehen gelte. Mit großer Philosophie und deren Repräsentanten gegen sie weiterzudenken ist ja geradezu ein Grundprinzip, das ich mir selbst im Hinblick auf so manche DenkerInnen zu Eigen gemacht habe. Zu dem „Linksnietzscheaner“ Camus habe ich in Kapitel 5. schon einiges gesagt. Er ging nicht davon aus, dass es in der Philosophie darauf ankomme, dass „die ungeordnete Wirklichkeit (...) sich der Herrschaft der Begriffe“ beuge.“Er wollte (sie) verbreiten sie teilen, auch und vor allem mit jenen, die auf der Suche nach sich selbst sind“, schreibt Onfray (a. a. O. 16) und stellt den „existenziellen Philosophen“ in eine Traditionslinie, für die er unter anderem „Montaigne und Pascal, Kirkegaard und Nietzsche hervorhebt, während er ihn, den „die Philosophie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (...) grandios ignoriert“ habe (a. a. O. 549), als Vorläufer unter anderem von Foucault, Derrida oder Bourdieu ansieht (a. a. O.541) – und Sartre als, nicht nur wegen seiner Nähe zur KPF, immer wieder heftig kritisierten Widerpart.²⁸ Wie Onfray zeigt, ist Camus Denken, nicht erst seit dem „Mythos des Sisyphos“ das eines „Linksnietzscheaners“. Wenn er dort im Teil 1 „eine absurde Betrachtung“ ausgehend vom Verlust der Theodizee, also jeglichen übermenschlichen Sinns, und einer subjektivistischen Zuspitzung aller Erkenntnistheorie aus dem Vergleich einer Tatsache oder Handlung und der Welt, die in Relation zu dieser Handlung immer unermesslich größer ist, das Gefühl des Absurden folgert (Camus 2011, 43), wenn er dann das Auseinanderfallen von Tatsache und Welt die Evidenz des Absurden als „jene Entzweiung zwischen dem begehrenden Geist und der enttäuschenden Welt“ definiert, dann handelt dieser „monistische Naturalist“ exakt von dem Problem, das Diderot nach Ansicht Le Papes vor Augen hatte, als er nach Abschluss der mehr als zwei Jahrzehnte dauernden aufreibenden Arbeit an der Enzyklopädie erkannte, dass er nun eigentlich von neuem ansetzen müsste. Und wenn es Camus dann weiter darum geht, auf die „zerstörende und wunderbare Wette des Absurden“ einzugehen, damit „der Körper, die Zärtlichkeit, die Schöpfung, die Tätigkeit, der menschliche Adel (...) ihren Platz in dieser sinnlosen Welt wieder einnehmen“ (a. a. O. 65), dann ist die Nähe zum Denken Nietzsches ebenso unübersehbar wie der Umstand, dass hier über Nietzsche hinausgedacht wird.

²⁸ Da mich hier im Kern die philosophischen Diskurse interessieren, gehe ich auf Onfrays vornehmlich politisch motivierte Sartrekritik nicht weiter ein. Ebenso enthalte ich mich eines Urteils über Camus als einem dem libertären Anarchismus nahestehenden Intellektuellen, zu dem Onfrays Buch zweifellos hoch informativ und anregend ist. Beides ist hier nicht mein Thema.

Naheliegender Weise geht es für Camus in den Folgenden Teilen des „Sisyphos“, also bei der Frage, wie mit dieser Einsicht zu leben sei, auch in besonderer Weise darum, was das für den künstlerisch tätigen Menschen heißt, dessen „absurdeste Gestalt“ für ihn die des „schöpferischen Menschen“ ist. Camus reflektiert in dem Kapitel über „das absurde Werk“ also seine persönlichen künstlerischen Erfahrungen. Gleichwohl kann man meines Erachtens aber nicht davon ausgehen, dass sein Fazit im Schlussteil: „Der Kampf gegen Gipfel vermag ein Menschenherz auszufüllen. Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen“ (a. a. O. 145), als eine Ästhetisierung der an sich sinnlosen/absurden menschlichen Existenz zu lesen ist, wie Oskar Negt in seinem Faust-Buch meint.²⁹

„Sisyphos, der ohnmächtige und rebellische Proletarier der Götter“ (a. a. O. 141), das ist nicht nur der künstlerisch schaffende Mensch – so wenig wie der Liebhaber, der Komödiant oder der Eroberer, die Camus zuvor als extreme Beispiele zur

²⁹ Bei Negt heißt es – ebenfalls im Zuge einer Erörterung erkenntnistheoretischer Fragen (es geht Negt um Faust als den verzweifelten Intellektuellen und gescheiterten Unternehmer) im Anschluss an Kant, aber noch vor seiner eigenen Antwort auf Camus Evidenz des Absurden - dass es darum gehe, angesichts der „Meere des Irrtums“ an den „Inseln der Wahrheit“ weiter zu bauen. Negt fragt dann gegen solche Anstrengungen, Inseln der Wahrheit zu bauen, ob es nicht „das grenzenlose Unglück des Sisyphos (sei) – der Alptraum jedes Menschen, dessen mühevollen Arbeit keinen Abschluss finden kann“, damit zu scheitern. Und er fährt dann fort: „Der Härte und Unerbittlichkeit dieses Mythos ist schwerlich durch leichtfertige Ästhetisierung des Absurden etwas Weiches und Menschenfreundliches abzutrotzen, wie Albert Camus es will: ‚Jedes Gran des Steins, jeder Splitter dieses durchnächtigten Berges bedeutet allein für ihn eine ganze Welt. Der Kampf gegen Gipfel vermag ein Menschenherz auszufüllen. Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen‘, das ist nur schwer vorstellbar. Irgendwann müsste der verdammte Stein über den Berg rollen!“ (Negt2006,44). Ich sehe hier zwei Missverständnisse: (1) Das Rollen des Steins auf den Berg, *auf* dem er nie liegen bleibt, ist für Camus die Metapher der unaufhebbaren Absurdität des Verhältnisses von einzelner Tat und Welt angesichts der Endlichkeit des Menschen und seines Erkenntnisvermögens, mithin einer dem Menschen prinzipiell nicht zugänglichen absoluten Wahrheit.(2) Negts Umformulierung der beiden ersten Kantischen Fragen in die Fragen: (a) was *sollte* ich wissen und (b) Was *könnte* ich tun und seine Feststellung, sie müssten so umformuliert werden, damit „ein in *Handlungszusammenhänge* eingebundenes *Können* unsere auf Erkenntnis und Wissen gehende Neugierde bestimmt. Welche Möglichkeiten des Eingriffs in die Verhältnisse bestehen, welche Folgen haben sie“ (47) ist anders als die grundlegende philosophische Problemstellung bei Camus auf ein Zusammenhandeln Vieler in Richtung auf eine Umgestaltung unserer Lebenswelt gerichtet. Es geht hier um uns als Menschen der Praxis, um unserer Handlungs- und Lebenszusammenhänge als der unserem erkennenden Handeln zugänglichen Welt. Das zielt auf so etwas wie eine diesseitige Transzendenz unserer einzelnen menschlichen Leben in unserer, gattungsgeschichtlich betrachtet, kleinen menschlichen Ewigkeit. M. a. W. das Problem, das Camus als das Absurde erschüttert und auf das er mit seiner Interpretation des Mythos des Sisyphos eine Antwort gibt, ist ein anderes als das, auf das Negt mit seinen kleinen Inseln der Wahrheit Lösungsmöglichkeiten zu finden hofft. Bei Camus geht es, grundlegend philosophisch formuliert, um das Zwiegespräch zwischen der Sehnsucht des Menschen und dem Absurden seiner endlichen Existenz (vgl. Camus 2011, 40). Aber der gleiche Camus spricht, wenn er sich als Intellektueller zu den Kämpfen seiner Zeit äußert, davon, dass man vom Gipfel (!) einer ununterbrochenen Anstrengung“ herab lächelt und dass dies „eine zusätzliche Kraft“ sei (Camus 201393).6,

