

Albert Camus' Linksnietzscheanismus als epikureische Gelassenheit und politisch-intellektuelles Engagement

Es ist mir in meinem Essay zu Albert Camus als *philosophischem Literaten* darum gegangen, mich noch stärker dem Dichter der Theaterstücke, des Romans *Die Pest*, verschiedener Erzählungen und vor allem der *Mittelmeer-Essays* zu vergewissern und anzunähern. Ich hätte die Überlegungen in meinem Essay dazu als abgeschlossenen angesehen können, ohne abschließend noch einmal systematisch darüber nachzudenken, ob ich nach der Arbeit daran noch einmal zu neuen Einsichten in Bezug auf den literarischen Philosophen und Intellektuellen kommen würde. Aber ich habe doch noch ein kurzes Kapitel über Camus Linksnietzscheanismus an meinen Essay angeschlossen. Die darin angestellten Reflexionen möchte ich an dieser Stelle weiter vertiefen.

Zum Kunstverständnis Camus' und Nietzsches

Ich denke, ich habe in meinem Essay zeigen können, dass und weshalb Camus für mich zu jenen Dichtern zählt, für die einer Überlegung Hannah Arendts folgend gilt, dass es die großen Dichter sind, *die über den Vorrat des menschlichen Gedächtnisses wacht halten, indem sie die Worte finden und prägen, an die wir anderen uns dann halten*. Sein Roman *Die Pest* hat mich beeindruckt. Seine literarischen, philosophisch zutiefst fundierten Essays¹ habe ich wieder und wieder gelesen. Sie sind geeignet zu beflügeln, wenn man sie in unseren heutigen, wieder einmal finsterner werdenden Zeiten liest. Und bei ihrer Lektüre gewinnt für mich gerade zu einer Zeit, in der derjenige, der ernsthaft auf der Höhe der uns heute zugänglichen wissenschaftlichen Einsichten mit wachsender Skepsis über unsere menschengemachte Welt auf diesem Planeten nachdenkt, Nietzsches Satz: *Wir haben die Kunst, damit wir nicht an der Wahrheit zugrunde gehen*, noch einmal ein ganz anderes Gewicht. Zugleich kommen mir aber immer auch Camus Reflexionen zum Verhältnis von *Revolte und Kunst* oder zum *Absurden Werk* und dem Verhältnis von *Philosophie und Roman* in den Sinn.²

Von allen diesen Überlegungen angeregt, will ich aber auch hier zunächst mit dem *literarischen Philosophen* und engagierten Intellektuellen Albert Camus beginnen - sicherlich auch deshalb, weil ich selbst eben nicht nur als philosophisch zunehmend besser fundierter Sozialwissenschaftler unterwegs bin, sondern zugleich auch als zunehmend geisteswissenschaftlich und schriftstellerisch, aktiver Autor. Für Camus gilt, dass das Eine vom Anderen nicht zu trennen ist. Für ihn ist *die Kunst (...) die Bewegung, die preist und verneint zu gleicher Zeit, die Forderung nach Einheit und*

¹ Der Essay ist nach meinem Verständnis zunächst einmal immer eine literarische Kunstform.

² Zum Verhältnis von Revolte und Kunst siehe Camus Ausführungen in *Der Mensch in der Revolte* (2016, 329 -362), zu seinem Verständnis des *absurden Werks* das entsprechende Kapitel im *Mythos des Sisyphos* (2011,111- 138).

Zurückweisung der Welt. Der Künstler erschafft so die Welt auf seine Rechnung neu, schreibt er in der Mensch in der Revolte, und weiter heißt es dort: Der Roman entsteht gleichzeitig mit dem Geist der Revolte und zeugt auf ästhetischer Ebene vom gleichen Ehrgeiz. Der Widerspruch im wirklichen Leben liege darin, dass der Mensch die Welt, wie sie ist, zurückweist, ohne aus ihr entfliehen zu wollen. In Wahrheit wünsche die große Mehrheit der Menschen nicht sie gedanklich zu verlassen - etwa zu Gunsten erträumter Phantasiewelten. Weit entfernt davon, sie immer zu vergessen, litten die Menschen im Gegenteil daran, sie nicht genügend zu besitzen. Die Kunst solle uns also einen letzten Ausblick eröffnen auf den Gehalt der Revolte. Diese wiederum sei selbst eine Weltherstellerin und das kennzeichne auch die Kunst. Die Forderung der Revolte sei in der Tat und in Wahrheit teilweise eine ästhetische.

Aber bleiben wir zunächst noch bei der Kunst. Damit ein absurdes Kunstwerk³ möglich werde, so schreibt Camus schon früher im Sisyphos, müsse das Denken in seiner klarsichtigsten Form, daran beteiligt sein. Aber es dürfe nicht in Erscheinung treten, es sei denn als ordnende Intelligenz; und etwas später schreibt er folgerichtig: Die großen Romanciers sind philosophische Romanciers. Und in diesem Sinne heißt es an anderer Stelle:

Das wahre Kunstwerk entspricht immer menschlichem Maß (...) Und am Ende ist der große Künstler in diesem Verständnis vor allem ein großer Lebender, wobei „leben“ hier ebenso sehr erfahren wie nachdenken ist. Das Werk verkörpert also ein intellektuelles Drama. Das absurde Werk veranschaulicht den Verzicht des Denkens auf sein Ansehen und seine Beschränkung darauf, nur noch die Intelligenz zu sein, die die Erscheinungen ins Bild setzt und mit Bildern bedeckt, was keine Vernunft hat. Wenn die Welt klar wäre, gäbe es keine Kunst.⁴

Soviel also zu Camus' philosophisch begründetem Verständnis zur Bedeutung von Kunst, das ich so teile – und das erklären sollte, weshalb mich die Lektüre großer Literatur, wie sie unter anderem Camus zu schaffen vermocht hat, beflügeln kann. Aber der von mir hochgeschätzte philosophische Literat ist zugleich literarischer Philosoph und politisch engagierter Intellektueller gewesen. Dies wird am Schluss des Kapitels über *Revolte und Kunst* sehr deutlich erkennbar. Camus findet dort Formulierungen, die zum Weiterdenken herausfordern.

³ Absurd, weil es als gleichsam gesteigerte Form menschlicher Schöpfungskraft gleichwohl – wie unsere kleine menschliche Ewigkeit auf, und mit diesem Planeten endlich ist, also einmal verschwinden wird.

