

Epilog

Zwischen ›existierendem‹ Leben, phänomenologischer und hermeneutischer Philosophie

*Die Idee ist es gewesen, der Existenz auf die Spur zu kommen,
[...] solange wir existieren.
Wir sind alle diese Existenzen und Existierenden zusammen [...],
und sind auf der Suche nach uns und finden uns doch nicht.¹*

Falschmünzer des Existierens.²

Leben ohne zu wissen, was Leben ist, ist das leben? – diese dramatische Frage wirft Fernando Pessoa (wie viele vor und nach ihm) in seiner kleinen Schrift *Der See des Besitzens I* auf.³ Wer so fragt, lebt zwar, weiß aber aus dem bloßen Am-Leben-sein nicht schon abzuleiten, was Leben *als* Leben eigentlich ausmacht. *Darauf hin* nämlich befragt sich, wer *wissen* will, was Leben ist oder bedeutet. Haben aber nicht zahlreiche Philosophien (nicht erst sogenannte Lebensphilosophen) längst konkrete Antworten auf diese Frage zu geben versucht? Und ergibt sich nicht daraus ganz von selbst, warum es sich lohnen könnte, sich mit Philosophie abzugeben? Nach Antworten muss man nicht lange suchen. Die Philosophiegeschichte liefert sie reichlich, in verwirrend großer Zahl und so, dass kaum Aussicht darauf besteht, sie gewissermaßen auf einen Nenner zu bringen. Es wimmelt von Philosophien und Philosophemen, von »Grundlegungen« irgendwelcher philosophischer Systeme, die sich im Rückblick fast sämtlich wie verlassene Baustellen ausnehmen, von gelehrten Abhandlungen, aber auch Essays, Aphorismen und Gedankensplittern, die vielfach wie die der Vorsokratiker gerade wegen ihres fragmentarischen Charakters am meisten zu denken

1 T. Bernhard, *Die Ursache. Der Keller. Der Atem*, Berlin, Darmstadt, Wien 1978, 229, 239.

2 G.-A. Goldschmidt, *Über die Flüsse. Autobiographie*, Frankfurt/M. ²2012, 283.

3 F. Pessoa, *Der See des Besitzens I*, in: *Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares*, Frankfurt/M. 2006, 474.

geben – als Bruchstücke, die auf kein Ganzes verweisen⁴ und kein Wissen in Aussicht stellen, das uns dessen versichern könnte, wie wir ›wirklich‹ leben oder ›existieren‹ könnten (statt bloß zu leben⁵) – und wer ›wir‹ ist.

Eine der scheinbar einfachsten und unverfänglichsten Antworten auf jene Frage gibt Seneca in seiner Abhandlung über die Kürze des Lebens (*De brevitae vitae*): nur der Philosophie gehe es vorrangig oder sogar ausschließlich um das Lebens-Wissen. Ihr allein sei zu entnehmen, wie zu leben ist. Aus dem bloßen Am-Leben-sein ergebe sich das nämlich keineswegs wie von selbst. Die entscheidende, in ihm selbst schon virulente Frage, *wie* man leben soll, lasse es offen. Die Antwort findet Seneca freilich nicht in einem ausgefeilten theoretischen Gedankengebäude, sondern wiederum in einer Art zu leben, *in einer Lebensform*, in der Lebensform der Muße (*otium*) nämlich.⁶

So kommt Senecas Antwort scheinbar völlig ohne ein System oder das ›Ganze‹ (der Welt, des Kosmos oder des Seins ...) aus und beschränkt sich auf den Autor selbst, um sich mit Empfehlungen zu begnügen, aus denen Leser:innen machen können, was sie wollen. Schließlich ist es *ihr* Leben... Und ihm kommt es gar nicht in den Sinn, buchstäblich vorschreiben zu wollen, was sich für Andere als nützlich, gut, richtig oder fruchtbar erweisen müsste. Das mag jede(r) als interessierte(r) Leser:in mit Blick auf *andere, eigene* Lebensformen selbst beurteilen. Wer nicht lesen und schriftlichen Rat nicht beherzigen will, muss gegebenenfalls fühlen, d. h. durch ein unbelehrtes Leben eventuell schmerzlich erfahren, was er hätten lernen können. Doch das ist jedes Einzelnen eigene Angelegenheit. Und für erwiesen hält es auch Seneca nicht, dass man aus Lesen (oder mündlicher Lehre) ›für das Leben‹ *überhaupt irgendetwas* ›lernen‹ kann. Leben (einschließlich des Sterbens) selbst ist nicht zu

4 Vgl. K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche*, Göttingen 1967; L. Dällenbach, C. L. Hart Nibbrig (Hg.), *Fragment und Totalität*, Frankfurt/M. 1984.

5 Zuletzt hat François Jullien diese Frage energisch wieder aufgeworfen und auf der Irreduzibilität des Existenzbegriffs auf die Rede von ›bloßem‹ Am-Leben-sein bestanden. F. Jullien, *Existierend leben. Eine neue Ethik* [2016], Berlin 2022.

6 Seneca, *De brevitae vitae. Von der Kürze des Lebens* (lat./dt.), Stuttgart 1977.

lernen.⁷ Abgesehen davon, dass es sich niemals als direkt traktierbares Objekt darbietet: jeden Tag wird es doch gleichsam aufgeführt, ohne dass man eine Probe machen könnte. Jeder Versuch ist schon der unwiederholbare ›Ernstfall‹. Das schiere Am-Leben-sein verurteilt sozusagen dazu, da es unvermeidlich, von Anfang an und bis zum Ende, die Form eines irreversiblen Ablaufs annimmt.

Genau hier setzt Seneca an mit seiner Antwort auf die Frage, warum man sich überhaupt mit Philosophie abgeben sollte, nämlich um zu leben – wozu es demnach keineswegs wie von allein kommt. Im Gegenteil: ganz allein die haben Muße, die ihre Zeit der Philosophie widmen. Und »sie allein leben«.⁸ Alle Anderen würden sich demnach nur darüber täuschen, dass ihr Leben gar nicht ›Leben‹ genannt zu werden verdient. Es muss jedem darum gehen, ›wirklich‹ zu leben, nicht nur lange auf der Welt ›vorhanden‹ oder nur ›da‹ zu sein, wie Seneca in der erwähnten Schrift fast zynisch anmerkt.