Veranschaulichung eines Lebensstils zur Erhellung seiner Vorstellung vom, absurden Menschen gewählt hat. Immer geht es Camus, hier ganz auf der Linie des Denkens Nietzsches, um das klarsichtige Erkennen der menschlichen *conditio* und die Rebellion dagegen, die *den* Menschen, von dem Camus so wie alle Philosophen spricht, „zum Herrn seiner Tage“ (a. a. O. 145) machen wird. Der Anarcho-Syndikalist Camus zielt dann aber aus solcher Haltung heraus - gänzlich anders als der elitär-aristokratische Nietzsche - auf eine radikale egalitäre Veränderung der Gesellschaft. Aber dies ist eine, die anders als „alle Kirchen, die göttlichen wie die politischen“ das „Ewige für sich“ nicht beanspruchen dürfen (a. a. O.105). Und wenn er dann, gegen Ende von „Der Mensch in der Revolte“ im Blick auf das praktische, politische Handeln der Menschen zu seiner Zeit hin argumentiert, dann sieht er sich mit ihnen, ganz anders als in dem berühmten Zitat aus dem Sisyphos auf dem Gipfel einer ununterbrochenen Anstrengung:

„In das gemeinsame Europa geworfen (...) leben wir Mediterranen immer im gleichen Licht. Inmitten der europäischen Nacht erwartet das Sonnendenken, die Kultur mit dem doppelten Gesicht, die Morgendämmerung. Aber sie beleuchtet schon die Wege einer echten Überlegenheit“ (392). Und etwas später: „Im Jahr 1950 ist die Maßlosigkeit immer eine Bequemlichkeit und manchmal eine Karriere, Das Maß hingegen ist die reine Spannung. Es lächelt ohne Zweifel, und unsere Krampfjünger, mühsamen Apokalypsen geweiht, verachten es deshalb. Aber dieses Lächeln strahlt vom Gipfel einer ununterbrochenen Anstrengung: es ist eine zusätzliche Kraft. wenn diese kleinen Europäer, die uns ein habfüchtiges Gesicht zuwenden, nicht mehr die Kraft haben zu lächeln, warum behaupten sie dann, uns ihre verzweifelten Zuckungen als Beispiele der Überlegenheit geben zu können“ (393, Hervorhebung von mir)?

Camus und Negt (siehe Fußnote 29) argumentieren erkennbar auf unterschiedlichen Ebenen; und Camus hat als Intellektueller durchaus im Negtschen Sinne an den „Inseln der Wahrheit“ mit gebaut, die freilich immer nur Inseln relativer Wahrheiten sein können. Nicht zuletzt das Motto, das er dem Mythos des Sisyphos vorangestellt hat, ein Zitat von Pindar; spricht für diese Interpretation: „Liebe Seele, trachte nicht nach dem ewigen Leben, sondern schöpfe das Mögliche aus“. Das verweist auf den handelnden Menschen, nicht nur den künstlerisch schöpferisch tätigen und eben auch nicht den in die asketische Kontemplation ausweichenden „Schopenhauerschen Menschen“, welcher auch Nietzsche unbeschadet seiner dionysischen Wendung immer geblieben ist. Wie aber schon im voranstehenden Abschnitt betont: Als philosophisch denkender Kopf hat Camus immer *den* Menschen vor Augen, nicht die gesellschaftlichen Menschen die sozial immer nur als unfertige Ganze in ihrer Pluralität verstanden werden können. Der Schritt Arendts, dieser anderen großen Denkerin in der Tradition existenzieller Philosophie, von der Philosophie hin zur Politik ist in dieser Hinsicht weitergehend.

Ganz anders als Foucault oder Camus hat **Peter Sloterdijk** mit seiner Elmauer Rede über „neue Regeln für den Menschenpark“ (Sloterdijk 1999a) sehr viel direkter, und

unkritischer, an Nietzsche angeknüpft. In der durch ihn ausgelösten Debatte³⁰ stellt sich Sloterdijk (1999b) in die „Tradition der philosophischen Schriftsteller, die relativ konsequent den Bruch mit der Akademie vollzogen haben.“ In Absetzung von der dort von ihm kritisierten Funktion als „Kurator gedachter Ideen“ unterziehe er sich „der Mühe (...) auf den Markt zu gehen“ und ziele darauf ab, „die Philosophie in eine produktive Konstellation mit (...einer) veränderten Medienkonstellation zu bringen.“ Zugleich betont er aber, dass er nie die Absicht gehabt habe, „in die Debatte um die Gentechnologie einzugreifen“. Das könnten andere besser. Er sage lediglich, man müsse einen Kodex der Anthropotechnik formulieren, damit „gerade nicht passiert, was jetzt hysterische Interpreten in meinen Text hineinlesen“ (ebd.) Sloterdijk will also – und nur so lassen sich solche Aussagen meines Erachtens interpretieren – als Philosoph die Philosophie „in eine produktive Konstellation bringen“, zugleich aber die Funktion des Intellektuellen vermeiden und sich in die zur gleichen Zeit laufende wissenschaftliche und gesellschaftspolitische Debatte um die Nutzung der Gentechnologie politisch nicht einmischen. Die Frage ist hier ob, und wie dies möglich sein soll.

Als Philosoph holt Sloterdijk (1999a) in seiner Rede - von der ersten „Postsendung“ der Griechen und ihrer Verarbeitung durch die Römer für die Europäische Kultur als „dicke Briefe an einen unbekanntem Freund“ ausgehend - philosophisch weit zu einer kritischen Reflexion der europäischen Aufklärung aus.³¹ Er knüpft an Martin Heidegger an, der „das Sein zum alleinigen Autor aller Briefe und (...) sich als dessen Schriftführer ein(gesetzt)“ habe (a. a. O. 28f), sowie an Friedrich Nietzsche als den „Meister des gefährlichen Denkens“ (a. a. O. 37), für dessen Zarathustra die Menschen „sich selbst klein gezüchtet“ hätten. Über Martin Heideggers „Epochenfrage“: „Was zähmt noch den Menschen, wenn der Humanismus als Schule der Menschenzähmung scheitert?“ (a. a. O. 31f) gelangt er zu der These eines gegenwärtigen „Titanenkampfes zwischen den zähmenden und den bestialisierenden Impulsen“ (a. a. O. 46). Ihnen gegenüber müsse man Nietzsches Denken des Übermenschen, das da „ein Weltalter tief über die Gegenwart hinaus“ denke (a. a. O. 41), als Vorgaben begreifen, „von denen das heutige Denken den Blick nicht abwenden kann, es sei denn es wollte sich von neuem der Verharmlosung widmen“ (a. a. O. 42). Damit wird das Prüfen von Anthropotechniken und dem denkbaren Anwendungspotenzial der Bio- und Gentechnologie im politischen

³⁰ Sloterdijks Elmauer Rede hat eine heftige Kontroverse, u.a. mit Beiträgen über sein „Zarathustra-Projekt“ (Assheuer 1999) und einen „Kulturkampf“ (de Weck 1999) zwischen Günter Grass, Jürgen Habermas und ihren Widersachern“, also Sloterdijk, Botho Strauß und Martin Walser ausgelöst. Die heftige Kritik hat Sloterdijk (1999b) dazu veranlasst, von „einer Art Fatwa“ zu sprechen, die, initiiert von Habermas, über ihn verhängt worden sei. Er führe gegenüber seinen Kritikern „die Linie selbständiger, nichtakademischer philosophischer Forschungen weiter, die von Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, die Kritische Theorie bis in die siebziger Jahre“ gereicht habe. An anderer Stelle des Interviews nennt er auch Marx und Kirkegaard.