⁴ Die Formulierung vom Künstler als *großem Lebenden* – hinter der die Vorstellung einer Steigerung des Lebens durch künstlerische Praxis zu stehen scheint - bedarf hier vielleicht eines zusätzlichen Hinweises. Camus gibt ihn am Beispiel Van Goghs mit den beiden folgenden Zitaten des Malers. Der hat geschrieben: *Ich glaube immer mehr, dass man den lieben Gott nicht nach dieser Welt beurteilen darf. Sie ist eine Studie von ihm, die misslungen ist. Jeder Künstler versucht, diese Studie neu zu machen und ihr einen Stil zu geben, der ihr fehlt;* und dann weiter: *Ich kann wohl im Leben und in der Malerei ohne Gott auskommen. Aber ich, der leidende, kann nicht ohne etwas auskommen, das größer ist als ich, das mein Leben, meine Schöpferkraft ist* (zitiert nach Camus 2016,334f).

In einem Abschnitt über *Revolte und Stil* argumentiert er, dass der Künstler durch die *Stilisierung die die Wirklichkeit voraussetzt, und den Geist, der ihr seine Form gibt*, mit seinem *schöpferischen Bemühen die Welt neu mache, immer mit einer leichten Abwandlung, die das Kennzeichen der Kunst und des Protests* sei. Zwei Sätze später fährt er dann fort:

Die Schöpfung, die Fruchtbarkeit der Revolte liegen in dieser Abwandlung, die den Stil und den Ton des Werkes ausmacht. Die Kunst ist eine in Form gebrachte Forderung nach Unmöglichem. Wenn der aufwühlendste Schrei seinen stärksten Ausdruck findet, tut die Revolte ihrer wahren Forderung Genüge und zieht aus dieser Treue zu sich selbst eine Schöpferkraft.

Zwar fordert er im nächsten Abschnitt, *den Weg zu einer Kultur zu bahnen, die auch dem Arbeiter in der sozialen Wirklichkeit seine Würde als Schöpfer zurück gebe, in dem sein Interesse und seine Gedanken ebenso auf die Arbeit wie auf ihr Produkt gelenkt würden*; und er spricht in Formulierungen, die an seinen späteren Prometheus in der Hölle erinnern von *entschwundener Schönheit inmitten von Verbrechen und Wahnsinn*, um, dann zu erklären: *Doch die Hölle währt nur eine Zeitlang, das Leben beginnt eines Tages von Neuem*. Aber man sieht sich eben auch vor die Frage gestellt, wie sich diese Erwartung zu der These verhält, dass *die Kunst (...) eine in Form gebrachte Forderung nach Unmöglichem* sei. Sie führt mich zu einem philosophischen Kernproblem, das mich derzeit beschäftigt: Was folgt aus Camus' Links-nietzschanismus, wenn man keine auch noch so schwache geschichtsphilosophische Konstruktion mehr für sich akzeptiert? Wie kann man mit der, in den Worten Camus, *grenzenlosen Angst der Freien* so umgehen, dass man sie ihnen nehmen kann? Ist die Kunst allein die *in Form gebrachte Forderung nach dem Unmöglichen*? Ist sie dort, wo der Künstler sich zugleich auch als Intellektueller versteht, nicht zugleich sein Versuch, mit den, gesellschaftspolitisch vielleicht ja schwachen Möglichkeiten der Kunst, einen Beitrag dazu zu leisten, mindestens einer Annäherung an dies Unmögliche auch in unserer sozialen Wirklichkeit zuzuarbeiten? Oder ist eine solche Annäherung nicht womöglich auch eine *Forderung nach Unmöglichem*? Nähert man sich also zuletzt nicht doch wieder dem Nietzschanischen Denken an, in dem Camus in seinen großartigen literarischen Essays - wie von mir in meinem Essay über ihn als *philosophischen Literaten* nachgezeichnet - den Ausgangspunkt seines Denkens gefunden hat? Mündet sein Linksnietzschanismus zuletzt in eine Flucht in die Kunst angesichts des aus Nietzsches Sicht ‚Ungeheuren‘ einer Wirklichkeit, die sich der Gestaltung durch uns Menschen entzieht? Ist es nicht so, dass der *philosophische Literat* im letzten seiner *Mittelmeer-Essays* nicht nur bekennt, immer das Gefühl gehabt zu haben *auf hohem Meer zu leben, bedroht, im Herzen des Glücks*, sondern sich angesichts des von ihm gezeichneten Bildes schier unermesslicher und überwältigender Weite zugleich auch Nietzsches agnostischen Blick auf das ‚Ungeheure‘ der Welt zu eigen macht?

An jenem Tag erkannte ich die Welt, wie sie wirklich ist, und ich beschloss, es hinzunehmen, dass ihr Gutes gleichzeitig böse sei und ihre Missetat

heilsam. An jenem Tag begriff ich, dass es zwei Wahrheiten gibt und dass die eine davon nie ausgesprochen werden darf.

Von welcher zweiten, für den Dichter unabweisbar werdenden Wahrheit, die nie *ausgesprochen werden darf*, ist hier die Rede?

Vor dem Abgrund unserer Freiheit

Diese Fragen beschäftigen mich also sehr – und zwar in meiner Eigenschaft als philosophisch inzwischen einigermaßen gut fundierter Sozialwissenschaftler und politisch engagierter Intellektueller, der ich eben auch bin. Eine befriedigende Antwort darauf würde, so habe ich in meinem Essay über die *philosophischen Literaten* geschrieben, einen eigenen Essay erfordern – und danach habe ich nur noch die Richtung, in die ich beim Schreiben dieses Essays immerhin schon weiterdenken wollte, zum Schluss knapp umrissen. Es geht mir also nun darum, sie stärker zu konturieren.