Seneca ist beileibe nicht der einzige, der es sich angemaßt hat, das allgemein vorherrschende Verhältnis von Tod und Leben derart auf den Kopf zu stellen. »Wer weiß, ob nicht das Leben nur ein Sterben ist, das Sterben aber Leben. [...] Vielleicht sind wir in der Tat tot« und unsere Körper nur Gräber der Seele, wie man es ähnlich bedacht findet bei Heraklit, Euripides und Sokrates, hier zitiert nach Platons Gespräch mit Kallikles⁹, und noch bei Pessoa.¹⁰

Wie auch immer man solche Fragen beantworten will, ohne Andere anmaßend darüber zu belehren, wie sie ihr Leben ›leben‹ sollten, sie setzen allemal voraus, dass in menschlichem Leben selbst schon eine irritierende Unstimmigkeit liegt, die danach fragen lässt, ob wir ›wirklich‹ leben (können, sollen, müssen...). Im Begriff des

7 Vgl. B. H. F. Taureck zum alten Topos: *Philosophieren: sterben lernen? Versuch einer ikonologischen Modernisierung unserer Kommunikation über Tod und Sterben*, Frankfurt/M. 2004, sowie R. Alewyn, *Über Hugo von Hofmannsthal*, Göttingen 1958, 71.

8 Seneca, *De brevitate vitae*, 44 f.

9 Folgen wir Platons *Gorgias*-Dialog, so ›lebt‹ nur ein Leben, das sich der Maßgabe unterwirft, wie es im Sinne des Guten bzw. des Gerechten zu führen ist. Menschliches Leben dürfte sich demnach niemals in schierem Überleben erschöpfen; es findet überhaupt nur statt, wo es vom Verlangen nach gutem bzw. gerechtem Leben inspiriert ist. Wer von einer derartigen Inspiration nichts weiß, dessen Leben ist womöglich bereits tot oder hat nie gelebt. Vgl. Platon, *Gorgias oder Über die Beredsamkeit* (Hg. K. Hildebrandt), Stuttgart 1961, 117.

10 Pessoa, *Das Buch der Unruhe*, 183.

Lebens, der hier intuitiv einfließt, hat man es so gesehen mit einer merkwürdigen Ambiguität zu tun. Kann man leben, ohne wirklich zu leben? Würde das womöglich bedeuten, zu leben und doch (in einem spezielleren Sinne) nicht zu leben bzw. sogar gleichsam tot zu sein? Leben im einfachen Sinne des Vorhandenseins als ein menschliches Lebewesen würde so gesehen in keiner Weise von sich aus einschließen oder garantieren, dass man auch wirklich lebt in der zweiten Bedeutung. Aber auf ›menschliche‹ Art am Leben zu sein wäre immanent und vermeidlich schon von der Frage danach beunruhigt, was wirkliches Leben eigentlich ausmacht. Allerdings kann man sich ohne Weiteres ein Leben vorstellen, das nur ›verlebt‹ – und auf diese Weise durch sich selbst als ›wirkliches‹ Leben geradezu ruiniert – wird, ohne dass je diese Frage dringlich und unabweisbar würde. Ein solches Leben wäre, philosophisch gesehen – in den Augen Anderer, die es scheinbar besser wissen –, gleichsam tot, oder es würde in einer fatalen, wenn auch vielleicht bequemen Normalität geradezu »versanden«, wie es François Jullien ausdrückt.¹¹

Die gleichen Schwierigkeiten haben sich diejenigen zugezogen, die mit Søren Kierkegaard dazu neigen, den Begriff des Lebens durch den der Existenz wenn nicht geradewegs zu ersetzen, so doch zu spezifizieren. ›Existieren‹ wir aber überhaupt (über bloßes Vorhandensein hinaus)?¹² Wenn ja, unter welchen Voraussetzungen und in welchem Sinne? »Im Grunde ist immer noch nicht erhellt, ob *wir* existieren«, schrieb Imre Kertész noch vor wenigen Jahren, wohl wissend um die Phalanx ›existenzphilosophischer‹ Autoren, die von Karl Jaspers und Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre und Albert Camus an auf von Kierkegaard gebahnten Denkwegen unterwegs waren¹³, die noch heute weit bis in sozialontologisches Terrain hineinführen.¹⁴

11 Jullien, *Existierend leben*, Kap. III. So klingen alte Motive einer diesseits des Rheins seinerzeit ›jugendbewegten‹, teils auch reaktionären Kulturkritik an, mit denen Jullien als Sinologe allerdings nichts gemeinsam hat.

12 Bernhard, *Die Ursache. Der Keller. Der Atem*, 152.

13 I. Kertész, *Dossier K. Eine Ermittlung*, Reinbek 2006, 232; J. Judaken, R. Bernasconi (eds.), *Situating Existentialism*, New York 2012.

14 E. Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Freiburg i. Br., München 1979, 431; J.-L. Nancy, *singulär plural sein*, Berlin 2004, 31; *Die herausgeforderte Gemeinschaft*, Berlin 2007, 32 f.

Was für eine Anmaßung des Philosophen, wird man einwenden, Urteile darüber, was Existenz und zusammen Existieren in Wahrheit ausmachen müsste, so fällen zu wollen, dass sie auch für Andere gelten müssten! Doch zumindest Seneca führt scheinbar nur eine Art Monolog mit sich selbst und gewährt seinen Lesern Einblick in ein Selbstgespräch, aus dem sie für sich selbst ihren Nutzen ziehen mögen – oder auch nicht. Allerdings spekuliert er mit einer *allgemeinen Bedeutung* seiner Besinnung auf philosophisches Leben, weil er offenbar glaubt, dass im Leben die Frage unabweislich auftaucht, wie es wirkliches Leben sein kann. Als ein in die Differenz dieser Lebensbegriffe verstricktes Leben, könnte man zugespitzt sagen, ist das menschliche Leben, auch das im Sinne Merleau-Pontys und Ricœurs zunächst ›nicht-philosophisch‹ zugebrachte, unvermeidlich einer philosophischen Fraglichkeit überantwortet. Selbst wer noch nie von Philosophie etwas gehört hat oder alles uninspiriert, schlicht langweilig, erfahrungsarm, auf schlechte Weise abstrakt usw. findet, was er unter diesem Namen kennenlernt, wird eine philosophische Fraglichkeit mit sich herumtragen, die aus der Unstimmigkeit des Lebens mit sich selbst keimt.¹⁵

Wenigstens eine gewisse Beunruhigung durch diese Fraglichkeit setzt Seneca als allgemein, jeden Menschen zutiefst irritierend, voraus. Die Frage, ob eigenes, wie auch immer zu Anderen ins Verhältnis gesetztes Leben überhaupt gelebt wird, kann lange latent bleiben, aber jederzeit virulent werden und unvermutet jegliche Lebenssicherheit unterminieren. Überraschend taucht sie wie ein ungebetener Gast bei den ungünstigsten Anlässen auf – inmitten scheinbar erfüllten Glücks wie auch auf dem Gipfel des Erfolgs, wo alles Erreichte wie auch alle vorherige Mühe augenblicklich zu nichts zerfallen kann.