³¹ Deren Humanismus sei, so erläutert er in dem erwähnten Interview zu der von ihm ausgelösten Debatte (Sloterdijk 1999b) „im Grunde ein Erziehungs- und Bildungsprojekt“, aber „die humanistische Bildungsutopie sei (...) akut vom Scheitern bedroht.“

Prozess der Gesellschaft aber nicht nur zur zwingenden Herausforderung erklärt. Vielmehr ergibt sich aus der Logik der gesamten Argumentation des Philosophen die Schlussfolgerung, dass die Nutzung von Anthropotechniken zur Bewältigung der „Epochenfrage“ geboten sein dürfte (a. a. O. 45). Und auch wenn Sloterdijk (1999b) in der von ihm ausgelösten Debatte später erklärt, dass dies „selbstverständlich“ nicht bedeute, „dass sich eine gentechnische Elite aus der alten Menschheit herauszüchtet“ und dass dies eine „schauerliche Vision“ sei, Die gesellschaftspolitische Debatte, vor deren Hintergrund er als Philosoph auftritt und an der er sich in der Rolle des Intellektuellen nicht beteiligen will, wird von ihm in eine fragwürdige Richtung befeuert.

Angesichts einer im weiteren in der Elmauer Rede entfalteten Argumentation mit Wortspielereien vom „Lesen und Auslesen“, von „Lektionen und Selektionen“ (a. a. O. 43), in der zugleich ein tiefer Graben zwischen „literaten und illiteraten“ Menschen „dessen Unüberbrückbarkeit nahezu die Härte einer Spezies-Differenz erreichte“ (ebd.) behauptet wird, führt uns Sloterdijk – elitenorientiert wie Schopenhauer oder Nietzsche – in die Nähe von Platons politischer Philosophie. Folgerichtig stellt er fest, für Platon komme nur der Gott als ursprünglicher Züchter und Hüter in Frage, dann, nachdem die Götter sich zurückgezogen haben, der Weise, und uns blieben nur noch die Schriften der Weisen, die archiviert werden, unzugestellte Briefsachen. Der Philosoph, der hier am ehesten wie ein Schopenhauerscher Mensch als gelassener Beobachter eines heillosen Prozesses auftritt – oder womöglich doch nur als Kurator gedachter Ideen - überrascht dann mit dem Schluss seiner Rede: Deren Argumentation war ja eher antidemokratisch-elitär. Politik und politische Institutionen tauchen in ihr überhaupt nicht auf. Aber Sloterdijk befürwortet zum Schluss als Demokrat enge Grenzen für die Anthropotechnik, die zuvor doch als die herausgehobene Option für neue Lösungen angesichts des Scheiterns des „Humanismus als Schule der Menschengestaltung“ präsentiert worden ist. Hier kreiste ein Berg und gebar eine Maus, möchte man meinen. Aber die Humanismuskritik und der Übermensch – nicht näher interpretiert, aber als „ein Weltalter über die Gegenwart hinausweisend“ bezeichnet - und die von Sloterdijk damit verknüpften philosophischen Referenzen, sind so als „Vorgaben, von denen die heutige Welt den Blick nicht abwenden“ könne, von Neuem in der Welt. Und sie sind das in jener problematischen Weise, in der sie schon einmal von der politischen Rechten adaptiert worden sind. Ganz anders als in Hannah Arendts schon kurz nach Entdeckung der Doppelhelix in der Einleitung zu „Vita activa“ eher beiläufigen Bemerkungen, zu damit möglichen Eingriffen „in denen menschliche Gestalt und Funktionen radikal ‚verbessert‘ werden“ als politischer „Frage ersten Ranges“ die „nicht gut der Entscheidung von Fachleuten, weder den Berufswissenschaftlern noch den Berufspolitikern, überlassen werden“ könne (vgl. Kapitel 3), wird sie vom Philosophen Sloterdijk im Kern zur Herausforderung für die Eliten erklärt. Ihnen rechnet er sich zweifellos selbst zu. Aber als Intellektueller will er sich in ihr Handeln keinesfalls direkt einmischen. Er inszeniert sich vielmehr als Philosoph wirkungsvoll am Rande des Geschehens, das er so den Handelnden mit bedeutungsschweren, manchmal ein wenig dunklen Worten, die aber doch in eine bestimmte Richtung

weisen, als ungeheure Herausforderung präsentiert Die heftigen Reaktionen auf die Elmayer Rede können nicht überraschen.

Man muss an dieser Stelle nochmals auf die radikale Demokratin **Hannah Arendt** zu sprechen kommen, für die Kant der maßgebliche Philosoph der Aufklärung ist. Sie versteht sich selbst nicht als Philosophin sondern als Politikwissenschaftlerin. Ihr Blick richtet sich nicht auf den, sondern auf die Menschen und das gesellschaftliche „Dazwischen“. Im Zentrum ihres, gleichwohl zutiefst philosophisch fundierten Denkens stehen die Menschen als Vernunftwesen und die gesellschaftlichen Verhältnisse, innerhalb derer sie – das ist sozusagen ihr kategorischer Imperativ – zu handelnden Wesen werden sollen. Aber die Menschen als Vernunftwesen, das ist enger als bei Diderot – und Schopenhauer wie Nietzsche selbstredend schroff entgegengesetzt. Denn so sehr sie - als Schülerin von Karl Jaspers, und in ihrem Denken sicher auch von Martin Heidegger beeinflusst - existenzialistisch denkt, so wenig ist ihr Denken dabei auf ihr eigenes Selbst gerichtet. Und dieses Selbst lebt in ihrem Fall eben nicht aus der verzehrenden und am Ende verzweifelten Auseinandersetzung mit der Abgründigkeit der „Natur“, des „Seins“, des „Titanenkampfes zwischen den zähmenden und den bestialisierenden Impulsen“, oder dessen „dionysischem Grund“ sondern aus der „Liebe zur Welt“.³² Insofern denkt sie wiederum ganz in der Tradition der radikalen französischen Aufklärung; denn wie bei der, so ist auch bei ihr keinerlei Herrschaftsmotiv zu erkennen. Aber ich denke, hier kommt noch ein weiterer Aspekt in den Blick: Denn obwohl Arendt sich nie als feministische Denkerin empfunden hat, kommt bei ihr meines Erachtens an dieser Stelle der Genderaspekt ins Spiel.

In der Attitüde des heroischen, einsamen Denkers – sei es in der Schopenhauerschen Variante, die dem Denken ostasiatischer Weisheitslehren nahesteht, sei es in der Dionysischen Wendung bei Nietzsche und selbst noch in der des Archivars „der Schriften der Weisen“, als der Sloterdijk auftritt – ist aus meiner Sicht ein charakteristisches genderspezifisches Motiv versteckt. Es geht hier immer auch um als heroisch imaginierte schöpferische Gedankenarbeit zum Verständnis der Welt, oftmals – und zuletzt auch bei Nietzsche, der oft gegen eben diese Absicht argumentiert hat - mittels so etwas wie eines geschlossenen Systems als dem Schlüssel, der uns den Zugang zu ihren letzten ‚Betriebsgeheimnissen‘, von denen Safranski gerne immer wieder spricht, liefern soll. Darin steckt ein herrschaftliches Verhältnis gegenüber einer so zu bändigenden, wenigstens dem Gedanken zu unterwerfenden Welt. Und das gilt auch noch dort, wo als Perspektive allein noch die Flucht vor dem diese Lebenswelt beherrschenden „Willen“ oder „Ungeheuren“ in ein besseres Bewusstsein oder die Selbstauflösung des Individuums im dionysischen Rausch gesehen wird.

