

3. Vermitteltheit vs. Unmittelbarkeit. Lebensphilosophien im melancholischen Ton

Hier will also das Leben etwas, was es gar nicht erreichen kann.¹

Es geht in diesem Kapitel um melancholische Lesarten des Topos der Unergründlichkeit. Melancholisch insofern, als sich solche Lesarten vor einer Hamsterrad-Aufgabe im Leben sehen: Das Leben ergründen zu wollen und zu sollen, dies aber prinzipiell nie vollständig tun zu können, sprich: an einer unvermeidbaren Aufgabe immer nur scheitern zu können. Dies macht im harmlosen Fall unglücklich – die weit weniger harmlose Kehrseite ist der Gestus, den gordischen Knoten vermeintlich durchschlagen zu müssen, sprich: Gewalt.²

Dabei wird sich zeigen, dass die Lesart der Unergründlichkeit als »niemals vollständige Ergründbarkeit« viele, auch raffinierte Spielarten hat.

-
- 1 Georg Simmel: »Der Konflikt der modernen Kultur. Ein Vortrag [1918]«, in: ders., Gesamtausgabe, Frankfurt/M., Bd. 16 (1999), 181-207, hier: 206.
 - 2 Vgl. dazu Kurt Röttgers: Kategorien der Sozialphilosophie, Magdeburg 2002, 351ff.; Kurt Röttgers: »Menschliche Erfahrung. Gewalt begegnet dem Text des Erzählens (Alexander und Scheherezâd)«, in: Karen Joisten (Hg.), Narrative Ethik. Das Gute und das Böse erzählen, Berlin 2007, 95-113.

3.1 DER VERZICHT AUF WAHRHEIT: NIETZSCHE

Er [Schlegel] hatte der Welt ein gewaltiges Ei gelegt. Das Ei enthielt zwei Dotter, beide schlüpften. Aus dem einen wurde Friedrich Nietzsche, aus dem andern Richard Wagner.³

Das Folgende kann selbstverständlich keine allgemeine Charakterisierung der Philosophie Friedrich Nietzsches sein. Es geht nicht einmal darum, »die« Lebensphilosophie oder »den« Lebensbegriff bei Nietzsche umfassend darzustellen. Vielmehr gilt hier konkret und insbesondere das oben allgemein Gesagte: Anhand der konkreten Fragestellung der Unterscheidung zweier Wissensweisen soll eine bestimmte Denkfigur herausgestellt werden, die hier durch einen Text Nietzsches indiziert wird. Es geht allein um die Struktur und den systematischen Gehalt einer einzigen Schrift.

3.1.1 Vernünftler vs. Künstler

Die Schrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (1873) praktiziert einen Entlarvungsgestus. Eine emphatische (oder auch nur ernstgemeinte) Rede von Wahrheit sei, so Nietzsche, nichts weiter als ein Selbstmissverständnis, in der Regel der menschlichen Eitelkeit geschuldet. Eine solch emphatische Rede verlangt einen Blick von außen auf das menschliche Dasein, und in einer solch »göttlichen« Situation sind wir als Menschen nun einmal nicht. Der Besitz des Intellekts sei nicht nur kein Grund, sich in einer Sonderstellung über der übrigen Natur zu wähnen, sondern auch innerhalb der menschlichen Welt liefere er keinesfalls »wahres« Wissen von den Dingen selbst, weil und insofern er prinzipiell anthropozentrisch verfare: »es giebt für jenen Intellekt keine weitere Mission, die über das Menschenleben hinausführte«.⁴ Der Intellekt sei nichts weiter als ein Hilfsmittel zur Fristung des Daseins, und schon von daher kein Vehikel, dieses Dasein in irgendeinem Sinne zu transzendieren.

3 Peter Hacks: »Der Meineiddichter [1977]«, in: ders., Werke, Bd. 1-15, Berlin 2003, Bd. 13, 258-272, hier: 267.

4 Friedrich Nietzsche: »Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne [1873]«, in: ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, München 1999, Bd. 1, 873-890, hier: 875. – Verweise auf diese Schrift erfolgen in diesem Unterkapitel durch bloße Seitenangabe im laufenden Text.

»Schwächere, weniger robuste Naturen« (876) würden und müssten sich um diesen Charakter ihrer eigenen Stellung in der Natur und insbesondere des Status ihres Wissens täuschen. Sie müssten sich »als Subjekt und zwar als *künstlerisch schaffendes* Subjekt« (883) vergessen; sie könnten es gleichsam nicht aushalten, dass die Verbindlichkeit ihres Tun und Wissens ihre Absegnung nicht von der Natur (der Dinge) selbst bezieht, sondern dass sie selbst es sind und sein müssen, die für diese Verbindlichkeit gerade zu stehen haben. Solch schwächere Naturen finden ihre »Ruhe, Sicherheit und Konsequenz« (883) nur, wenn und insofern sie sich an eine vermeintliche Autorität der Natur, genannt Wahrheit, abgeben.