Seneca hielt auch dagegen ein probates Rezept bereit. Mühe, schreibt er, ist *von vornherein* verschwendete Energie, da es ja allein darauf ankommt, *jetzt, sofort* zu leben und unter allen Umständen jeglichen Aufschub zu vermeiden. Die Meinung, später, in näherer oder fernerer Zukunft immer noch Zeit zu haben, irrt sich nicht etwa nur im Einzelfall, sondern grundsätzlich. Vertagte, aufgescho-

15 Bei Jullien ist von Verstimmung die Rede, die menschliches Leben dazu zwingt, »außerhalb« ›des‹ Lebens zu *ex-sistieren* (so i. Orig.; *Existierend leben*, 9) bzw. sich von ihm loszulösen (ebd., Kap. I) – in einem ›verlassenen‹ Exil, das gleichwohl kein verzweifelter sein muss, wie Jullien glaubt (ebd., 18, 27).

bene Zeit ist *von vornherein verlorene Zeit*. Sollte es sich so verhalten, dass in jedem Augenblick ein Moment des Aufschubs steckt (weil man selbst den einfachsten Ton, der zeitlich dauert, in gewisser Weise abwarten muss, um ihn ganz erklingen zu hören), sollte es also gar keine gleichsam punktuelle Zeiterfahrung geben, so wäre der Zeit-Verlust allerdings allgegenwärtig und es wäre um Senecas Ansinnen schlecht bestellt, das eigene Leben augenblicklich, ohne den geringsten Aufschub auszuschöpfen.

Überlegungen dieser Art: ob in jedem Augenblick, der dauert, ein Moment des Aufschubs, der *diastasis* oder der *différance* steckt, sind freilich erst in der Zeitphilosophie des 20. Jahrhunderts *en détail* entwickelt worden, vor allem ausgehend von William James, Henri Bergson und Edmund Husserl, später dann besonders bei Jacques Derrida und anderen Autoren.¹⁶ Seneca dagegen plagten noch keine radikalen Zweifel, was die Erfüllbarkeit des Lebens im Augenblick angeht. Er hält den Ratschlag, nichts auf später zu verschieben und zu vertagen, tatsächlich für einlösbar; und zwar gerade im philosophischen Leben, das somit möglichst *uneingeschränkte Gegenwartigkeit* in Aussicht stellt; eine Gegenwartigkeit, die das Leben wirklich zu leben verspricht – im Gegensatz zum bloßen Dahinleben derer, die die Differenz zwischen ›bloßem‹ Am-Leben-sein und wirklichem Leben gar nicht begriffen haben. Demnach gibt es zwei Formen der Gegenwartigkeit: eine ungelebte und eine gelebte, die bedeutet, dass das Verb ›leben‹ transitiv zu verwenden ist.

So gerät man in einen Taumel von Zweideutigkeiten, wenn man den Philosophen beim Wort nimmt. Handelt es sich am Ende aber um bloße Sophistereien mit Worten, in deren eingespielte Bedeutung man unter der Hand neue Momente einschmuggelt, um scheinbar raffinierte Thesen zu entwickeln, die schließlich doch nur ratlos machen? (Müsste eine reine, uneingeschränkt gelebte Gegenwartigkeit nicht ganz und gar leer bleiben, insofern sie keinen Bezug auf Vorheriges oder Späteres mehr aufweisen dürfte?) Oder offenbart der Philosoph tiefgreifende Ambiguitäten von Worten wie Leben oder auch Tod, um anhand ihrer bis zur Austauschbarkeit getriebe-

16 Vgl. Vf., *Leben und Überleben zwischen Hypervitalität und ästhetischer Negativität*. Elias Canetti – Fernando Pessoa – Karl Heinz Bohrer, in: *Zeit-Gewalt und Gewalt-Zeit. Dimensionen verfehlter Gegenwart in phänomenologischen, politischen und historischen Perspektiven*, Zug 2017, Kap. I, 39–70.

nen Subversion vor Augen zu führen, auf wie schwankendem begrifflichen Grund wir uns alltäglich tatsächlich bewegen?

Längst hat sich herumgesprochen, dass weder die Erde noch auch die Welt, die man auf ihr verlässlich einzurichten versucht, einen unverbrüchlichen Boden abgeben können, wie es der von Husserl beschriebene »phänomenologische Ursprung der Räumlichkeit der Natur« zunächst nahelegt.¹⁷ Und die Dinge sind nicht starr und absolut verlässlich den Worten zugeordnet, die ihrerseits, vermittelt über die Dinge, fest gegründet zu denken wären.¹⁸ Die Bedeutungen der Worte spielen vielmehr derart ineinander, dass selbst so zentrale und auf den ersten Blick einander ausschließende Begriffe wie Leben und Tod austauschbar oder ununterscheidbar zu werden drohen.

Wird dies etwa vom Philosophen verursacht, der wie schon Platon fragt¹⁹, ob beispielsweise das (ungerechte) Leben eine Art Tod sei und ob nach dem Tod ein wahres Leben, nämlich das der gerechten Seelen, zu erwarten ist? Oder liegt diese Konfusion ›in der Natur der Sachen‹, die wir alltäglich bedenkenlos Leben und Sprache nennen, wobei wir zugleich gedankenlos voraussetzen, letztere fasse gerade das Leben in Worte – verbürgt durch eine womöglich vor gar nichts haltmachende Sagbarkeit (*speakability, dicibilité*²⁰), an die auch Ricoeur die längste Zeit geglaubt hat?

Nimmt man den zitierten Satz Senecas beim Wort, so kann nichts dergleichen mehr klar oder selbstverständlich sein. An die Stelle

17 E. Husserl, *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*, in: M. Farber (ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, New York 1975, 307–325.

18 Genau das nimmt im 20. Jahrhundert noch die Theorie der sogenannten starren Designatoren (S. Kripke) wenigstens bzgl. der Namen an. Vgl. I. Kaplow, *Analytik und Ethik der Namen*, Würzburg 2002.

19 Vgl. Vf., *Um Leben und Tod – Gewalt in Sprache und Gerechtigkeit: Platon*, in: *Unaufhebbare Gewalt. Umriss einer Anti-Geschichte des Politischen*. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie, Weilerswist 2015, Kap. II.