Bei Nietzsche tritt dieser männlich-herrschaftliche Blick auf unsere Welt besonders markant hervor. Es handelt sich um eine aristokratische und zugleich zutiefst patriarchale Sicht der Dinge. Es geht um Grausamkeit und Verfeindung in den

³² Vgl. zu Hannah Arendt in diesem Zusammenhanf Prinz (2012) sowie Martens 2013/16.

Anfängen des Naturwesens, um Herrschen und Selbstbeherrschen, also um die mit den Alpha-Männchen – aber eben auch –Weibchen! – schon in den ersten Primatengruppen gesetzten Herrschaftsstrukturen – nach innen wie nach außen. Von diesem Grund aus will Nietzsche nach dem Tod Gottes der „Dichter seines eigenen Lebens“ werden. Dagegen gibt es von den gleichen Anfängen an aber auch das empathiebegabte Wesen Mensch, auf das die radikalen französischen Aufklärer ihr Denken richteten – oder aus heutiger Sicht, angesichts der Erkenntnisse von **Michael Tomasello** (2009) unsere „geteilte“ oder unsere „Wir-Intentionalität“. Es gibt also beides: das Alphasier aus unserer vormenschlichen Evolution heraus und Empathie, Kooperation in der Arbeit und Zusammenhandeln als Grundlage von Politik, die so nur uns Menschen möglich sind, – auf der Grundlage der uns allein auszeichnenden „Wir-Intentionalität“, aus der heraus also unsere Menschwerdung zu verstehen ist. Die „Dialektik der Aufklärung“ beginnt bei Ilias und Odyssee, oder im Gilgamesch-Epos oder „ab ovo“ in der Bibel, als den ältesten Erzählungen, wie Reinhard Brandt (2011) in Bezug auf die genetische Konstitution der Gegenstände der Sozialwissenschaften gesagt hat – d. h. aber dort, wo sich – in der Eurasisch-Ägyptischen Welt - mit dem Ende des Minoischen Zeitalters geschichtlich das Patriarchat voll zur Geltung bringt. Christa Wolfs radikal-feministische Kritik dieser, unserer überlieferten Geschichte, die ja weiter zurückreicht, und der sie nachspürt, verknüpft sich daher völlig zu Recht mit ihrer Frage: „wem kann ich erzählen, dass die Ilias mich langweilt?“ (Wolf 2000b, 120)

Aber nicht allein im Blick auf die Geschlechterfrage, auch im Blick auf unser Naturverhältnis gibt das Herrschaftsmotiv Anlass zum Weiter-Denken. Nietzsches Rückwendung zum Mythos, aber auch sein gegenläufiges Denken ist eine Reaktion auf einen blinden naturwissenschaftlich-technologisch begründeten Fortschrittsglauben seiner Zeit. Da ist es von Interesse, dass ein kritischer Zeitgenosse wie **Hans Magnus Enzensberger** heute davon spricht, dass „die avancierteste Wissenschaft zur zeitgenössischen Form des Mythos geworden ist“. Auf die Reflexionen dieses Intellektuellen, nicht Philosophen, zum wissenschaftlich-technischen wie auch zum sozialen Fortschritt will ich daher zum Abschluss dieses Kapitels noch eingehen.³³

„Die Elixire der Wissenschaft“ also – und Elixire, das sind laut Duden „Heiltränke, Zaubetränke, Verjüngungsmittel (Lebenselixiere)“ -: da klingt an, dass es vor allem, um Zweifel am technischen Fortschritt geht, um den sich noch immer die Mythen ranken. Es geht also zum, einen um die kritische Diskussion und die Langlebigkeit der Fortschrittsmythen im Feld von Wissenschaft und Technik heute.³⁴ Die Physik

³³ Ausführlich habe ich mich mit Enzensbergers „Seitenblicken in Poesie und Prosa“ auf die „Elixire der Wissenschaft“ in einem Essay auseinandergesetzt, den ich auf meiner Homepage eingestellt habe (Martens 2015a).

³⁴ Sie reichen, wie wir wissen, von den in den 1950er und 1960er Jahren von Neuem oder immer noch höchst lebendigen Fortschrittsmythen (vgl. Steinmüller/Steinmüller 1999) über den Beck'schen Risikodiskurs bis hin zu den „Putschisten im Labor“. Im Angesicht der

und die neuere Bio- und Gentechnologie interessieren Enzensberger da vor allem, wie u. a. die Prosatexte über „die unterirdische Kathedrale“, also das weltgrößte Kernforschungszentrum CERN, und über „die Putschisten im Labor“, in dem es um die neuen Leitwissenschaften geht, also die Computer- und Kognitionswissenschaften und die Biologie. Der Titel des Buches ist gut gewählt. Das Postskriptum (Enzensberger 2002, 261-274) endet bemerkenswert:

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

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

Und solche Wiederkehr des Mythos, von der Enzensberger, ein Kenner und Verehrer Diderots (Enzensberger 1994), spricht, kann für ein Denken in der Tradition der europäischen Aufklärung nicht ohne Belang sein. In einem „das Bäckerteigmodell der Zeit“³⁵ betitelten Text schlägt Enzensberger, in diesem Fall im Blick auf die soziale Evolution, einen veränderten Blick auf diesen dynamischen Prozess vor. Nicht von einer „Wiederkehr des Gleichen“ sondern von immer neuen Wechselwirkungen“ sei auszugehen, „die jedes Mal etwas Neues“ hervorbringen“. So „ist nicht nur „die Zukunft unvorhersehbar“, sondern auch die Vergangenheit „verwandelt sich fortwährend vor den Augen eines Beobachters, dem der Überblick über das Gesamtsystem fehlt“ (Enzensberger 2002, 239). Und dann kann er „spielen“ und Beispiele anführen: Der Kommunismus war einst „Vorreiter“ und sei heute hoffnungsloser Nachzügler, doch dabei müsse es nicht bleiben (a. a. O. 238); „das Abgetane feiere, im Kleinen wie im Großen, auf scheinbar wirre Weise seine Wiederkehr“:

„Der Teig löst sich nach dem Modell der Bäcker-Transformation in eine unendliche Menge von springenden Punkten auf, die sich auf unvorhersehbare Weise voneinander entfernen, um sich, niemand weiß

drohenden ökologischen Krise wären sie kritisch reflektieren, und die Diskussionen um das mögliche Ende des Anthropozäns wäre ernst nehmen.

³⁵ Im Zugrundegelegten Bild wird die Zeit wie ein Teig ausgerollt, danach gefaltet, neu ausgerollt usw. Einzelne Ereignisse, die wie Rosinen in solchem Teig gedacht werden können, können so fortwirken, stehen aber immer wieder in neuen Kontexten.

wann und auf welchen Umwegen, wieder zu begegnen. Auf diese Weise kommt es zu einer unerschöpflich großen Zahl von Berührungen zwischen verschiedenen Zeitschichten“ (ebd.).

Wichtig sind Enzensberger zwei Schlussfolgerungen, nämlich: (1) Der „Pessimismus (der Apokalyptiker) ist ebenso gradlinig und phantasielos wie der Optimismus, der die Fraktion des unaufhaltsamen Fortschritts auszeichnet“ (a. a. O. 240), und (2) gelte in eigener Sache, dass auch der oft behauptete „Anachronismus des Dichters“, nicht mir der Bäckerteig-Transformation rechne: Das Phänomen der Literatur taucht „jeder Rentabilität zum Hohn (...) an den unerwartetsten Stellen wieder auf, eine imaginäre Rosine im Blätterteig, deren zukünftige Bahn niemand voraussagen kann“ (a. a. O. 245f).