Walter Benjamin hat völlig zu Recht die Fortschrittsgläubigkeit der Arbeiterbewegung als deren größte Schwäche bezeichnet. Michael Löwy meint sehr zu recht, dass er *der erste historische Materialist* gewesen sei, *der radikal mit der Fortschrittsideologie* gebrochen habe.⁵ Benjamin trifft sich in diesem Punkt mit Camus' scharfer Kritik eines *prophetischen Marxismus*. Die Fortschrittsgläubigkeit, der beider Kritik gilt, ist aber eine Folge der in die vermeintliche Wissenschaftlichkeit des Sozialismus hineingenommenen hegelschen Geschichtsmetaphysik, bzw. einer von ihren Mystifizierungen noch nicht befreiten Dialektik. *Mit uns zieht die neue Zeit*: dahinter steht eine gläubige Zuversicht, die vermeintlich wissenschaftlich gesichert ist. Und gläubige Zuversicht, die hat im religiösen Denken immer mit einer Sehnsucht nach absoluten Wahrheiten zu tun. Das Messianische des *prophetischen Marxismus* ist dem eng verwandt.⁶

Zugleich ist aber eben der, vermeintliche Gewissheiten verbürgende *wissenschaftliche Sozialismus*, dem solche festen Überzeugen eigen gewesen sind, eine ganz wesentliche Quelle des Erfolgs einer so ideologisch werdenden Weltanschauung gewesen. Camus hat in kritischer Wendung dagegen, durchaus polemisch von einer (anderen) *Deutschen Ideologie* gesprochen. Die Menschen sind offenkundig anfällig für solcher Art Versprechen, insbesondere dann, wenn diejenigen, die sie ihnen machen, durch ihr konkretes soziales und politisches und Handeln spürbare Verbesserungen ihrer Lage herbeiführen – oder wenn die innere Logik der ablaufenden, mehr oder weniger systemisch verselbständigten sozialen Prozesse deren in solchem Messianismus hohlen Versprechen gerade zuarbeitet, ihnen also begrenzte Überzeugungskraft verleiht.

⁵ Siehe Löwy (1992) sowie im *Benjamin-Handbuch* (Lindner 2011) die Beiträge zur *Rezeptionsgeschichte* seines Werkes, zur *Passagenarbeit* und *Über den Begriff der Geschichte*.

⁶ Wohlgedenkt: es geht hier um die Marxismen nach Marx. Marx selbst mag nicht überall eindeutig genug formuliert haben, aber im *Kapital* kann man keine Geschichtsphilosophie finden, und die Forderung, die Mystizismen der Hegelschen Dialektik zu überwinden, hat er selbst bereits erhoben.

Nachdem die Oktoberrevolution, nicht zuletzt aus solchem Denken heraus geboren, folgerichtig *zur großen Enttäuschung des 20ten Jahrhunderts geworden ist, weil auch sie zum Totalitarismus geführt hat*, - so Hannah Arendt zutreffen in ihrem Denktagebuch -, sind die, die das früh scharf erkannt haben, für die noch tief marxistisch geprägte politische Linke zu Unpersonen geworden, bzw. von Intellektuellen aus deren Reihen dazu gemacht worden. Ihre Ideologiekritik war für gläubige Marxisten kaum erträglich.⁷ Es fällt deshalb seither - also nach dem Ende dieser, vermeintlich geschichtsphilosophisch verbürgt, eine bessere Welt verheißenden Geschichte -⁸ allen Verteidigern der zu nehmend krisenbetroffenen sozialen, ökonomischen und politischen Verhältnisse in den westlichen parlamentarischen Demokratien immer noch sehr leicht, linke Politikansätze, die an ihre eigenen Geschichte anzuknüpfen versuchen, unter Ideologieverdacht zu stellen. Dagegen ist es nicht so einfach, immer wieder nachzuweisen, dass der in diesen, unseren westlichen Gesellschaften herrschende Politikbetrieb selbst immer wieder durch Prozesse gekennzeichnet ist, für die gilt, was Hannah Arendt einst überzeugend für die US-Amerikanische Ostasienpolitik der ersten Nachkriegsjahrzehnte in ihrem berühmten Essay über *Die Lüge in der Politik* nachgezeichnet hat: wir finden immer wieder Prozesse die durch eine Abfolge und einen sich selbst verstärkenden Zusammenhang von *Selbsttäuschung, Täuschung, Lüge, Ideologisierung und Wirklichkeitsverlusten* geprägt sind.⁹ Eine philosophisch fundierte, kritische Soziologie hat dagegen, wie Pierre Bourdieu gesagt hat,

alle Mühe der Welt, sich einem großen Publikum verständlich zu machen. Dies, weil die Profis der öffentlichen Rede, die Medienverantwortlichen, die den Zugang zum großen Publikum kontrollieren, alle möglichen Gründe haben, der wissenschaftlichen Erkenntnis der sozialen Welt Hindernisse in den Weg zu legen (...); und es gebe daher, so führt er etwas später in diesem Interview aus, eine intellektuelle Arbeit, die notwendig ist: d. h. eine Arbeit der Beobachtung, der Analyse, der Kritik, des theoretischen und praktischen Erfindens.

Philosophisch fundierte Wissenschaftler und kritische Intellektuelle, die ähnlich wie er gedacht und gearbeitet haben, wie z. B. auch Camus – Michel Foucault wäre da für

⁷ Jean Paul Sartres hat Camus *Der Mensch in der Revolte* einer solchen vernichtende Kritik unterworfen. Michel Onfray weist sie ähnlich vernichtend zurück. Nach Markus Pauschs Urteil wirft Sartres Kritik ein *schales Licht* auf den Kritiker selbst, weil es scheine, dass er Camus *persönlich verletzt wollte und ihn bewusst missinterpretierte*. Dass Camus innerhalb der französischen Linken zur Unperson wurde, hat Sartres Kritik so sicherlich bewirkt (Pausch 2017). Auch die an einer Stelle seines Buches getroffene Feststellung des Linksnietzscheaners Camus, *in der Geschichte des Geistes habe Nietzsches Abenteuer, Marx ausgenommen, nichts gleichwertiges*, kann die vernichtenden Attacken jener *wirren Marxisten*, für die *der Marxismus*, so zitiert Camus den engen Mitarbeiter Stalins Andrei Alexandrowitsch Schdanow, *eine von allen anderen Systemen qualitativ verschiedene Philosophie* sei – Marx als deren Schöpfer also *Anfang und Ende*, wie er bissig kommentiert (Camus 2016) -, selbstverständlich nicht verhindern.

⁸ Francis Fukuyamas These vom *Ende der Geschichte* (Fukuyama 1989 und 1992) zielte ja exakt auf diesen Punkt – und hatte in ihm eben auch ihren berechtigten Kern, auch wenn die Hintergrundannahme einer sich nun gleichsam geschichtslos durchsetzenden *Weltmarktgesellschaft* – siehe dazu Peter 2020, sowie in Auseinandersetzung damit Martens 2020 - zutiefst problematisch ist.