20 P. Ricoeur, *Phénoménologie et herméneutique*, in: *Phänomenologische Forschungen I* (1975), 31–75, hier: 52, 57 ff.; *Phenomenology and the Social Sciences*, in: *The Annals of Phenomenological Sociology II* (1977), 145–159, hier: 147; *History and Hermeneutics*, in: Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, Dordrecht 1978, 3–20, hier: 15; *Le discours de l'action. Première partie. La sémantique de l'action* [Recueil sous la direction de D. Tiffeneau], Paris 1977; zit. n. der vom Fonds Ricoeur auf dessen Webseite veröffentlichten Fassung (2014), hier: 7, 67 f.

des Selbstverständlichen tritt eine bis auf Weiteres durch nichts zu besänftigende Unruhe, wenn die Bedeutungen der Worte ineinander fließen, wenn sie von ihren Gegenteilen ununterscheidbar zu werden drohen, wenn sie nicht mehr ein-eindeutig Sachverhalten bzw. Dingen zuzuordnen sind – und wenn all das nicht etwa der Sophisterei eines Philosophen zu verdanken ist, die man besser gleich wieder vergisst, sondern wenn wir auf diese subversive Art und Weise entdecken, wie es um menschliches Leben tatsächlich steht.²¹ Seneca freilich weiß so wenig von *solcher* Unruhe, dass er keine Bedenken dagegen hegt, die Muße der philosophischen Lebensform als generelles Heilmittel zu empfehlen, das zu einer vom Andrang der Ereignisse nicht mehr bewegten »Meeresstille des Gemüts« führen soll. Kann die Aussicht auf eine solche Flaute heute überhaupt noch überzeugen? Setzt sie nicht reale Rückzugsmöglichkeiten in ein Leben abgeschiedener Muße ebenso voraus wie eine anfechtbare Geringschätzung leidenschaftlicher Bewegtheit des Lebens? Warum sollte es sich in der Abgeschiedenheit einer Eremitage, Rekluse oder Montaignade um Autarkie sorgen, statt sich der Welt auszusetzen und sich dabei möglichst zu verausgaben? Empfiehlt nicht Seneca selbst, nicht auf die schiere Länge des Lebens zu achten, sondern auf dessen gegenwärtige Intensität? Zumal in der drangvollen Enge einer vielerorts überbevölkerten Erde wird eine Lebensform abgeschiedener Muße kaum als allgemeines Vorbild überzeugen, sondern bestenfalls als Modell für Privilegierte gelten können, die überdies riskieren, im Luxus eines von jeglicher Unruhe befreiten Lebens

21 Nochmals sei, in lediglich exemplarischer Absicht, auf Thomas Bernhard verwiesen, der nicht umsonst schreibt: »Ich lebte, jahrelang war ich schon tot gewesen« (*Die Ursache. Der Keller. Der Atem*, 133). »Auf einmal existierte ich intensiv, naturgemäß, nützlich.« Das soll gerade »Abkehr gewesen [sein] von meiner bisherigen Existenz« (ebd., 135). Doch ein Leben in der »intensity of existence«, die anscheinend ein zuvor »tot« anmutendes Dahinleben beendet, bleibt vom Tod überschattet, zumal in Zeiten des Krieges, die alle sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten zu erschöpfen drohen, wie es Joseph Conrad während des Ersten Weltkriegs bezeugte. Nach Jahren »voller Abenteuer« mündet sein Leben schließlich in den »Sklavenhandel« eines literarischen Betriebs und »eintönig grauer Existenz«, gegen die auch eine Rückkehr in die wilde Freiheit der Meere nichts mehr ausrichtet. Auch dort zeichnet sich eine so oder so unüberwindliche *shadow-line* ab. So lässt sich Conrads einschlägige Erzählung im Sinne einer existenzialen Metaphorik deuten. Vgl. J. Conrad, *Die Schattenlinie. Ein Bekenntnis* (übers. v. D. Göske), München 2017, 265, 280, 294, 325, 323, 374.

vor Langweile umzukommen.²² Sich von der Welt fern zu halten, bedeutet nicht, sich zu retten²³; weder vor der inneren Gewalt einer nur noch vergehenden, aber sich nicht mehr in Ereignissen verdichtenden Zeit noch vor dem Andrang äußerer Gewalt, wie sie Seneca in seinem eigenen Schüler Nero vor Augen haben musste.

Als Seneca als alter Mann seinen zum Kaiser aufgestiegenen Schüler darum bat, unter Verzicht auf alle Reichtümer in den Ruhestand entlassen zu werden, soll ihm Nero das mit den von Tacitus überlieferten Worten quittiert haben: »Nicht deine Mäßigung, wenn du dein Vermögen zurückgibst, noch dein Wunsch nach Ruhe, wenn du den Princeps verläßt, sondern meine Habsucht, deine Furcht vor meiner Grausamkeit werden in aller Munde sein.«²⁴ So verspricht die Gewalt des tyrannischen Herrschers auch die abgeschiedene Lebensform des Philosophen zu überschatten, um ihr letztlich einen völligen Rückzug aus politischem Leben zu verbauen.

In unruhigen Zeiten wie den unsrigen erst, wo sich das Leben der Nächsten als mit dem der Fernsten in mannigfaltiger Art und Weise verflochten erweist, kann die Lebensform der Muße kaum mehr als Rezept autarker Sicherung eigenen Glücks überzeugen. Innere und äußere Gewalt reichen potenziell überall hin. Glück kann zudem nicht nur im Rückzug aus der Welt der Gewalt, sondern auch in der entgegengesetzten Richtung gesucht werden: in der Auslieferung an die Welt, im Exzess, in der Verausgabung, aber auch in einer gleichsam experimentellen Lebensform, die sich immer wieder aufs Spiel setzt.²⁵

Auch an dieser Stelle erscheinen allerdings Verallgemeinerungen als fragwürdig. Wenn das Leben der Einen mit dem Leben Anderer verflochten ist, was berechtigt dann dazu, das eigene aufs Spiel zu setzen, wenn dadurch die Existenz Anderer in Mitleidenschaft gezogen wird? Ist nicht auch das Interesse an Intensität oder die Bereitwilligkeit, sich selbst generös zu verschwenden, ein bloß egoistisches bzw. individuelles? Ist nicht die Empfehlung genau einer philosophi-

22 Vgl. P. Hadot, *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*, Frankfurt/M. 2002.

23 Seneca, *De tranquillitate animi. Über die Ausgeglichenheit der Seele* (lat./dt.), Stuttgart 1989, 32 f.; Alewyn, *Über Hugo von Hofmannsthal*, 68, 158.

24 Vgl. D. Grünbein, *Im Namen der Extreme*, in: ders., *An Seneca. Postscriptum*, Seneca, *Die Kürze des Lebens*, Frankfurt/M. 2004, 59–84, hier: 72.