Schon die Bezeichnungen der Dinge mit Worten seien »willkürliche Abgrenzungen« (879) mal dieser, mal jener Eigenschaft; wir wissen mit diesen Worten nichts von den Dingen selbst, sondern besitzen in ihnen »nichts als Metaphern der Dinge« (879). Und auch Begriffsbildung liefert keinesfalls ein Wissen von den Dingen selbst. Begriffe stehen eben nicht »für das einmalige ganz und gar individualisierte Urerlebnis« (879) ein, sondern entstehen aus solchem Anlass sofort durch Verallgemeinerung, und d.h.: »durch beliebiges Fallenlassen dieser individuellen Verschiedenheiten« (880).

Wahrheit sei damit nichts weiter als »ein bewegliches Heer von Metaphern«, die durch langen Gebrauch »verbindlich dünken« (880). Oder auch: »die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind« (880f.).

In diesen Ausführungen dokumentiert sich ein allgemeines Problem und Motiv. Unser Erkennen könne dem Individuellen und eigentlich Wirklichen nicht gerecht werden, insofern es eo ipso auf Verallgemeinerung beruhe und damit das je individuelle Ding als unzugänglich zurücklasse. Im Lichte der (philosophischen) abendländischen Tradition ist das tatsächlich ein massives Problem, insofern es eine Wissenschaft vom Individuellen eigentlich nicht geben kann. Wissenschaft zielt auf das Verallgemeinerbare, auf das, was sich im Wandel als Invariantes erhält. Also kann die Substanz, so der philosophische Terminus dieses Invarianten, eo ipso nicht individuell sein. Es gehört zum Geburtsmal abendländischer Wissenschaft, dass (z.B.) Sinnesdaten permanent wechseln und eben deshalb keine Wahrheitsgarantie übernehmen können. Andererseits bleibt das von Nietzsche beschworene Szenario, und also auch mögliche Lösungen, an sehr bestimmte, und keinesfalls alternativlose, Voraussetzungen gebunden. Dazu gehört die Grundannahme einer nominalistischen Ontologie, dass nur *individuelle* Dinge eigentlich wirklich sind; dazu gehört weiter die Grundidee, dass Wissenseinheiten (von Worten, Begriffen, Sätzen, ...) ihren Wirklichkeitsbezug ausschließlich über eine Referenzbeziehung realisieren könnten; und dazu gehört die

Grundidee, Begriffsbildung vollziehe sich durch »Weglassen« individueller Unterschiede. All das spricht Nietzsche in schönster Klarheit aus: »Das Uebersehen des Individuellen und Wirklichen giebt uns den Begriff, wie es uns auch die Form giebt, wohingegen die Natur keine Formen und Begriffe, also auch keine Gattungen kennt, sondern nur ein für uns unzugängliches und undefinirbares X.« (880)

Abgesehen davon, dass nicht recht verständlich wird, woher denn Nietzsche weiß, was die Natur selber kennt oder nicht kennt, gibt es all diesen Voraussetzungen gegenüber ganz andere Traditionslinien in der Philosophie. Beispielsweise entwirft Leibniz in der *Monadologie* ein Modell *individueller* Substanzen, also ein Modell jener begrifflichen Bastarde, die es traditionell gar nicht geben können kann. Monaden stehen zudem gerade nicht in einer Referenz-, sondern in einer Ausdrucks- resp. Projektionsbeziehung (was immer das heißen mag). Und in benachbarter Traditionslinie zieht etwa Cassirer aus der gleichen Beschreibung nicht den Schluss, dass unsere Begriffsbildung dem Individuellen nicht gerecht wird, sondern folgert gerade umgekehrt, dass unsere Begriffsbildung nicht durch »Weglassen« funktionieren kann.⁵

Nietzsches Ergebnis ist, dass jegliches Wissen prinzipiell anthropomorph ist, d.h. nach menschlichem Maß gemessen, nicht aber ein Wissen von den Dingen selbst: »Wenn Jemand ein Ding hinter einem Busche versteckt, es eben dort wieder sucht und auch findet, so ist an diesem Suchen und Finden nicht viel zu rühmen: so aber steht es mit dem Suchen und Finden der ›Wahrheit‹ innerhalb des Vernunft-Bezirks.« Des Menschen »Verfahren ist: den Menschen als Maass an alle Dinge zu halten, wobei er aber von dem Irrthume ausgeht, zu glauben, er habe diese Dinge unmittelbar als reine Objekte vor sich.« (883) Wohlgemerkt: Nietzsche kritisiert nicht den Anthropomorphismus all unseres Wissens, sondern er kritisiert, diesen Anthropomorphismus nicht wahr haben zu wollen.