⁹ Siehe dazu Arendt 1971 und unter Bezugnahme darauf Martens 2014a.

mich ein weiteres herausgehobenes Beispiel eines auch linksnietzscheanischen Denkens -, haben ganz folgerichtig nicht mehr mit Sendungsbewusstsein, sondern nur noch als nüchterne und klarsichtige Denker ihre Funktion als Intellektuelle wahrnehmen können. Foucault hat aus einer entsprechend nüchternen Kritik heraus an die Stelle des *organischen Intellektuellen*, wie sie Antonio Gramsci geprägt hat, die des *spezifischen Intellektuellen* gestellt.¹⁰ Aber Kritiker wie er konnten – unbeschadet ihrer kaum hoch genug zu veranschlagenden Bedeutung für die weiteren wissenschaftlichen und philosophischen Diskurse - als Kritiker einer ideologischen, oder eindimensional-affirmativen Sicht auf die soziale Wirklichkeit ihrer/unserer Zeit nur in Grenzen politische Wirksamkeit entfalten: Auch jenseits einer politischen Linken – die, noch lange ihren alten Orthodoxien verhaftet, zunehmend an politischem Gewicht verloren hat - blieben sie als Intellektuelle innerhalb der in den westlichen Nachkriegsgesellschaften institutionalisierten politischen Parteien, also insbesondere der Sozialdemokratie, und in den Prozessstrukturen von deren politischem Betrieb, weitgehend ohne größere Resonanz.

Das mag damit zu tun haben, dass sie in unseren westlichen Gesellschaften zunächst einmal jener alten politischen Linken zugerechnet oder jedenfalls als ihr noch nahe stehend angesehen wurden, der ihre Kritik als Erstes gegolten hat. Es mag unter anderem aber auch eine Folge davon sein, dass sie als redliche Intellektuelle immer auf die Grenzen dessen, was sie vorschlagen konnten, verwiesen haben. Sie haben eben keine fertigen Antworten anzubieten gehabt, sondern nur dazu anregen können und wollen, die richtigen Fragen zu stellen.¹¹ Ein zentrales Problem, mit dem Menschen wie diese intellektuellen konfrontiert sind, die all diese Zusammenhänge durchschauen, liegt zugleich darin, dass sie sich über den *Abgrund der Freiheit* klar geworden sind, der sich vor allen auftut. Sie haben, wie schon die radikalen frühen Aufklärer erkannt, dass es keine, wie auch immer geartete Kraft gibt, die gleichsam aus sich heraus auf die Lösung der gesellschaftlichen Widersprüche zusteuert, die die Menschen als Herausforderungen erfahren. Hinter dem *Abgrund der Freiheit* liegt gleichsam unverhüllt die Drohung des Scheiterns aller menschlichen Anstrengungen offen zu Tage.

Alle Gesellschaften, Kulturen und Hochkulturen die wir Menschen im Verlauf unserer sozialen Evolution bis hin zu unserer heutigen Moderne als unsere *menschlichen Kunstwerk(e)*, so eine Formulierung von Hannah Arendt hervorgebracht haben, haben zeitlich befristet gedauert. Max Horkheimer zitiert in seiner Rede anlässlich des einhundertsten Todestages Arthus Schopenhauers sogar den großen Geschichtsphilosophen Georg Wilhelm Friedrich Hegel, der im endlichen Ergebnis unserer menschlichen Geschichte den menschlichen Geist als Weltgeist zu sich selbst kommen lassen wollte, als einen Philosophen, dem die *Trauer* über die *Vergänglichkeit*

¹⁰ Siehe dazu Foucault 1977.

¹¹In diesem Sinne argumentiert Frieder O. Wolf (2002), in seinem Konzept einer *radikalen Philosophie*, zu dem er im Ergebnis seiner Auseinandersetzung mit der Krise des Marxismus gelangt ist.

überhaupt, die auch an den *blühendsten Reiche(n)*, die *Menschegeist hervorgebracht hat*, zu beobachten sei, nicht verhehlen kann.¹²

Denker*innen, die von existenzialistischer Philosophie geprägt sind, wie etwa Hannah Arendt, Albert Camus oder Michel Foucault, betonen also sehr folgerichtig neben unserer Möglichkeit, im Rahmen unserer *kleinen menschlichen Ewigkeit* immer wieder neu beginnen zu können – und dies mit jeder neuen Generation faktisch auch zu müssen¹³ - zugleich die Endlichkeit unserer irdisch gebundenen Möglichkeiten oder das *Absurde* all unserer Anstrengungen, gemessen an den immer unerreichbaren Ansprüchen an oder Hoffnungen auf absolute Geltung oder Wahrheit.

Albert Camus hat aus eben diesem Grunde von der *grenzenlosen Angst der Freien* gesprochen, oder wohl genauer formuliert, die Angst derer, die die Möglichkeit ihrer, unter den Bedingungen unserer *conditio humana* schier grenzenlosen aber eben doch spezifisch begrenzten, Freiheit vor Augen haben, die ihr Zusammenleben also frei gestalten könnten, dazu aber gerade ihre Angst überwinden müssten, um wirklich Freie sein zu können. Hannah Arendts *Wunder der Politik*, also der Schaffung und stetig weiterreichenden Ausgestaltung des Raumes der Politik als eines Raumes der Freiheit, wäre demnach nur möglich, wenn wir Menschen im Verlauf eines entsprechenden Transformationsprozesses der Demokratie von einer Herrschafts- hin zu einer Lebensform den Mut zum Ergreifen unserer eigenen Freiheit fassen könnten. Und dies setzt voraus, dass wir den Raum dieser unserer Freiheit als einen Raum der Freiheit aller Menschenwesen als einen politisch zu gestaltenden Raum ins Auge fassen und dass wir ihn dann wirklich positiv gestalten müssten. Komponenten, die hier ins Spiel kommen, sind die Bereitschaft und Fähigkeit zum Dialog, die selbstverständliche Wahrung der Rechte jeweiliger Minderheiten und das stetige Ringen um Wissen um gegebene Bedingungen, vorhandene Zwänge aber auch offene Möglichkeiten des eigenen (Zusammen)Handelns mit dem Ziel der Freiheit Aller.