25 Vgl. Pessoa, *Das Buch der Unruhe*, 131, Nr. 124.

schen Lebensform, die lediglich auf einen Menschen zugeschnitten scheint, der auch ganz für sich leben könnte, geradezu hoffnungslos unterkomplex? Muss die Philosophie mit Blick auf die anscheinend irreduzible Pluralität sozialer und politischer Lebensformen unvermeidlich ihren Anspruch aufgeben, das Leben im Ganzen (und in seiner Alltäglichkeit) zu prägen? Zwar erfreuen sich Rückbesinnungen auf eine »Kunst« gelebter Philosophie zunehmender Beliebtheit, die geradezu *als Lebensform* definiert werden könnte, aber sie sind kaum geeignet, in sozialer und politischer Hinsicht zu überzeugen. In die Pluralität sozialer und politischer Lebensformen kann Philosophie allenfalls als ein Momentum eingehen. Sie kann aber nicht mehr eine *Identität von Philosophie und »wirklich« gelebtem Leben*²⁶ in Aussicht stellen, wie es Seneca getan hat. Infolgedessen ist die eingangs aufgeworfene Frage ganz neu zu bedenken. Philosophie stellt sich jetzt als Teil eines kaum je nur für sich gelebten Lebens dar, aus dem sie stammt, das sie aufgreift, gegebenenfalls umgestaltet und auf das sie insofern zurückwirkt. Sie mag weiterhin die uralte Frage artikulieren helfen, wie »wirklich« zu leben sei, aber sie kann unmöglich versprechen, sie auch selbst, in gelebter Form erschöpfend zu beantworten.²⁷

Das mag man einerseits als Verlust empfinden. Doch kann darin auch ein Zugewinn an Freiheit liegen: So wird nämlich Philosophie vom Anspruch, *unmittelbar lebbar* zu sein, entlastet; und sie gewinnt zusätzlichen Spielraum für eine Differenzierung der Frage selbst, wie zu leben sei, nicht nur wie *intensiv*²⁸, sondern womöglich *fruchtbar*,

26 Vgl. demgegenüber M. Foucault, *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83*, Frankfurt/M. 2009, 9. und 10. Vorlesung.

27 Was keineswegs ganz von dem Anspruch entbindet, das, was philosophisch bedacht wird, sei auch zu leben bzw. durch das eigene Leben einzulösen. Zumal sozialphilosophisches Denken lässt sich ohne diesen Anspruch nicht überzeugend vorstellen.

28 Nur am Rande sei darauf hingewiesen, wie verhänglich und dehnbar ein reiner Intensitätsbegriff des Lebens ist. Was man sich unter Intensität vorstellt, reicht vom jeden Tag gesuchten »kleinen Abenteuer um die Ecke« bis hin zur politischen Verfeindungs, die Carl Schmitt für notwendig gehalten hat, »um nicht im Leeren zu stehen«, d. h. um nicht jegliches Wissen darum einzubüßen, wer er (bzw. eine fragliche politische, souveräne Einheit) in Wahrheit ist. Noch heute wird – angeblich mangels politischer Feinde – an diese Rhetorik vielfach suggestiv angeknüpft, um wenigstens der Saturiertheit des eigenen Lebens zu entkommen, das an sich selbst zu ersticken droht, blasiert, indifferent und

sozial und dabei doch getrennt von Anderen, und wie *gut* oder *richtig* zu leben sei; nicht nur solitär, abgeschieden von der Welt und sogar von der Abgeschiedenheit selbst²⁹, oder auf andere Weise nur ›für sich‹, sondern (bzw. auch) mit und unter Anderen, im Rahmen von Institutionen, die das eigene Leben überdauern, und in weit verzweigten Kontexten mit Anderen doppelsinnig *geteilten Lebens*, mit Anderen, deren Namen wir vielfach nicht einmal kennen, ohne dass sie uns deswegen vollkommen gleichgültig sein könnten.³⁰ Vor allem Paul Ricœur hat sich zeit seines Lebens in diese Richtung bewegt, ohne je mit einem stoischen Rückzug aus einer ihm oft genug fatal anmutenden Geschichtlichkeit liebäugeln zu wollen. Zwar nährt sich die Geschichte vom Schrecklichen, befand er.³¹ Aber als protestantischer Christ, als der er sich verstand, ohne daraus ein Geheimnis oder eine fragwürdige Grundlage seines philosophischen Werkes machen zu wollen, setzte er doch rückhaltlos auf einen eschatologischen »Erfüllungshorizont« seines und unseres Lebens, von dem in seinem großen Spätwerk *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* die Rede ist.³² Ob das zur Folge hat, dass er ganz und gar im Rahmen ›westlicher‹, sich überwiegend von ›Athen und Jerusalem‹ herleitender Philosophie befangen blieb³³, ohne recht zu ahnen, wie weitgehend

gleichgültig gegenüber fast allem, was Andere angeht. Nicht einmal mehr weltweite Übel stellen sich einem solchen Leben noch als Leiden dar. Es droht zu verkümmern, weil es nichts mehr ›angeht‹ und ›interessiert‹. Selbst zum Interesse sieht es sich genötigt wie zu einer Krankheit: man muss sich ständig für alles Mögliche interessieren, erfährt sich aber nicht als interessiert. Vgl. H. Winkels, *Wege der Feindschaft*, in: H. Malchow, H. Winkels (Hg.), *Feindschaft. Neue deutsche Literatur*, Köln 1989, 280–298; U. Beck, *Die entfeyndete Demokratie*, Stuttgart 1995; zu Schmitts Intensitätsbegriff vgl. Vf., *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist 2005, Kap. IV, 4, 184 ff.

29 Siehe Anm. 2 zu Kap. VII in diesem Bd.

30 Vgl. P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, Siebte Abhandlung.

31 P. Ricœur, *L'homme non violent et sa présence à l'histoire*, in: *Esprit* 17 (1949), 224–234, hier: 229.

32 P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000], München 2004, 760.

33 Vgl. P. Ricœur, *Vers la grâce antique. De la nostalgie au deuil*, in: *Esprit*, no. 399 (11) (2013), 22–41.

andere Kulturen ohne einen solchen Horizont auskommen, bleibe dahingestellt.³⁴

So oder so fächert sich die zunächst so überaus schlicht daher kommende Frage, wie zu leben sei, in vielerlei Hinsichten auf. Sie erschöpft sich nicht in der Suche nach einem ohne Weiteres anwendbaren *Lebens-Wissen*³⁵ oder *Stil*³⁶, der durch eine Manier, einen ästhetischen Habitus oder durch bloße Gewohnheit (*hexis*) einzulösen wäre. Vielmehr erstreckt sie sich in der vorgeschlagenen Reformulierung auch darauf, mit wem, unter welchen Umständen wir *etwas* leben – ›etwas‹ d. h. das, worum es im Leben geht, nämlich den Gehalt der mit ihm verbundenen Anliegen. Für Aristoteles war die Gerechtigkeit ein solcher Gehalt, wo er sagte, es gehe (in dem, was wir heute Praktische Philosophie nennen) nicht darum, die Gerechtigkeit raffiniert zu denken, sondern darum, gerecht zu sein.³⁷ Und wenn das eine soziale oder politische Angelegenheit ist, so müsste sich in institutioneller Form eine Analogie zu diesem ›Gerecht-sein‹ finden lassen – gemäß der Frage: wie können soziale und politische Lebensformen tatsächlich gelebte Gerechtigkeit einlösen? Wie können sie dies ›versprechen‹ – in Anbetracht all jener notorisch gebrochenen Versprechen und leeren Versprechungen, mit denen ›die Politik‹ tagtäglich aufwartet, so dass sie sich durch sie förmlich zu ruinieren droht? Können politische Lebensformen dennoch als praktisch einzulösende Versprechen begriffen werden?