Folgt man Nietzsche, dann kann der Mensch nicht anders, als metaphorisch (im oben erläuterten Sinne) zu erkennen: »Jener Trieb zur Metaphernbildung, jener Fundamentaltrieb des Menschen, den man keinen Augenblick wegrechnen kann, weil man damit den Menschen selbst wegrechnen würde.« (887) Doch dieses »nicht anders können als« ist nicht lediglich eine pure Beschreibung oder Bestimmung dessen, was menschliches Erkennen sachlich ausmacht, sondern ist von vornherein normativ konnotiert.

Auffällig ist, dass Nietzsche hier eigens einen eigenen Trieb zur Metaphernbildung postuliert. Darin liegt, dass menschliches Erkennen offenbar nicht von

5 Vgl. Ernst Cassirer: Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik [1910], Darmstadt ⁶1990.

der Art ist, dass es in und mit dem menschlichen Lebensvollzug einfach stattfindet – dass menschlicher Lebensvollzug neben all dem, was er sonst noch sein mag, eben ein erkennender Lebensvollzug ist. Stattdessen müsse und könne das Auftreten des Erkennens im Lebensvollzug eigens erklärt werden. Der Intellekt war ja als ein Hilfsmittel zur Fristung des Daseins gedacht, und eben nicht als ein konstitutives Charakteristikum dieses Daseins. Der Mensch kann dieses Hilfsmittel nutzen und typischerweise nutzt er es auch. Im Prinzip könnte er es auch lassen und damit auf die spezifisch menschlichen Möglichkeiten der Daseinsbewältigung verzichten. Anders gesagt: Auch das Menschenjunge ist für Nietzsche zunächst einmal ein Tier wie jedes andere auch, welches freilich mit der besonderen Fähigkeit des Intellekts begabt ist. Diese Begabung kann und sollte er denn auch nutzen, wenn er sie denn schon hat, und tatsächlich nutzen sie die allermeisten Exemplare der Gattung auch. Im Prinzip könnten sie das auch lassen, aber das wäre sozusagen lebensunklug. Die Bezugnahme auf einen eigenen Trieb sichert zudem, dass eine solche gleichsam immer mitlaufende Entscheidung, sich überhaupt erkennend zur Welt zu verhalten, nicht als betonte, gar bewusste, einsichtsvolle Entscheidung realisiert sein muss, sondern diese Hinwendung zum erkennenden Verhalten ist nunmehr Realisation eines Triebes, mithin ein Getriebensein, das eher mit dem Menschen geschieht als dass er sich dazu entscheidet. Die Natur hat den Menschen gleichsam so ausgestattet, dass er dieses Minimum an Lebensklugheit normalerweise praktiziert, nämlich seine spezifische Begabung des Intellekts zu nutzen. Anders: Der Mensch hat den Entscheidungsspielraum, sich auch gegen die Nutzung des Intellekts wenden zu können, aber die Natur (also jener Trieb zur Metaphernbildung) nimmt ihm diese Entscheidung ab.

Im Rahmen dieses Szenarios nun insistiert Nietzsche darauf, dass die Befriedigung dieses Triebes, den Intellekt zu nutzen, eben nur und ausschließlich metaphorisches, sprich: anthropomorphes Wissen liefert, nicht aber eine Erkenntnis im (schlecht) emphatischen Sinne der Dinge selbst. Und damit wiederum kann der Mensch ganz unterschiedlich umgehen: Es gibt dann ein weites Spektrum zwischen den Polen des Vernünftlers und des Künstlers.

Der Vernünftler hält sich an (s)ein starres Begriffsgerüst. Diese Starrheit der Begriffe täuscht jene Autorität der Natur vor, die die Gesicherheit unseres Wissens ausmachen würde, wäre es denn nicht prinzipiell anthropomorph. Diese Starrheit sichert sogar die Unterscheidbarkeit zwischen Wachzustand und Traum: »An sich ist ja der wache Mensch nur durch das starre und regelmäßige Begriffsgespinnst darüber im Klaren, dass er wache, und kommt eben deshalb mitunter in den Glauben, er träume, wenn jenes Begriffsgespinnst einmal durch die Kunst zerrissen wird.« (887) Die Künstler dagegen lassen sich vom Intellekt

nicht mehr täuschen. Sie wissen um die prinzipielle Metaphorik allen Wissens und gestalten dieses Wissen deshalb aktiv nach ihrem Gusto. Auch der künstlerisch eingesetzte Intellekt täuscht noch Wissen als wahres Wissen vor, aber der diesen Intellekt einsetzende Künstler weiß um diese Täuschung und genießt sie: »Der Intellekt, jener Meister der Verstellung, ist so lange frei, und seinem sonstigen Sklavendienste enthoben, als er täuschen kann, ohne zu *schaden* und feiert dann seine Saturnalien.« (888)