Offenkundig reagiert Enzensberger hier auf das Verblassen der sozialen Fortschrittsmythen – insbesondere gebündelt in der Gestalt der Marxismen³⁶ – und die Umgangsweisen damit, also: (1) die Desillusionierung und Abwendung vom politischen Handeln und den Rückzug in die Kunst als „das mögliche Ende der Schrecken“; (2) das Ausrufen einer „Tugend der Orientierungslosigkeit“ durch die Politik, das „muddling through“ zum Programm machen will. Vielleicht kann man sagen, dass er versucht, Geschichte als in ihrer Mischung aus Kontingenten Ereignissen – das sind seine Rosinen im immer wieder neu gefalteten Bäckerteig der Zeit - und Autologiken zu begreifen, also als einen auf die jeweilige Gegenwart der Lebenden gerichteten Prozess und damit als Herausforderung zu immer nur begrenzt, aber in diesen Grenzen doch auch gezielt möglichen Gestaltung. Aber er zieht sich dort, wo er auf die soziale Evolution zu sprechen kommt, doch gegenüber einer so schwer zu (be)greifenden Wirklichkeit doch erkennbar stärker auf eine Beobachterrolle zurück. Und wenn er von einem „minimalen Rest der Hominisation“ spricht, der Milliarden und Millionen Jahren der Evolution auflagere (a. a. O. 231), davon, dass das jeweils Neue (...) nur als dünne Oberflächenschicht auf einer undurchsichtigen Tiefsee von latenten Möglichkeiten“ Schwimme (ebd.), dann wird hier – auch angesichts der Rückkehr des Mythos – seitens eines Intellektuellen, der bekanntermaßen ein Verehrer Diderots ist, doch eine tiefe Fortschrittsskepsis erkennbar, von der aus man womöglich nicht mehr sehr weit von dem Diskurs der Postmoderne entfernt ist, an dessen beginn das Denken Nietzsches gestanden hat.

6.5. Noch einmal zum Anlass dieser Überlegungen zurück

Ich bin, wie einleitend bemerkt, eher aus einer Intuition heraus, und vor allem auch deshalb, weil ich nach einer langen sehr intensiven und vornehmlich sozial- und politikwissenschaftlich bestimmten Arbeitsphase erschöpft war und nach entspannender Ablenkung von dieser Arbeit und zugleich den zunehmend beunruhigenden Krisen unserer Gegenwart suchte, dazu gekommen, mich intensiver

³⁶ In Anlehnung an Frieder O. Wolf (2012c) spreche ich hier im Plural von verschiedenen Marxismen, nicht als Weiterentwicklung eines spezifischen wissenschaftlichen Denkens sondern als Ideologien der Infragestellung, aber auch der Befestigung von Herrschaft.

mit dem Denken von Friedrich Nietzsche und der von ihm inspirierten Postmoderne auseinanderzusetzen. Dabei habe ich rasch bemerkt: es ist heute auch politisch wichtig, sich auch mit dem fortschrittskritischen Denken der Postmoderne auseinanderzusetzen. Denn wir leben in einer Zeit, die in eins geprägt ist vom beharrlichen Fortleben, aber auch vom drohenden Ende der Fortschrittsmythen, die aus der europäischen Aufklärung heraus in dem Augenblick entstanden, in dem zunächst die Naturwissenschaften die Religion beerbt haben und dann die Gesellschaften als positive Wissenschaften ihnen zu folgen suchten. Das gilt gerade auch für die diversen Marxismen, die auf dem Weg des Sozialismus hin zu einer (vermeintlichen) Wissenschaft (Engels) entstanden sind – unbeschadet der weiter mitgeführten geschichtsmetaphysischen Konstrukte in hegelmарxistischer Tradition. Zwar hat sich allerspätstens nach der Implosion des Realsozialismus, diese mit den ideologisch gewordenen Marxismen verknüpfte Fortschrittsgläubigkeit historisch erledigt, aber in unserer Gegenwart setzt sich seitdem der Streit zwischen immer noch wirksamen sozialen Fortschrittsmythen – etwa im Blick auf weiterhin stetiges Wirtschaftswachstum - und der Bereitschaft, nun eine neue Orientierungslosigkeit als Tugend auszurufen (Nowak 2001), fort - und in unserer Gegenwart wuchern die wissenschaftlich-technischen Fortschrittsmythen zugleich weithin ungebrochen fort. Sie wuchern nicht nur in der Science-Fiction, sondern gleichermaßen in der sozialen Wirklichkeit des Silicon Valley, wo Enzensberger „Putschisten im Labor“ auf den Feldern z. B. der Kommunikations- oder der Bio- und Gentechnologie bei dem Versuch beobachtet, ihre Zukunftsträume ins Werk zu setzen. Man könnte sich fragen, wie sich Nietzsches Denken in Kategorien von Selbstüberwindung, Selbstbeherrschung und Selbststeigerung in dem Denken dieser „Putschisten im Labor“ reflektiert, die den Traum eines endlosen Fortschritts träumen? Verschwindet hier nicht³⁷ das menschliche Individuum im ins Unendliche gesteigerten Selbstlauf der Übersteigerung eines biologisch immer nur begrenzt zu denkenden individuellen Lebens – und letztlich auch allen Lebendigen – in eine von allen Eigenheiten der Menschlichen losgelösten Intelligenz? Werden damit nicht die Propheten und Macher eines solchen „Fortschritts“ zu „Treibern“ eines losgelassenen Prozesses, die ihre Individualität letztlich nur noch funktional auf einen von ihm her gedachten wissenschaftlich-technischen Fortschritt bezogen denken und zu gestalten vermögen – und sich und ihre Menschlichkeit damit in ihm verlieren müssen?³⁸

³⁷ Exemplarisch lässt sich das an den Fortschrittsträumen Ray Kurzweils und seiner Frage danach, was nach dem Menschen komme, zeigen (vgl. Martens 2001/14).

³⁸ Andre Gorz (2004, 14) hat das im Sinne einer „schwarzen Utopie“ wie folgt charakterisiert: „Was Moische Postone über die „Kapitalform“ schreibt, gilt auch für das Vorhaben der Wissenschaft: Es „hängt ihr der Traum einer äußersten Grenzenlosigkeit an, einer Phantasie von Freiheit als der völligen Befreiung von aller Stofflichkeit, von der Natur. Dieser Traum des Kapitals wird zum Albtraum für all das und all diejenigen, wovon sich das Kapital zu befreien sucht, den Planeten und seine Bewohner.“

Tatsächlich findet sich so nichts mehr vom philosophischen Denken Nietzsches, das ja auf seine Weise, gewissermaßen nach dem Tod Gottes, der als eine Erfindung der Menschen erkannt worden ist, Religiosität als die Möglichkeit eines menschlichen Schöpfertums des Göttlichen festzuhalten sucht und so der „Gegenwart eines Absoluten“ nachsinnt – und das in diesem Sinne auch im Kontrast zu den asiatischen Weisheitslehren gestellt werden kann, in denen das Denken eines Mahatma Gandhi in wichtigen Teilen wurzelt?