34 Zahlreiche Anregungen in dieser Richtung sind dem bislang noch kaum ausreichend gewürdigten philosophisch-sinologischen Werk François Julliens zu entnehmen; u.a. *Les transformations silencieuses. Chantiers 1*, Paris 2009, 26 ff., zum Begriff der Passage.

35 Ist doch das Epistemische als solches gerade mit Blick auf die nachfolgend genannte Herausforderung mit Nachdruck infragegestellt und pathischem Affiziertwerden von der ›Existenz‹ Anderer nachgeordnet worden; besonders, aber keineswegs allein, von Levinas (wie in: *Über die Intersubjektivität. Anmerkungen zu Merleau-Ponty*, in: A. Métraux u. B. Waldenfels [Hg.], *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986, 48–55, hier: 53). S. dazu Kap. I, 4 in diesem Bd.

36 Wie ein Gottfried Benn noch glauben machen konnte, wo er schrieb: »Stil trägt in sich den Beweis der Existenz« – wenigstens der eigenen, wie der Autor gewiss meinte, der sich scheinbar ganz und gar selbst genügenden und selbstgerechten (zit. n. Vgl. D. Wellershoff, *Gottfried Benn. Phänotyp dieser Stunde* [1958], München 1976, 7).

37 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Stuttgart 1969, Buch II, 34 ff.

Das sind nach wie vor virulente Grundfragen, die auch Philosophen wie John Rawls, Michael Walzer und Paul Ricœur bis zum Schluss beschäftigt haben; letzteren vor allem mit Blick auf ein Zusammenleben-wollen (*vouloir vivre ensemble*) im Verhältnis zu-einander unaufhebbar Anderer, die sich geradezu ›auf Gedeih und Verderb‹ auch dazu *genötigt* sehen, sind sie doch *nolens volens* »zum Besten und zum Schlimmsten versammelt«³⁸, ohne je um ihre vorherige Einwilligung dazu gebeten worden zu sein.

Unsere heutige philosophische »Gerechtigkeitsindustrie« (wie Thomas Pogge sie genannt hat) lässt von dieser Herausforderung vielfach nicht mehr viel ahnen. Sie läuft Gefahr, sich auf ein theoretisches Unterfangen ohne praktische Bedeutung zu reduzieren. Das mag auch daran liegen, dass sie über weite Strecken aus dem Auge verliert, wo die Herausforderung zur Gerechtigkeit ihren Sitz hat: in der drängenden Erfahrung der eklatanten oder subtilen Ungerechtigkeit nämlich, worauf auch Ricœur mehrfach hingewiesen hat.³⁹

An ihr muss man leiden (oder *mit* leiden), um das Verlangen nach Gerechtigkeit (bzw. nach rechtem Leben) überhaupt verstehen zu können. Am Anfang steht auch hier nicht eine Philosophie, die sich selbst genügen könnte, sondern ein für Ungerechtigkeit sensibilisiertes, gleichsam pathologisch in sie verstricktes Leben oder die Negativität des Falschen, das die Hoffnung auf Besseres weckt – wenn auch letzteres vielfach nicht versprechen kann, diese Negativität aufzuheben. Eine noch so ausgefeilte Philosophie, die nicht mehr erkennen lässt, wie sie aus solchem nicht- oder vor-philosophischen, ›naiven‹ Quellgrund entsteht, wird früher oder später ihrerseits zu einer hoffnungslosen Angelegenheit. Keineswegs absolut, aber doch ein wenig besser ist davor möglicherweise die Bewegung eines philosophischen Denkens geschützt, das nicht in sich kreist, sondern als

38 Vgl. Anm. 78 zu Kap. IV in diesem Bd., sowie J. Derrida, *Politik der Freundschaft* [1994], Frankfurt/M. 2002, 492; J.-L. Nancy, *singular plural sein*, Berlin 2004, 65; M. Blanchot, *Die uneingestehbare Gemeinschaft*, Berlin 2007, 87.

39 P. Ricœur, *Tolérance, intolérance, intolérable* (1988), in: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* (1903–2015) 134 (1988), 435–452; repr. in: *Lectures I. Autour du politique* [1991], Paris 1999, 295–312 [dort mit der Jahreszahl 1990]; vgl. dazu ausführlich: I. Kaplow, C. Lienkamp (Hg.), *Sinn für Ungerechtigkeit. Ethische Argumentationen im globalen Kontext. Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat*, Bd. 38, Baden-Baden 2005.

Disziplin der Aufmerksamkeit auf all das anhebt, was zu ihr herausfordert und sie insofern durch ein *páthos* und durch eine *compassion* inspiriert, die sie nicht sich selbst verdankt.⁴⁰

Mit dem Begriff des *páthos* ist hier natürlich nicht eine anmaßende Rhetorik, sondern ein leidenschaftliches Affiziertwerden von Anderem gemeint, das uns immer schon zuvor gekommen ist, wenn wir wahrnehmend, denkend oder anders auf es Bezug nehmen, stets nachträglich, verspätet, aber vielleicht doch nicht immer zu *spät*. Dabei versichert uns *a priori* nichts der Möglichkeit, die Herausforderungen philosophischen Fragens denkend aufheben zu können. Anfechtbar ist dieses (hegelianische) Modell eines aufhebenden Denkens nicht etwa nur deshalb, weil es auf eine niemals zu verifizierende Finalität hinausläuft, sondern schon deshalb, weil es nicht einmal angemessen verstehen lässt, wie das Denken (auf nicht-arbiträre Weise) *einsetzt* und warum es immer wieder gewissermaßen auch *aussetzen* muss, um sich zu erneuern.⁴¹ Dazu bemerkte Paul Valéry einmal, die Philosophen verheimlichten uns die *Philosophie im Entstehen*, das aber sei das einzige, was ihn interessiere: d. h. ein Denken, das seine ›Kindheit‹ nie ganz hinter sich lässt und dem anzumerken ist, woher es rührt.⁴² Es sucht zunächst nicht nach der Lösung von theoretischen Problemen, die man dann im Gedachten aufheben, anschließend hinter sich lassen und vergessen könnte. Es handelt sich nicht bloß um das Denken, Lehren, Schreiben und Forschen *über etwas*, sondern zunächst um gelebtes, *rückhaltlos der Welt ausgesetztes Denken*, das sich gerade in seinem Herausgefordertsein

40 Auf eine »culture of compassion« hat sich Ricœur nach seinem eigenen Bekunden schließlich mehr und mehr zubewegt, um zugleich Abstand zu gewinnen von seiner früheren Fixierung auf Fragen der Schuld; vgl. das Interview, das G. Martini mit Ricœur geführt hat; posthum veröffentlicht unter dem Titel *Psychoanalysis and Interpretation. A Critical Review*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies* 7, no. 1 (2016), 31–41, hier: 31, 34.