Die oben behauptete Normativität ist eine doppelstufige: Der Mensch *soll* seinen Intellekt einsetzen – alles andere wäre Lebensunklugheit. Dass er nicht wie ein Tier leben soll, wird ihm, so die Triebkonzeption, weitgehend von der Natur abgenommen. Dennoch scheint er hier nicht gänzlich aus der Verantwortung zu sein, denn im Prinzip könnte er jenen Trieb auch verkümmern lassen und sich zum Tier erniedrigen. Zentraler ist die zweite Stufe: Der »starke« Mensch setzt seinen Intellekt in künstlerischer Weise ein, denn dann und nur dann verhält er sich noch seinerseits aktiv zu seinem Getriebensein und ist dadurch frei. Freiheit heißt nicht, jenes Getriebensein außer Kraft setzen zu können, sondern heißt, darum zu wissen, es positiv zu bewerten und zu genießen.

Terminologisch ist das bei Nietzsche der Unterschied von *Begriff* und *Intuition*: Während der Vernünftler von Begriffen geleitet ist, ist der Künstler von Intuitionen geleitet. »Jenes ungeheure Gebälk und Bretterwerk der Begriffe, an das sich klammernd der bedürftige Mensch sich durch sein Leben rettet, ist dem freigewordenen Intellekt nur ein Gerüst und ein Spielzeug für seine verwegesten Kunststücke: und wenn er es zerschlägt, durcheinanderwirft, ironisch wieder zusammensetzt, das Fremdeste paarend und das Nächste trennend, so offenbart er, dass er jene Nothbehelfe der Bedürftigkeit nicht braucht, und dass er jetzt nicht von Begriffen sondern von Intuitionen geleitet wird.« (888)

Nietzsches Wertung ist eindeutig: Der intuitive Mensch erntet, »inmitten einer Kultur stehend, bereits von seinen Intuitionen, ausser der Abwehr des Uebels eine fortwährend einströmende Erhellung, Aufheiterung, Erlösung« (889). Diese Wertung wird nur dadurch relativiert, dass der Künstler, mindestens in gewissen Zeitaltern, dazu neige, die Lebensnöte nicht mehr zu sehen und dann zum »überfrohen Held« gerät. Zudem »leidet er heftiger, *wenn* er leidet« (889). Und in solchen Zeiten des Leidens, da gilt es auch und vor allem für Nietzsche, vernünftig zu sein. Dann liefert »der stoische, an der Erfahrung belehrte, durch Begriffe sich beherrschende Mensch« ein wahres »Meisterstück der Verstellung ab«, denn er »trägt kein zuckendes und bewegliches Menschengesicht, sondern gleichsam eine Maske mit würdigem Gleichmaasse der Züge, er schreit nicht und verändert nicht einmal seine Stimme« (890).

3.1.2 Der systematische Kern

Zusammengefasst und systematisch zugespitzt lässt sich sagen, dass Nietzsche ein bestimmtes menschliches Verhalten – genauer: eine bestimmte Selbstinterpretation der eigenen Situation in der Welt – als eitel und schwächlich entlarvt; er empfiehlt dem Menschen einen anderen Umgang mit sich in der Welt. Die Spezifik liegt darin, dass Nietzsche die Diagnose resp. den Ausgangspunkt mit den von ihm kritisierten Positionen teilt, aber anders zu bewerten empfiehlt. So teilt er die Auffassung, wahre Wahrheit (Wahrheit im emphatischen Sinne) sei ein Blick von außen auf das menschliche Dasein. Nietzsche zieht alle erdenklichen Konsequenzen aus der Einsicht, dass wir Menschen einen solchen Standpunkt nicht haben bzw. nicht erreichen können, und Nietzsche ist gnadenlos, wenn es darum geht, anderen Konzeptionen und dem praktischen Verhalten seiner Mitmenschen vorzuführen, dass und wie sie offen oder klammheimlich dennoch einen solch göttlichen Standpunkt einzunehmen meinen. Aber er wechselt nicht den Wahrheitsbegriff selbst, und konsequenterweise ist sein eigenes Konzept – in gewisser Hinsicht: lediglich – eine Variation dessen, was er kritisiert. Man kann nur sagen, Wissen sei *bloß* anthropomorph und *bloß* metaphorisch, wenn und weil man damit zugleich mitsagt, dass es ›eigentlich‹ nicht so sein sollte. Wahrheit ist im Status eines unerreichbaren, schlecht-unendlichen Ideals – und Nietzsche empfiehlt ›lediglich‹, dass wir diesem Ideal nicht hinterher hetzen sollen.⁶