Hier in ‚klassischer‘ Weise, also letztlich immer auch in marxistischer Tradition, auf die Entfaltung der Produktivkraft der Arbeit zu setzen, ist zu kurz gedacht und deshalb problematisch. Zum einen geht es in der Sphäre von Arbeit und Wirtschaft vorrangig um die Entfaltung technisch-instrumentellen Wissens. Das setzt zwar immer Kooperation, also Zusammenhandeln von Menschen voraus. Arendts Unterscheidung von Arbeiten, Herstellen und Handeln macht deshalb als analytische Unter-

¹² Das vollständige Zitat lautet: *Wenn wir dieses Schauspiel der Leidenschaften betrachten und die Folgen ihrer Gewalttätigkeit, des Unverstandes erblicken, der sich nicht nur zu ihnen, sondern selbst auch, und sogar vornehmlich zu dem, was gute Absichten, rechtliche Zwecke sind, gesellt, wenn wir daraus das Übel, das Böse, den Untergang der blühendsten Reiche, die Menschegeist hervorgebracht hat, sehen; so können wir nur mit Trauer über diese Vergänglichkeit überhaupt erfüllt werden, und indem dieses Untergehen nicht nur ein Werk der Natur, sondern des Willens der Menschen ist, mit einer moralischen Betrübnis, mit einer Empörung des guten Geistes, wenn ein solcher in uns ist, über solches Schauspiel enden* (Zitiert nach Horkheimer 1977/81, 156f).

¹³ Das also wäre Arendts Prinzip der *Natalität* oder auch der existenzielle Kern von Camus' *Revolte*.

scheidung zwar Sinn, ist aber als Realtrennung gedacht problematisch.¹⁴ Die Fokussierung auf produktive Arbeit im Marxschen Sinne greift aber eben auch zu kurz. Die Entfaltung von politischer Urteilskraft ergibt sich eben nicht gleichsam wie von selbst aus der Kooperation der Arbeitenden. Wenn das so richtig gedacht ist, dann ist aber die Entfaltung des Prozesses der Befreiung als eines gesellschaftlichen Prozesses, der durch das (Zusammen)Handeln der Menge der Vielen hindurch erfolgen müsste, eine Herausforderung von schier ungeheuren Ausmaßen. Zu Recht spricht Camus im Hinblick auf die Hervorbringung eines solchen *Menschlichen Kunstwerks* - um an dieser Stelle eine Formulierung von Arendt zu gebrauchen, die sie in ihrem letzten Buch *vom Leben des Geistes* gefunden hat - von *der Ungeheuerlichkeit der begonnenen Aufgabe*.

Anknüpfen an die vergessene Aufklärung

Eben diese Herausforderung ist aber auch schon den wohl radikalsten Denkern am Beginn der europäischen Aufklärung sehr klar gewesen. So hat Denis Diderot den gesellschaftlichen Zustand einer herrschaftsfreien Gesellschaft um 1770 als das *Paradox eines verteuftelt ideal(en) Zustands* beschrieben:

*Soll ich Ihnen ein schönes Paradox aufweisen? Ich bin überzeugt, dass wahres Glück für die Menschen nur in einer Gesellschaft besteht, in der es weder einen König noch eine Obrigkeit, weder Priester noch Gesetze, weder Dein noch mein, weder Besitz noch Vermögen, weder Laster noch Tugend gibt; und dieser Zustand ist verteuftelt Ideal.*¹⁵

Dass ‚Elend der Welt‘ seiner Zeit deutlich vor Augen – und zugleich dieses *Paradox* erkennend, dass der *Zustand* einer herrschaftsfreien Gesellschaft *verteuftelt ideal* ist, *bricht* Diderot *doch weiter Lanzen für die Menschheit*, wie er in einem Brief an Sophie Volland vom 6. 11. 1760 schreibt. Er weiß nur zu gut, dass diese Welt *das Haus des starken* ist; und er kritisiert das bürgerliche Holland nach seiner Rückreise aus St. Petersburg in aller Schärfe, wenn er schreibt: *Der Kaufmann ist ein schlechter Patriot. Er lässt seine Mitbürger hungers sterben, um einen Sou mehr zu verdienen.* Und solche Kritik versteht sich vor dem Hintergrund der Definition, die sein engster Mitarbeiter, der Chavalier de Jancourt in der Enzyklopädie unter dem Stichwort *Patriotismus* formuliert hat. Sie lautet: *Der wahre Patriotismus gründet auf der Anerkennung der Menschenrechte gegenüber allen Völkern der Welt.*¹⁶ Man sieht angesichts des heutigen Umgangs mit den Flüchtlingsströmen und –Krisen unserer Zeit, dass wir noch nicht allzu weit vorangekommen sind.

Diderot, als Philosoph im folgenden 19. Jahrhundert verkannt, hat sich nach Abschluss seiner Arbeiten an der Enzyklopädie neben philosophischen vornehmlich mit literarischen Arbeiten beschäftigt, die – für eine Nachwelt zu einer vielleicht besseren

¹⁴ Zum Verhältnis von Arbeit und Politik siehe meine Ausführungen im Zusammenhang meiner Auseinandersetzung mit dem Denken von Arendt und Camus (Martens 2020, 88-116, insbesondere 106ff) sowie Martens 2015.

¹⁵ Zitiert nach Roland Desné, 1963, 87.

¹⁶ Ebenfalls zitiert nach Desné 1963, 73.

Zeit geschrieben – zu seinen Lebzeiten nicht erschienen sind. Er sah sich, so Pierre Lepape in seiner lesenswerten Biographie,

*klassisch und modern, Schriftsteller seiner eigenen und Mensch einer ganz anderen Zeit, ein Weiser und ein Narr, der gegenüber seinem Freund Melchior Grimm einmal erklärt hat, „für eine ganz andere Welt geschaffen und in dieser (seiner) Welt ein Fremder zu sein“.*¹⁷

Hannah Arendt – denkbar weit davon entfernt, so wie die prophetischen Marxisten von *verteufelt ideal(en)* gesellschaftlichen Zuständen zu träumen - hat versucht, mit ihren historischen und grundlagentheoretischen Arbeiten den grundlegenden Bedingungen der Möglichkeit zur Schaffung eines institutionell befestigten Raumes der Freiheit nachzugehen. Es ging ihr um die politische Gestaltung von Prozessen, in deren Verlauf die gesellschaftlichen Verhältnisse immerhin fortschreitend besser verfasst sein könnten. In diesem Sinne ist sie, die sich immer als Politikwissenschaftlerin verstanden hat, eben doch auch eine philosophische Denkerin. Camus, mit seiner existenziellen Philosophie ihrem Denken nahe – hier Jaspers und Heidegger, dort Nietzsche im Hintergrund -, hat sich philosophisch mit seiner Kritik des *prophetischen Marxismus* an den Irrtümern der politischen Linken abgearbeitet und als Schriftsteller immer wieder und in unterschiedlicher Weise den Kampf gegen das *Elend der Welt* exemplarisch gestaltet. Dabei geht es ihm in seinem Schriftstellerischen Werk stets um die Revolte Einzelner, gewissermaßen als Pflichterfüllung gegenüber den Herausforderungen der Zeit - letztlich aus einem tief nietzscheanischen Weltverständnis heraus, das er linksnietzscheanisch weitertreibt. Zugleich hat er auch als Intellektueller in den politischen Auseinandersetzungen der Zeit Position bezogen. Und hier fragt er dann nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Entfaltung solidarischen Zusammenhandelns Vieler.¹⁸ Foucault schließlich hat aus ähnlichen philosophischen Überlegungen heraus – und zugleich auf Grundlage seiner scharfen Analysen von Herrschaftsverhältnissen angesichts einer *neuen Ordnung der Dinge*, die seit dem Beginn des demokratischen Projekts der Moderne den weiteren *Prozess der Zivilisation* geprägt haben – als Wissenschaftler, Philosoph und Intellektueller davon gesprochen, es gelte