41 Dessen bedürfte es gar nicht, wenn philosophisches Denken uneingeschränkte Aufhebbarkeit des zu Denkenden in Aussicht stellen könnte. In gewisser Weise wäre es im Vorhinein, nämlich im Ausblick auf eine letzte Aufhebung, dann schon gealtert. Es würde ja vorweg erwarten lassen, dass das Denken am Ende wie eine Pyramide des Geistes alle Vergangenheit, die es hinter sich hat, in seiner Tiefe aufbewahren würde. Es wäre nur vorläufig offen und immer schon abgeschlossen in der Erwartung eines letzten Zu-sich-selbst-kommens.

42 P. Valéry, *Cahiers/Hefte*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1988, 82.

durch andrängende Erfahrung inspiriert weiß. Eine Philosophie, die je ganz darüber hinweg käme, hätte nur noch ihr Ende vor sich.

Dieser Aussicht widerspricht Jean-François Lyotard, indem er die (niemals ganz zu überwindende) ›Philosophie im Entstehen‹ geradezu *als Kindheit des Denkens* beschreibt: »Unter Kindheit verstehe ich nicht nur, wie die Rationalisten, ein Alter bar der Vernunft, vielmehr den Umstand, *betroffen* zu sein, ohne über die Mittel zu verfügen [...], das nennen, identifizieren, wiedergeben und (wieder-) erkennen zu können, was uns betrifft. Ich verstehe unter Kindheit, daß wir schon geboren sind, bevor wir für uns selbst geboren sind. Somit von anderen geboren sind und, obwohl die anderen auch entdeckend, den anderen wehrlos ausgeliefert sind. Ihrem *mancipium* ausgeliefert, das sie selbst nicht ermesen. Denn sie sind selbst, wenn auch Vater oder Mutter, doch Kinder. Sie sind von ihrer Kindheit nicht emanzipiert, weder von ihrer Kindheit als Wunde noch vom Anruf, der daraus entstammt.«⁴³

Offensichtlich ist hier mit dem Begriff der Kindheit nicht einfach gemeint, dass man einer gewissen Lebensphase niemals ganz entwächst (was auch nicht falsch ist), sondern dass zeitlebens eine in der *ontogenetischen* Phase der Kindheit tatsächlich vorherrschende bzw. weitgehend ungebändigte Dimension der Affizierbarkeit eines sensiblen, leibhaftigen Lebens im Spiel bleibt, an die das Denken anknüpft, ohne sie sich je völlig verständlich machen zu können.⁴⁴ Gerade das, was ihm die Aufhebbarkeit des zu Denkenden verwehrt, sichert ihm womöglich auch neue Inspiration, Heraus- und Überforderung durch Anderes, Fremdes, dessen es nie mächtig wird. So gesehen liegt in der Ohn-Macht eines Denkens, das aussetzt und Anderem Gehör schenkt, gerade das, was es daran hindert, sich wie in einer *splendid isolation* allein zu wähnen, um sich selbst zu genügen.

43 J.-F. Lyotard, *Die Beschlagnahme (la mainmise)*, in: ders., E. Gruber, *Ein Bindestrich – Zwischen ›Jüdischem‹ und ›Christlichem‹*, Düsseldorf, Bonn 1995, 7–25, hier: 9 f.

44 In diesem Sinne ist vor allem Merleau-Ponty ein Denker ›unaufhebbarer‹ Kindheit; vgl. dessen *Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], Berlin 1966, Zweiter Teil, Kap. IV, sowie ders., *Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonne 1949–1952*, München 1994.

Zweifellos wirft eine solche Deutung radikale Fragen auf, die kaum als gelöst bezeichnet werden können⁴⁵: Wie kann das Denken sich ins Wort fallen, sich unterbrechen, um auszusetzen, aber so, dass es das nicht wiederum nur aus eigener Machtvollkommenheit tut, sondern sich tatsächlich Anderem und Fremdem aussetzt? Wie kann von diesem Anderen und Fremden die Rede sein, ohne es im Verständnis, das man von ihm gewinnen mag, wiederum aufzuheben? Stellt das – für Lyotard »inkommensurable«⁴⁶ – Unaufhebbares nicht bloß Gewalt gegen das Denken dar, an der es scheitert? Kann dem Unaufhebbareren eine nicht nur privative Bedeutung beigelegt werden? Erfüllt es das Denken so mit Leben, dass es sich nicht mit schierer »Irrationalität« wie mit einer Krankheit ansteckt? Wie kann gerade die Unaufhebbarkeit dessen, was zu denken gibt, aber nicht im Gedachten aufgehen wird, dem Denken Leben versprechen?

In dieser Perspektive ist das, wofür bei Valéry das Entstehen, bei Lyotard die Kindheit des Denkens steht, am schwersten zur Sprache zu bringen. Schließlich rühren wir hier an etwas, was originär erst zur Sprache kommt, aber nicht immer schon sprachlich verfasst ist und niemals ganz in ihr aufgeht. Auch für die Vernunft mag gelten, was Georges-Arthur Goldschmidt von der Sprache sagte: ihr Versagen rettet mich; nur weil sie nicht durchgängig Erfolg hat, bleibt etwas zu sagen.⁴⁷ Ihr »restloser« Erfolg wäre das Ende jeglichen Neuanfangs, die Vergreisung derer, die als Epigonen nur noch Vorgesagtes nachzudenken hätten. Die – offene – Frage ist, ob Philosophie von ihrem Entstehen her so gedacht werden kann, dass diese düstere Aussicht *von Anfang an* verbaut erscheint. Nur wenn es sich so verhält, verspricht eine Philosophie, nach der menschliches Leben in der besagten Zweideutigkeit selbst verlangt, auf dieses auch wieder zurückzukommen. Und nur in diesem Fall können sich die weit verzweigten Wege, die vom Leben zur Philosophie führen, nicht

45 Vgl. bes. den nicht-chronologischen Begriff der Kindheit bei J. Derrida, der auch die folgenden Fragen im Blick hat, die bis heute, etwa in der von der bei Derrida eindringlich eröffneten Auseinandersetzung mit der Philosophie von Levinas, speziell mit Blick auf Hegel, aktuell geblieben sind (vgl. *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 164).