Dort sind es das Leben als der „Fluss des Geschehens“ (Hesse 1922,118), dessen „Harmonie“ und die Weisheit als das „Wissen um die ewige Vollkommenheit der Welt, Lächeln, Einheit“ (a. a. O. 123). Oder in anderen Worten: es geht um Selbsterkenntnis, Selbstbeherrschung und Selbstbegrenzung – und insofern ganz dem Denken Gandhis entsprechend - angesichts des Überwältigt-Seins von dem „Ungeheuren“ des Göttlich-Lebendigen in der Natur. Und das wird – gleichsam in dem kindlichen Traum von einer um uns als kleine Kinder herum allenthalben beseelten Welt – in einer der großen Weltreligionen neu harmonisch gedeutet. In dem daran anschließenden kindlichen Staunen über diese Welt finden wir zeitlich parallel den Ursprung der griechischen Philosophie und die Quelle unseres Strebens zu deren Erkenntnis. Solche Erkenntnis aber ist immer zugleich praktisch veränderndes Eingreifen in die Natur, aus der heraus wir als Menschen geworden sind. Und die Natur ist sicherlich keinesfalls so harmonisch, wie das immer wieder, heute von den Esoterikern, geträumt worden ist, vielmehr auch grausam – und sicher nicht glücklich. Glück aber wird im Falle der asiatischen Weisheitslehren als Aufgehen in der Harmonie und ewigen Vollkommenheit der Welt gedacht. Im Gegensatz dazu ist solches Glück im anderen Falle, wenn man so will am entgegengesetzten Pol, gedacht als dionysische Verzückungsspitze im Augenblick einer aufgipfelnden und zugleich selbstvergessenen Steigerung des Selbst gegenüber dem Ungeheuren, nun zutiefst als grausam empfundenen Natur. Beides scheint mir unangemessen, denn Glück ist wohl eine Empfindung, die nur uns Menschen zugänglich ist, insofern sie ein gesteigertes Gefühl ist, das auf unserer Begabung zur Empathie beruht.

Um die aber geht es auch im Blick auf die Gestaltung unserer zweiten, gesellschaftlichen Natur. Angesichts der Krisen der Zeit sind auf Seiten der Bürger in den sogenannten „fortgeschrittenen westlichen Gesellschaften“ die Hoffnungen auf weiteren sozialen Fortschritt einigermaßen ausgetrocknet. Der Politikbetrieb taumelt in seinem Perspektivlosen „muddling-through“ von einer Krise in die nächste. Trotz weiter anwachsender gesellschaftlicher Reichtums-Produktion wachsen relative und – weltweit – absolute Armut, schreiten also gesellschaftliche Spaltungsprozesse voran; und neue Flüchtlingsströme in die reichen Länder schwellen an, während die dort Lebenden in den zunehmend bedroht erscheinenden sozialen Mittelschichten nicht mehr, wie noch eine Generation zuvor, auf ein einmal besseres Leben ihrer Kinder hoffen sondern darauf, dass sie den von den Eltern erreichten Lebensstandard einmal halten mögen. Und wenn ich nach meiner systematischeren Auseinandersetzung mit Nietzsche als einem Stichwortgeber der Postmoderne noch

einmal an den Anlass zu dieser Auseinandersetzung denke: ich komme immer mehr zu der Überzeugung, dass ein Manager als Mann der Praxis, der in einer beiläufigen Bemerkung Nietzsche gegen Gandhi ins Spiel bringt, damit bestenfalls eine eher pessimistische, fortschrittskritische elitär-aristokratische Position meinen könnte; schlimmerenfalls eine, die dabei zynisch den eigenen Willen zur Macht zum Ausdruck bringen will und schlimmstenfalls eine, die uns mit jenem blinden Glauben in einen von unseren Eliten vorangetriebenen technologischen Fortschritt verknüpfen soll, der, wie wir inzwischen sehen können, auf dem besten Wege ist, uns dem Ende des Anthropozän rasch näher zu bringen (Martens 2014a,50-71).

6.6. Schlussbemerkungen

Über die intensivere Auseinandersetzung mit Friedrich Nietzsche und der „Biographie seines Denkens“ habe ich mit den voranstehenden Überlegungen einen nochmals geschärften Blick auf meine Bezüge zur „vergessenen“ (Blom) radikalen französischen Aufklärung gewonnen. Ich konnte feststellen, dass die Fragen, die Nietzsche in seinem Denken verfolgt, im Kern alle schon in der Philosophie Diderots angerissen werden – allerdings innerhalb eines viel weiter ausgreifenden Blicks auf uns Menschen und unsere Welt, mit einer ungleich größeren Gelassenheit im Angesicht der Abgründigkeit unserer Existenz und – in einem Denken vor den Geschichtsmetaphysiken, in die die klassische deutsche Philosophie einmündet, und auch vor den bitteren Enttäuschungen, in denen die daraus resultierenden Erwartungen nach der „Nacht des zwanzigsten Jahrhunderts“ ihr Ende gefunden haben.

Zunächst würde ich, mit Diderot, der ja dazu tendiert – im Blick auf die Menschen als denkende, durchgeistigte Wesen - statt vom Individuum vom Dividuum auszugehen, dazu neigen, das eigene Selbst auch dann, wenn man sich um eine wirkliche Führung des eigenen Lebens bemüht, nicht als einen Versuch, zum „Dichter des eigenen Lebens zu werden“, allzu sehr zu überhöhen und es nicht in falscher Weise zu ernst zu nehmen. Hieraus ergibt sich eher eine einfache stoische Moral, wie sie Diderot formuliert hat:

„Es gibt nur eine Tugend, nämlich die Gerechtigkeit, nur eine Pflicht, nämlich das Glücklichein, und nur eine Folgerung, nämlich sich aus dem Leben nicht allzuviel zu machen und den Tod nicht zu fürchten“ (Diderot, zitiert nach Raupp 2013).

Ich finde, hieran kann man sich als philosophisch denkender Kopf auch heute noch halten. Man sollte diese Sicht auf die Welt und das eigene Leben darin allerdings noch um einen sehr sokratischen Aspekt erweitern, der in Diderots Lebensführung zweifellos auch wesentlich war: Um glücklich sein zu können, muss man es vor allem mit sich selbst aushalten können, man muss also in den inneren Dialogen, die man ja beständig mit sich führt, finden können, dass man rechtschaffen mit sich und der menschlichen Lebenswelt umgeht. In diesem, aber auch nur in diesem Sinne könnte

ich mir auch die Forderung Nietzsches nach einer Beispiel gebenden philosophischen Lebensführung zueigen machen.

Zum zweiten würde ich empfehlen, die Abgründigkeit unserer ersten Natur als Mitgift einer kaum wirklich vorstellbar weit zurückreichenden Evolution im Lichte dessen, was uns die moderne Anthropologie zu bieten vermag, so nüchtern zu betrachten, wie dies bereits Diderot getan hat, dem dazu unsere heutigen wissenschaftlichen Erkenntnisse noch nicht zur Verfügung standen. Es führt schlichtweg in die Irre, sich im Nachgrübeln über das eigene Selbst im Angesicht des „Ungeheuren“ zu verlieren. Tut man das und schaut, um Nietzsches Worte zu gebrauchen, immerfort in diesen Abgrund, dann schaut der Abgrund eben irgendwann auch in einen selbst zurück. Wählt man hingegen den gelassenen und viel weiteren Blick des radikalen Aufklärers Diderot, dann kann man unsere menschliche Lebenswelt zugleich auch als eine auf die jeweils Heutigen gerichtete und durch sie gestaltbare Welt begreifen – und als solche auch als Herausforderung für die eigenen, immer begrenzten. Handlungsmöglichkeiten. Und man könnte dann, wie Camus mit Pindar sagen: „Liebe Seele, trachte nicht nach dem ewigen Leben, sondern schöpfe das Mögliche aus“.