*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.*¹⁹

All dies ist ein Denken, das fest in einer großen epikureischen philosophischen Tradition steht, wie sie zu Beginn der europäischen Aufklärung insbesondere von der *Phi-*

¹⁷ Zitiert nach Lepape (1994, 160f). Zu meiner Auseinandersetzung mit dem Philosophen und Schriftsteller – und der historisch vielleicht ersten Figur des kritischen Intellektuellen, so Hans Magnus Enzensberger (1994) – siehe auch Martens 2014.

¹⁸ Ich habe in meinem Essay *Solidarität und Zusammenarbeit gegen das neoliberale Rollback* (Martens 2018) theoretisch u.a. an die Überlegungen angeknüpft, die Camus in *Der Mensch in der Revolte* entfaltet hat.

¹⁹ Zitiert nach Michel Foucault, 1974, 408.

Iosophenfraktion der Französischen Aufklärer mit Diderot an deren Spitze entfaltet worden ist. Wie ich schon in meinem Essay zu Diderot geschrieben habe, resümiert Phillip Blom in seiner Arbeit über die *Böse(n) Philosophen* und die *vergessene Aufklärung* ganz zu Recht, dass Diderot und d'Holbach ihre Schlacht um die Nachwelt verloren zu haben scheinen. *Sieger sehen anders aus*, heißt es gegen Ende seines Epilogs aber *die Ideen der radikalen Aufklärung sind augenscheinlich noch immer radikal, so lebendig wie am ersten Tag*, fährt er an gleicher Stelle fort. Und im Prolog zu seiner Untersuchung hat er geschrieben:

*Der Krieg, in dem sie kämpften, tobt noch immer, ein Krieg um die Träume unserer Zivilisation, die so viel großzügiger laizider und humaner sein könnte, als sie heute ist. Die Werke der radikalen Aufklärung sind dabei Inspiration und Warnung zugleich. Sie zeigen, wie viel wir für die Menschlichkeit gewonnen und verwirklicht haben, aber auch wie weit der Weg noch ist und wie groß die Gefahr, diese Errungenschaften wieder zu verlieren – nicht nur an die Träume anderer, weniger humaner Gesellschaften, sondern auch an unsere eigene Faulheit, an Gleichgültigkeit und intellektuelle Wirrheit.*²⁰

Diderot ist in diesem Sinne Repräsentant eines Denkens, das gegen die fast schon Umkehrung dieses hoffnungsvollen Aufbruchs, wie Arendt gegen Ende von *Vita activa* geschrieben hat, für uns Heutige wichtig bleibt, oder gerade wieder wichtig wird. Es ist ein Denken, das der *Dialektik der Aufklärung* bei Horkheimer/Adorno heftig widersprechen würde.

Intellektuelles Engagement in epikureischer Gelassenheit

Auch Albert Camus ist als Philosoph nach seinem frühen Tod in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts *mit brutaler Beiläufigkeit an den Rand gedrängt* worden, wie Michel Onfray zutreffend konstatiert. Aber er wird derzeit mit guten Gründen neu entdeckt.²¹ Mit seinem Namen verbindet sich das Bild des als einzelner denkenden und schreibenden Literaten mit, in seinen eigenen Worten, *allen Aussichten, von einer großen Anzahl von Leuten gekannt zu werden, die ihn nie mehr lesen, weil sie sich damit begnügen werden, seinen Namen zu kennen*. In gewisser Weise ist er so gesellschaftlich nicht so sehr viel anders positioniert als der elitär denkende Nietzsche. Der entscheidende Unterschied liegt im Aufruf zur Revolte, den Nietzsche als ein von vorneherein aussichtsloses Unterfangen gegenüber dem *Ungeheuren* der Welt zu erkennen meint und deshalb für unsinnig hält. Doch auch der Autor von *Der Mensch in der Revolte* hat von seiner literarischen Kunst gesagt, sie sei *eine in Form gebrachte Forderung nach Unmöglichem*. Und in seinen späten Essays scheint es, dass auch er nicht umhin gekommen ist, die mehr oder minder große Folgenlosigkeit seiner Anstrengungen zur Kenntnis zu nehmen. So endet eben der letzte seiner Mittelmeer-Essays mit sehr nietzscheanisch anmutenden Sätzen: *In jeder Welle ist ein*

²⁰ Zu den beiden Zitaten aus Prolog und Epilog zu Phillip Bloms *Böse Philosophen* siehe Blom 2010, 373 und 25.

²¹ Siehe dazu neben der Biographie Onfrays (2015) die Arbeiten von Markus Pausch (2017) und Andrea Ypsilanti (2017):

Versprechen, ewig dasselbe. Was sagt sie? Müsste ich sterben, umringt von kalten Bergen, ungekannt von allen, von den Meinen verstoßen, (...) Ich hatte immer das Gefühl, auf hohem Meer zu leben, bedroht, im Herzen des Glücks. Ewige Wiederkehr, Einsamkeit des Denkenden und Dichtenden, aber auch das Glück, die Welt zu erfahren und zu durchdenken – das alles klingt hier an.