46 J.-F. Lyotard, *Das Inhumane*, Wien ³2006, 223.

47 G.-A. Goldschmidt, *Der bestrafte Narziß*, Zürich 1994, 110; ders., *Freud wartet auf das Wort. Freud und die deutsche Sprache II*, Frankfurt/M. 2008.

nur als Sackgassen, sondern als in verschiedenen Richtungen begehbar erweisen.

Mit Blick auf das so verstandene Verhältnis philosophischer Arbeit zu dem, was Ricœur ähnlich wie schon Merleau-Ponty *non-philosophie* nannte⁴⁸, ist hier auch vergegenwärtigt worden, wie die Phänomenologie und Hermeneutik des 20. Jahrhunderts mehr und mehr eine sozialphilosophische Ausrichtung erfährt. Ricœur war gewiss zu keiner Zeit je ›lupenreiner‹ Phänomenologe. Aber hat sich eindeutig dazu bekannt, in die »Schule der Phänomenologie« gegangen zu sein und von ihr gelernt zu haben, wie es denn auch der Buchtitel *A l'école de la phénoménologie* von 1986 besagt. Dabei sparen die in dieser Monografie versammelten Schriften wie auch Ricœurs spätere Auseinandersetzungen mit der Phänomenologie nicht mit Kritik: an der ›Weltfremdheit‹ von Husserls *Krisis*-Schrift, an unzureichend bedachten Begriffen der Erfahrung und des Erscheinens, an einer hermeneutisch unterbelichteten Phänomenologie, an einem transzendentalen Ich, das von der Negativität eines der Welt rückhaltlos ausgesetzten, leibhaftigen Selbst nichts ahnen lässt, am Ansinnen einer (unmöglichen) »direkten Ontologie«, an der Vernachlässigung der aporetisch sich darstellenden Verhältnisse zwischen Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, an einer Vernachlässigung textuell und epistemologisch vermittelter Weltbezüge, die sich im Rahmen einer dissensuellen politischen Kultur nur in vielfachem, letztlich unüberwindlichen Widerstreit darstellen können, wie Ricœur mit Nicole Loraux und Lyotard annimmt, etc. So legte er, was die Phänomenologie und die Hermeneutik betrifft, weite Wege zurück, die es im Rückblick als außerordentlich reizvoll erscheinen lassen, ihre Anfänge von der Aufmerksamkeit und von der für Andere aufgeschlossenen, ihnen aber auch rückhaltlos ausgesetzten, durch sie radikal zu beschämenden Existenz des Einzelnen her, die um praktische Selbstbestimmung ringt, neu zu bedenken.

Dabei wird man allerdings weder auf die ›klassische‹ Phänomenologie Husserls noch auch etwa auf Heideggers hermeneutische Ontologie oder gar auf eine der seinerzeit populären Existenzphilosophien weiterhin unproblematisch zurückgreifen können. Schließlich ist

48 M. Merleau-Ponty, *Philosophie et non-philosophie depuis Hegel (I)*, in: *Notes de cours 1959-61*, Paris 1996, 296-352; P. Ricœur, *Histoire et vérité* [1955], Paris 1967, 22.

nicht umsonst ein gewisses »Gerede« von Existenz schon früh in Verruf geraten.⁴⁹ Während es für einen Philosophen wie Giorgio Agamben bereits ausgemachte Sache ist, dass »die Sinnlosigkeit der individuellen Existenz [...] jegliches Pathos verloren hat«⁵⁰, beklagen jedoch Autoren wie Imre Kertész, unser Leben bzw. unsere Existenz – zwei Begriffe, die inzwischen weitgehend durcheinandergelassen⁵¹ – sei paradoxerweise geradezu »existenzlos« geworden.⁵² Andere schlagen wie Botho Strauss scheinbar in die gleiche Kerbe und verlangen nach einer »Reexistenzialisierung«⁵³ unseres Lebens; und zwar offenbar deshalb, weil trotz eines ganzen, inzwischen von Autoren wie Hans Blumenberg scheinbar der »Vergangenheit« überantworteten »Jahrhunderts der Phänomenologie« und der Hermeneutik weniger denn je klar ist, in welchem Sinne wir »leben« bzw. gemeinsam und getrennt »existieren«, setzen sich doch mit Macht technizistische, biologistische, bio-politische, ökonomistische, kybernetische und sonstige artifizielle Lebens-Modelle durch, die vielfach nicht einmal verraten, dass es sich bei ihnen allemal um Formen des Auffassens, des Deutens und Interpretierens menschlichen Lebens als eines Informationen verarbeitenden, algorithmisch erfassbaren, vermeintlich restlos ökonomischen »Gesetzmäßigkeiten« unterworfenen Geschehens handelt. Schon mit der allenthalben festzustellenden Unterschlagung dieses winzigen sprachlichen Partikels (dieses »als«) hebt eine Repressionsgeschichte an, die dahin führen kann, dass man sich in nicht allzu ferner Zukunft kaum mehr wird vorstellen können, inwiefern bislang noch »analoges« Leben⁵⁴ bzw. Existieren nicht in dem aufgeht, was die jeweiligen Modelle selektiv abbilden. So könnten die ursprünglichen Modellbildner ihren eigenen Model-

49 E. Fink, *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Freiburg, München 1977, 134; M. Blanchot, *Die Schrift des Desasters*, München 2005, 42.

50 G. Agamben, *Die kommende Gemeinschaft*, Berlin 2003, 60.

51 Vgl. bspw. Bernhard, *Die Ursache. Der Keller. Der Atem*, 14, 24; Goldschmidt, *Über die Flüsse*, 231, 401,

52 I. Kertész, *Der Betrachter. Aufzeichnungen 1991–2001*, Reinbek 2018, 145.

53 B. Strauss, *Die Fehler des Kopisten*, München, Wien 1997, 116.

54 Vgl. Vf., *Rückbesinnung auf »analoges« soziales Dasein?*, in: J. Drerup, G. Schweiger (Hg.), *Bildung und Erziehung im Ausnahmezustand. Philosophische Reflexionsangebote zur COVID-19-Pandemie*, Darmstadt 2020, 14–26; M. W. Schnell, L. Nehlsen (Hg.), *Begegnungen mit künstlicher Intelligenz. Intersubjektivität, Technik, Lebenswelt*, Weilerswist 2022.

len im Zuge eines Modellismus⁵⁵ zum Opfer fallen, der die Differenz zu dem, was er so oder so ›abbildet‹, gar nicht mehr zu erkennen gibt. Würde dagegen kein Einspruch mehr erhoben, wäre das auch das Ende der Phänomenologie und der Hermeneutik. Ob es dahin kommt, wird sich nur zeigen können, wenn man beide Disziplinen der Gegenprobe im Lichte unserer Gegenwart aussetzt, in der sich bereits ankündigt, dass man ganz ohne sie wird auskommen können.

55 Zu diesem Begriff vgl. B. Waldenfels, *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*, Frankfurt/M. 1998, 27.