Diderot schreibt gegen Ende seines Lebens:

„Die Welt ist das Haus des Starken. Erst am Ende werde ich wissen, was ich in dieser großen Spielhölle, in der ich mit dem Würfelbecher in der Hand - tesseras agitans – etwa sechzig Jahre verbrachte, verloren oder gewonnen habe. (...) Was nehme ich wahr? Formen. Und was noch? Formen. Den Inhalt kenne ich nicht. Im Schatten der Dunkelheit wandeln wir selbst als Schatten unter Schatten für die anderen und für uns selbst. Wenn ich den Regenbogen über den Wolken betrachte, so sehe ich ihn; doch für denjenigen, der unter einem anderen Winkel auf ihn blickt, ist dort nichts.“ (Diderot, zitiert nach Lepape, 1994,430)

Man sollte also als Vernunftwesen, das man eben auch ist, diese Welt, in der man lebt, zu erkennen bemüht sein und sie dabei auch anerkennen und sich, dies beides wissend, praktisch in seinem Handeln angemessen zu ihr verhalten – und das wiederum heißt, mit daran zu arbeiten, aus dem ‚Haus des Starken‘ ein Haus für alle zu machen – und dies umso mehr, als wir heute wissen können, dass wir im Vorantreiben der industriekapitalistischen Wachstumsdynamik, die sich gegenwärtig in den sogenannten „fortgeschrittenen“ westlichen Gesellschaften erschöpft (Zinn 2015), die Fundamente dieses Hauses höchst fahrlässig zu untergraben begonnen haben.

Wenn für Nietzsche – in Safranskis Lesart – das „Zweikammersystem“ von einerseits kühlem Vernunftdenken und andererseits dem leidenschaftlichen und tiefen Nachdenken über letzte Seinsfragen im Blick auf unser inneres Selbst so bedeutsam ist, dann bleibt er dabei gleichwohl in beiden Feldern, ganz im Sinne Schopenhauers, der kontemplative Denker des „Ungeheuren“, sei es als Künstler, sei es als Philosoph – und in diesem Sinne folgt Safranski Nietzsche in das „Laboratorium des Denkens“,

oder versucht Sloterdijk, sich als Philosoph am Rande gesellschaftspolitischer Debatten zu positionieren, ohne sich als Intellektueller bewusst und Partei ergreifend in sie einmischen zu wollen – aber im Zweifel doch mit entsprechenden Wirkungen. Ich würde demgegenüber die Philosophie als Möglichkeit zu einem nach-sinnenden Heraustreten aus den Routinen und Zwängen des Alltags für unverzichtbar halten, mich aber sehr davor hüten, mich im Blick auf die unergründlichen Tiefen meines inneren Selbst zu verlieren. Denn ich müsste so ja übersehen, dass ich selbst geistig nur als in stetiger Entwicklung begriffenes gesellschaftliches (In)Dividuum existiere und existieren kann, und ich würde so zugleich Gefahr laufen, uns Menschen in unserer Pluralität als empathiefähige, zwar unseren Passionen unterworfen, aber doch auch vernunftbegabte Wesen aus dem Blick zu verlieren, also als Menschen der Praxis, die wir nur als gesellschaftliche (In)Dividuen begreifen können. Allerdings kommt es auch dann darauf an, zu einem radikalen „Denken ohne Geländer“, bereit zu sein. Wie gezeigt, bedeutet dies gerade angesichts der Krisen unserer Gegenwart, das patriarchal-herrschaftliche Weltverhältnis unserer aus den klassischen ältesten Schriften überlieferten Geschichte in Bezug auf das Geschlechter- wie auch das Naturverhältnis radikal zu hinterfragen. Und im Hinblick auf eine darauf angemessene, nicht nur kurzatmig reagierende sondern neue Perspektiven eröffnende Politik wären dann Hannah Arendts Überlegungen zum „Wunder der Politik“ durchaus aktuell. Sie beruhen auf der Einsicht in unsere Fähigkeit zum Zusammenhandeln, die in der Fähigkeit zum Zusammenarbeiten, der Kooperation wurzeln, und wie diese auf der für uns Menschen wesentlichen Wir-Intentionalität gründen.

Man wird dann aber wohl auch mit Arendt jenen beitreten, „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, 203). Denn wie kann man in unserer gegenwärtigen Lage bei Safranskis letztem Philosophen-Wort, das Nietzsche mit Foucault affirmativ bestätigt, verharren? Wie kann man angesichts des „losgelassenen Verzehrungsprozesses“ unserer Moderne in der philosophischen Beobachterrolle der *vita contemplativa* verharren und gelassen die Möglichkeit konstatieren, „dass der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand“? Die Einnahme einer solchen Position verkennt ja nicht nur die weiteren Arbeiten Michel Foucaults, der sich selbst ja sehr wohl immer auch als spezifischen Intellektuellen verstanden hat; sie ist vor allem dadurch gekennzeichnet, dass sie vor den politischen Herausforderungen unserer Gegenwart ausweicht, die wir Menschen über viele Generationen hinweg durch unser (Zusammen)Handeln konstituiert haben und die in unserer Gegenwart - in Einsicht in eine so auf uns gerichteten Geschichte und dank unseres Vermögens, eine Kette neu beginnen zu können – gestaltungsoffen vor uns liegt.

Literatur

- Arendt, E. (1980): *Starrend von Zeit und Helle. Gedichte der Ägäis*, München
- Arendt, H. (1979): *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*, München
- (1993). *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, hgg. von U. Ludz, München-Zürich
 - (2003): *Denktagebuch* (Hg. Von U. Ludz u. I. Nordmann), 2 Bände, München-Zürich (Erstauflage 2002)
 - (2013): *Denken ohne Geländer: Texte und Briefe*, Hg. von H. Bohnet und K. Städtler, München -Zürich
 - (2013): *Denken ohne Geländer. Texte und Briefe*, München (6. Auflage)
- 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
- Brandt, R. (2011): *Wozu noch Universitäten?*, Hamburg
- Bublitz, H. (1999): *Foucaults Archäologie des kulturellen Unbewußten. Zum Wissensarchiv und Wissensbegeherten moderner Gesellschaften*, Frankfurt/New York
- Camus, A. (2010): *Hochzeit in Tipasa*, in: *Hochzeit des Lichts*, Zürich, S. 9-19
- (2010): *Prometheus in der Hölle*, in: *Hochzeit des Lichts*, Zürich, S. 107-112
 - (2011): *Der Mythos des Sisyphos*, Reinbeck bei Hamburg, 13. Auflage in Neuübersetzung
 - (2016): (1953): *Der Mensch in der Revolte*, Reinbeck bei Hamburg, 31 Auflage.
- Desnè, R. (1963): *Der Gauner und der Philosoph*, in: Denis Diderot. *Rameaus Neffe*. Übersetzt und für die Bühne bearbeitet von Tankred Dorst, Köln-Berlin, S. 65-90
- Diderot, D. (1961): *Philosophische Schriften*, 2 Bände, herausgegeben. und übersetzt von Theodor Lücke, Berlin (DDR) (Nachdruck Berlin West 1984), ausgewählte Texte daraus neu herausgegeben mit einem Nachwort von Alexander Becker, Berlin 2013
- Diderot, D. (1963): *Rameaus Neffe*. Übersetzt und für die Bühne bearbeitet von Tankred Dorst, Köln/Berlin 1963
- Diderot, D. (1984): „Denis Diderot Briefe 1742-1781“ – ausgewählt und herausgegeben von Hans Hinterhäuser, Ffm 1984
- Elias, N. (1969/80): *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 7. Auflage, Frankfurt am Main
- Enzensberger; H. M. (1994): *Diderots Schatten. Unterhaltungen, Szenen, Essays*, Frankfurt am Main
- (2002): *Die Elixiere der Wissenschaft. Seitenblicke in Poesie und Prosa*, Frankfurt am Main
- Enzensberger; H. M. (2002): *Die Elixiere der Wissenschaft. Seitenblicke in Poesie und Prosa*, Frankfurt am Main
- Foucault, M. (1974): *Dier Ordnung der Dinge*, Frankfurt am Main
- Gorz, A. (2004): *Wissen, Wert und Kapital. Zur Kritik der Wissensökonomie*, Zürich
- 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
 - (2014): *Warum der Ausbau der Europäischen Union zu einer supranationalen Demokratie nötig und wie er möglich ist*, in: *Leviathan 4/2014*, 525-538
- Heine, H. (1971/1884): *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Frankfurt/M.; Berlin, . Wien
- Hesse, H. (1922): *Siddhartha. Eine indische Dichtung*, Berlin
- Horkheimer, M. (1977/81): *Die Aktualität Schopenhauers*, in: Haffmanns, G. (1981), (Hg.): *Über Arthur Schopenhauer*, Zürich. S. 145-164
- Horkheimer, M. ; Adorno. T. W. (1947): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam

- Kleiner, M. S. (2001b): Apropos Foucault, in: ders. (Hg.): Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken, Frankfurt/New York, S. 17-24
- Koeppen, W. (1990/59) Amerikafahrt, in: Gesammelte Werke Band 4, S. 277-465
- Kurzweil R. (1999): Homo s@piens. Leben im 21. Jahrhundert. Was bleibt vom Menschen? Köln
- Lepape, P. (1994): Denis Diderot. Eine Biographie, Frankfurt am Main
- Mann, T. (1981): Schopenhauer, in: Haffmanns, G. (Hg.): Über Arthur Schopenhauer, Zürich, S. 87-132
- Martens, H. (1987): Co-determination in the Federal Republik of Germany: With special regard to the works constitution, in: Pail, H. (Ed.) Employee Participation in Management, New Delhi (1987)
- (2013/16): Hannah Arendt und der politische Humanismus, www.drhelmutmartens.de
 - (2014a): Subjektivierung und neues zivilisatorisches Modell. Plessner, Elias, Arendt, Rancière und Foucault zusammen- und weiterdenken, Münster
 - (2014b): 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
 - (2016a) Auf dem Weg in einen neofeudalen Kapitalismus? Herausforderungen der wissenschaftlichen Zuarbeit zu transformatorischen Handlungsansätzen, www.drhelmutmartens.de
 - (2016b): „Schwachtes Irrlicht“ oder „wiedergängerische Gespenster“? Das radikale Denken der Aufklärung in den Diskursen der Gegenwart
 - (2016c): Unterwegssein. Reiseberichte zu flüchtigen Hoffnungen, aufsteigenden Albträumen und neu erinnerten Zukünften
- 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
- Negt, O. (2006): Die Faust Karriere. Vom verzweifelten Intellektuellen zum gescheiterten Unternehmer, Göttingen
- Negt, O.; Kluge, A. (1981): Geschichte und Eigensinn, Frankfurt am Main
- Nietzsche, F. (1874/1981): Schopenhauer als Erzieher, in: Haffmanns, G. (Hg.) (1981): Über Arthur Schopenhauer, Zürich, S. 9-86
- (2011): Werke, M-Edition, Aachen
 - Nietzsche, F. (2011): Der Tanzende Stern. Aphorismen, ausgewählt und herausgegeben von Kai Kilian, Köln
- Nowak, W. (2001): Bedingungen und Grenzen des Vertrauens in Politik, in: Fricke, W. (Hg.) Jahrbuch Arbeit und Technik 2001/2002, Bonn 2015-220
- Onfray, M. (2015): Im Namen der Freiheit. Leben und Philosophie des Albert Camus, München
- Ostwaldt, H. (2001): Foucault und Nietzsche, in: Kleinert, M. S. (Hg.): Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken, Frankfurt/New York
- Peukert (2000): Meisterdenker auf Höhenflug, FR 21.09.2000
- Prinz, A. (2012): Hannah Arendt oder Die Liebe zur Welt, Berlin
- Raupp, W. (2013): Denis Diderot. Ein funkensprühender Kopf. 100 Gedanken. Ein Mosaik zum 300. Geburtstag des französischen Philosophen. Eingeleitet und ausgewählt von Werner Rupp, Tübingen
- Reichertz, J. (1999): Über das Problem der Gültigkeit von Qualitativer Sozialforschung, in: Hitzler, R.; Reichertz, J.; Schröer, N. (Hg.): Hermeneutische Wissenssoziologie. Standpunkte zur Theorie der Interpretation, Konstanz

- Rehberg, K.-S. (2011): "Klassengesellschaftlichkeit" nach dem Ende der Klassengesellschaft?, in: Berliner Journal für Soziologie, 1/2011, S. 7 – 21
- Safranski, R. (1987): Schopenhauer und die wilden Jahre der deutschen Philosophie, Eine Biographie, München-Wien
- (2000): Nietzsche. Biographie seines Denkens, München-Wien
 - (2004): Friedrich Schiller oder die Geburt des deutschen Idealismus, München-Wien
- Schmidt, A. (1977): Schopenhauer und der Materialismus, in: ders.: Drei Studien über Materialismus, München Wien, S. 21-79
- Schwepphäuser, G. (2000): Am Ende der bürgerlichen Geschichtsphilosophie. Max Horkheimer; Theodor W.- Adorno: Dialektik der Aufklärung (1947), in: Erhard, W.; Jaumann, K. (Hg.): Jahrhundertbücher. Große Theorien von Freud bis Luhmann, München
- Schumacher, J. (1981): Leonardo da Vinci. Maler und Forscher in anarchischer Gesellschaft, Berlin
- Seitter, W. (2001): Politik der Wahrheit, in: Kleiner, M. S. (Hg.): Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken, Frankfurt/New York, S. 151- 169
- Sloterdijk, P. (1999a): Neue Regeln für den Menschenpark, Frankfurt am Main
- (1999b): „Ich bin ein heiliges Monstrum“. Peter Sloterdijk über kontroverse Äußerungen zu Gentechnik, zum Faschismusverdacht und zum Einbruch des Starprinzips in die Domäne des Denkens, in: Die Weltwoche, 16.09. 1999
- Sohn, W. (1999): Michel Foucaults Archäologie des kulturellen Unbewussten,. In Literaturkritik.de Nr. 10 – Oktober 1999
- Tomasello M. (2011): Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation, Berlin
- Wolf, C. (2000a): Cassandra. Erzählung, Werke 7, München
- (2000b): Voraussetzungen einer Erzählung. Cassandra. Frankfurter Poetik-Vorlesungen, Werke 7, München
 - (2010): Stadt der Engel. Oder: The Overcoat of Dr. Freud, Berlin
- Wolf, F. O. (2002): Radikale Philosophie. Aufklärung und Befreiung in der neuen Zeit, Münster
- (2012a): Was braucht marxistisches Denken heute, um als ‚Theorie‘ existieren zu können? Ein Trilemma kritischen Denkens nach dem Ende der offiziellen Marxismen, in: Ders. (2012): Rückkehr in die Zukunft – Krisen und Alternativen, Münster, S. 126-146
 - (2012b): Frauenbewegung und Philosophie: Rückblick auf eine Nicht-Begegnung,. Berlin (Manuskript)
- Zinn, K. G. (2015): Vom Kapitalismus ohne Wachstum zur Marktwirtschaft ohne Kapitalismus,