Aber dennoch gilt für Camus. auch noch in der mit dem eben zitierten Bild bezeichneten grundlegend existenziellen Lage – oder etwas konkreter formuliert: geprägt durch Erfahrungen erfolgreichen Scheiterns als Intellektueller -, *dass der wahre Pessimismus (...) so viele Grausamkeiten und Niederträchtigkeiten unserer Welt überbietet, und noch im schwärzesten Nihilismus unserer Zeit nur Gründe sucht, ihn zu überwinden.* Sein mittelmeerisches Denken ist eben keinesfalls geschichtslos oder gar resigniert. Gewiss verneint er mit Nietzsche, jegliche Geschichtsphilosophie. Doch der *Mythos des Sisyphos* als Metapher für existenzielle Grenzen unseres Menschseins und menschlicher Werdens verträgt sich problemlos mit der Überzeugung, dass wir unsere Lage zunehmend besser erkennen können und dass wir wissen, dass wir *alles daran setzen müssen*, die Widersprüche, in die wir verstrickt sind, *zu verringern.*²² Und so rechnet er sich mit seinem durchaus nicht geschichtslosen mittelmeerischen Denken zu den *treuen Söhne(n) Griechenlands, die in diesem zerfleischten Jahrhundert noch überleben.* Ihnen mag, so schreibt er weiter, *der Brand unserer Geschichte unerträglich sein; doch sie halten schließlich durch, weil sie verstehen wollen.*

Was uns hier in Camus' Denken begegnet, so möchte ich formulieren, ist jene epikureische Gelassenheit, die auch schon die späten Arbeiten Diderots kennzeichnet: In der nüchternen Einsicht – und die unterscheidet ihn von der Philosophie Kants - , dass *die Passion immer vorangeht*, es also immer darum gehen wird, sie mit den Mitteln unserer Vernunft und Urteilskraft in uns zuträglichen Bahnen zu halten, betrachtet er unsere zukünftigen Aussichten und Möglichkeiten mit begründeter Skepsis. Aber zugleich arbeitet er selbst mit all seiner Leidenschaft wissenschaftlich wie philosophisch daran, so Blom, *ein klarsichtiges und gelassenes Erkennen unseres Platzes in der Natur als hochintelligente undemphatisch veranlagte Primaten* zu gewinnen.²³

Im Sinne dieser Sätze sind der *philosophische Literat*, der *literarische Philosoph* und der politisch engagierte Intellektuelle in der Person Albert Camus' nicht nur untrennbar miteinander verknüpft. Der Philosoph, Schriftsteller und Intellektuelle steht zu-

²² Camus kann daher in *Der Mensch in der Revolte* schreiben, dass *der revolutionäre Geist an Bewusstsein und Scharfblick zugenommen habe*, weil er *über hundertundfünfzig Jahre Erfahrung nachdenken* könne. Der immer maßvolle Blick seines linksnietzscheanisch gedachten Menschen lächelt deshalb, so schreibt er dort, *vom Gipfel (!) einer ununterbrochenen Anstrengung aus, die eine zusätzliche Kraft ist.*

²³ Und im Licht der Ergebnisse aktueller Forschung zu unserer menschlichen Onto- und Phylognese (vgl. Tomasello, 2009 und 2020 sowie Habermas 2013) bleibt Diderot für uns heutige so immer noch höchst aktuell, so Alexander Becker (2013, 269) wenn es darum geht, *das naturwissenschaftliche Weltbild mit dem Selbstbild zusammenzubringen, das wir als Menschen von uns haben.*

gleich sehr wohl in der großen Tradition der europäischen Aufklärung. Sein Linkenietzschanismus ist, so wenig wie der Michel Foucaults, in der bei beiden unstrittigen Anknüpfung an das philosophische Denken Nietzsches als ein *Fortschrittsbruch* gegenüber den Ideen der europäischen Aufklärung zu verstehen, wie Jürgen Habermas dies in Bezug auf Foucault in einer von dessen frühen Rezeptionen in Deutschland gemeint hat.²⁴ Der linksnietzschanische Philosoph der Absurdität unserer endlichen menschlichen Existenz und einer Revolte dagegen, die auf Demokratie als Lebensform zielen muss, hat sehr bewusst in der Tradition eines Denkens gestanden, das sich nicht elitär und agnostisch aus den politischen Kämpfen seiner Zeit herausgehalten hat. Vielmehr zielte sein eingreifendes Denken immer darauf, in diesen politischen Kämpfen dazu beizutragen, *der industriellen Gesellschaft (...) den Weg zu einer Kultur zu bahnen*, die das schöpferische Potenzial aller Menschen zur Entfaltung kommen lasse.

Allerdings: Camus hat sich als Philosoph und Intellektueller – der mit gewissem Recht vor allem als Schriftsteller angesehen und als politisch engagierter Intellektueller von stark marxistisch, wenn nicht stalinistisch geprägten politischen Linken Frankreichs ausgegrenzt worden ist – mit dem marxistischen Denken seiner Zeit kritisch auseinandergesetzt. Er hat dagegen seine Sympathien für den frühen Französischen Sozialismus Pierre-Joseph Proudhons und mit den spanischen Anarchosyndikalismus bekundet. Aber er hat sich meines Wissens nie mit dem wissenschaftlichen Werk von Karl Marx, also vor allem dem *Kapital* auseinandergesetzt,²⁵ und auch nicht mit aktuellen sozialwissenschaftlichen Analysen unterschiedlicher Fachrichtungen.²⁶ Insofern also hat sich der Philosoph und politisch engagierter Intellektuelle also auch nicht systematisch damit auseinandergesetzt, ob und wie bei Marx - dessen Werk nach seiner, Camus' Vermutung nicht *marxistisch genug* gewesen sei, weshalb die Arbeit an einer Gesamtausgabe in Moskau abgebrochen worden sei -, im Blick auf eine orientierende Analyse der Herausforderungen seiner Zeit neu anzuknüpfen wäre. Dem eingreifenden Denken des *literarischen Philosophen* und *philosophischen Literaten* sind somit seine spezifischen Grenzen gesetzt gewesen. Aber in einer nicht aufzutrennenden Verschränkung geht es für den *literarischen Philosophen* und *philosophischen Literaten* Albert Camus darum, *die Dienstpflicht an seiner Zeit nicht von sich zu weisen*. Und er zählt sich daher mit Recht zu jenen, die schließlich *durchhalten, weil sie verstehen wollen – auf hohem Meer (...) bedroht im Herzen des Glücks*.

Ich bin, sofern ich literarisch schreibe, vor allem Lyriker – und das gilt für mich in den letzten Jahren eher zunehmend – auch wenn ich mein langjähriges arbeitspolitisches

²⁴ Siehe Habermas 1985 sowie zu meiner Auseinandersetzung damit Martens 2020, 147ff und 193ff

²⁵ Und in ähnlicher Weise dürfte auch für Hannah Arendt gelten, dass sie als Politikwissenschaftlerin bei ihrer letztlich von ihr abgebrochenen Auseinandersetzung mit dem Werk von Karl Marx dessen bahnbrechende wissenschaftliche Arbeiten nicht systematisch zur Kenntnis genommen hat.

²⁶ Und durchaus folgerichtig spricht er daher in dem oben von mir erneut angeführten Zitat von der *industriellen* und nicht von der *kapitalistischen*, oder der kapitalistisch geprägten bürgerlichen Gesellschaft.

Engagement sicherlich nicht beenden werde. Als literarisch Schreibender habe ich meine epikureische Haltung in anderem Zusammenhang in Versen auszudrücken versucht. Mit ihnen will ich auch diesen philosophischen Essay abschließen – beflügelt und unbeschwert, trotz aller absehbaren Zuspitzungen meiner eigenen zunehmend krisengeschüttelten Zeit. Allerdings bin und bleibe ich sehr darauf bedacht, meine eigene philosophische und literarische, aber eben auch sozialwissenschaftliche Praxis stets in einem engen wechselseitigen Zusammenhang zu betreiben:

Unbeschwert

Wir alle werden aus einer geteilten Welt
nachsinnend zusammenhandelnd
gelöst aus unsrer Vereinzelung
können wir lachen und singen
so hier unser Leben leben
glückliche Sisyphe

unbeschwert

Trotz all der Mühsal
menschlicher werden
schon jetzt nicht dereinst
unserer absurden Endlichkeit
sinnend geteiltes Glück abgewinnen
ausschöpfen unseres Lebens Möglichkeiten

Verwendete Literatur

- Arendt, H. (1967): Vita Activa oder vom tätigen Leben, München (dt. Erstausgabe 1961)
- (1971) Lying in Politics, in: New York Review of Books, 18. 11. 1971, Nachdruck in: Vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik, Heft 3/2004, S. 3-18
 - (1974): Über die Revolution, München-Zürich (dt. Erstausgabe 1963)
 - (1993): Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass, München-Zürich
 - (1979): Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen, München
 - (2003): Denktagebuch (Hgg. Von U. Ludz u. I. Nordmann), 2 Bände, München-Zürich (Erstaufgabe 2002)
- 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
- Bourdieu, P. (2005): Was anfangen mit der Soziologie?, in: Ders.: Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zu Politik & Kultur, Hgg. Von M. Steinrück, Hamburg 2005, S. 127-147 (Erstveröffentlichung als Interview in einer Zeitschrift der CFDT 1991)
- Camus, A. (1954): Hochzeit des Lichts. Impressionen am Rande der Wüste, Zürich
- (1957): Heimkehr nach Tipasa. Mittelmeer –Essays. Aus dem Französischen von Monique Lang, Zürich, S. 45-52
 - (1998): Die Pest, Reinbeck bei Hamburg
 - (2011): Der Mythos des Sisyphos, Reinbeck bei Hamburg (13. Auflage in Neuübersetzung)
 - (2016): 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. (1963): Rameaus Neffe. Übersetzt und für die Bühne bearbeitet von Tankred Dorst, Köln/Berlin 1963
- (1984): „Denis Diderot Briefe 1742-1781“ – ausgewählt und herausgegeben von Hans Hinterhäuser, Ffm 1984
- Enzensberger; H. M. (1994): Diderots Schatten. Unterhaltungen, Szenen, Essays, Frankfurt am Main
- Foucault, M. (1974): Die Ordnung der Dinge, Frankfurt am Main
- Fukuyama, F.D. (1989): The End of History? In: The National Interest, No. 16, Baltimore
- (1992): Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?, München
- Habermas, J (1985): Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt am Main
- (2013): Bohrungen an der Quelle des objektiven Geistes. Hegelpreis für Michael Tommasello, in: ders. (2013): Im Sog der Technokratie, Berlin, S. 166-173
- 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
- Lepape, P. (1994): Denis Diderot. Eine Biographie, Frankfurt am Main
- Lindner, B. (unter Mitarbeit von T. Küpper und T. Skrandies) (Hg.): Benjam, in-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart, Weimar
- Löwy, M. (1992): Benjamins Marxismus, in: Das Argument, 34, 557-562
- Martens, H (2014a): Ideologiekritik oder Selbstaufklärung der Gesellschaft im politischen Prozess? www.drhelmutmartens.de
- (2014b): Denis Diderot und das vergessene Erbe der Aufklärung. Die radikale Aufklärung als Inspiration und Warnung angesichts der Träume der westlichen Zivilisation, www.drhelmutmartens.de
 - (2015): Arbeit, Politik, Arbeitsgestaltung, Arbeitspolitik. Philosophische und einzelwissenschaftliche Zugänge angesichts der Herausforderungen „Neuer Arbeit“ in Zeiten krisenhafter epochaler Umbrüche, www.drhelmutmartens.de

- (2016/18): „Friedrich Nietzsche: postmoderne Aufgabe der emanzipatorischen Perspektive der Aufklärung - neue Herausforderung zu ihr“, www.drhelmutmartens.de
 - (2018): Solidarität und Zusammenarbeit gegen das neoliberale Rollback. Zur Aktualität und unumgänglichen theoretischen Refundierung einer alten Fragestellung, www.drhelmutmartens.de
 - (2020a): Albert Camus als philosophischer Literat, www.drhelmutmartens.de
 - (2020b): Arbeit und Demokratie. Die Demokratisierung von Arbeit und Wirtschaft nicht nur praktisch-politisch sondern auch philosophisch fundiert neu denken; Dortmund
- Onfray, M. (2015): Im Namen der Freiheit. Leben und Philosophie des Albert Camus, München
- Pausch, M. (2017): Demokratie als Revolte. Zwischen Alltagsdiktatur und Globalisierung. Baden-Baden
- Peter, G. (2020): Die Metamorphose der Arbeitswelt im ‚Epochenbruch‘. Eine futurologische Konstruktion, in: Georg, A.; Guhlemann, K.; Peter, G. (Hg.): Humanisierung der Arbeit 4.0.. Prävention und Demokratie in der digitalisierten Arbeitsgesellschaft, Hamburg, S. 205-238
- Tomasello M (2009): Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation, Frankfurt a. M. (Neuaufgabe 2011)
- Wolf, F. O. (2002) Radikale Philosophie, Münster
- Ypsilanti, A. (2018): Und morgen regieren wir uns selbst. Eine Streitschrift, Frankfurt am Main