Und dass Nietzsche den Wahrheitsbegriff als solchen unangetastet lässt, gründet seinerseits in einem weiteren gemeinsam geteilten Grundsatz: Dass menschliches Erkennen von Welt eine allererst zu vollbringende Leistung, ein zu tätigender Akt sei, den man zum Zwecke der Lebensbewältigung vollbringt (vollbringen kann und vollbringen muss). Der Unterschied zum Tier liege eben darin, sich durch solche Akte vom Tier zu unterscheiden. Ein Menschenjunge *wird* erst zum Menschen.⁷

6 Und diese Position ist eben deshalb keineswegs selbstverständlich. Anders z.B. Meyer-Drawe: »Es wird nicht behauptet, dass wir an so etwas wie Wahrheit nicht herankämen, sondern Wahrheit selbst ändert sich. Sie ist nicht mehr das Absolute, sondern das Prekäre. Jedes Bedauern dieser Einsicht setzt eine absolute Wahrheit bereits voraus.« (Käte Meyer-Drawe: *Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität*, München 1984, 21)

7 Die Alternative liegt darin, menschliche Tätigkeit als prinzipiell und immer schon andere als tierischen Lebensvollzug zu konzipieren. Insbesondere wäre menschliche Tätigkeit dann bereits als solche immer schon ein Verhältnis von Wissen und Tun

Im Rahmen der praktischen Philosophie heißt das, dass es mit Nietzsche kein fest gegebenes, schon gar kein fest vor-gegebenes Kriterium für ein gut gelingendes Leben gibt. Nietzsche bedauert das keineswegs, sondern begrüßt diese Einsicht vielmehr mit aller Entschiedenheit. Sie bedeutet nämlich, dass der Mensch selbst Verantwortung für sein Leben übernehmen muss, und Nietzsche stellt alle Sehnsüchte, ein solches Kriterium *übernehmen*, und nicht selbst schaffen zu wollen, sarkastisch bloß.

In diesem Sinne ist mit Nietzsche keinerlei Entfremdungstheorie zu gewinnen. Eine Entfremdungstheorie besagt, dass der Mensch unter den aktuellen Bedingungen nicht seinem eigentlichen Wesen gemäß lebt, sondern von diesem entfremdet ist. Diese Diagnose kann, je nach Position, kulturpessimistisch als zunehmende Verfallserscheinung interpretiert werden, oder fortschrittsoptimistisch als Aufforderung, diese Entfremdung dereinst wieder aufzuheben. Mit Nietzsche sind beide Wege verbaut. Wie immer es um die Gegenwart des Menschen bestellt sein mag, jedenfalls ist sie weder als Abfall von einem ursprünglich paradiesischen Zustand erklärbar noch als Unterwegs-sein zu einem zukünftigen glückseligen Nirgendwo. Aber da Nietzsche das Modell nicht grundsätzlich aufgibt, kennt er (wie klammheimlich auch immer) einen ›eigentlich‹ angemessenen Umgang mit der Gegenwart, den nur die Starken und somit die Heroen der Menschheit praktizieren.

3.2 DER VERZICHT AUF DIALEKTIK: BERGSON

Wie kann die Intuition, die vor allem eine unmittelbare Erkenntnisart bezeichnet, eine Methode bilden, einmal vorausgesetzt, dass die Methode eine oder mehrere Vermittlungsschritte einschließt?⁸

Was immer die Lebensphilosophie sonst noch sein mag, sie ist sicher *auch* eine (philosophische) Reaktion auf die Evolutionstheorie.

(vgl. z.B. Aleksej N. Leont'ev: Tätigkeit, Bewußtsein, Persönlichkeit [1979], Köln 1982, 58f., 151; oder Georg Misch: *Aufbau Logik*, 79) Diese Traditionslinie ist wesentlich an den Namen Herder geknüpft (vgl. Johann G. Herder: Abhandlung über den Ursprung der Sprache [1772], Stuttgart 1966, insb. 60).

8 Gilles Deleuze: Henri Bergson zur Einführung [1989], Hamburg² 1997, 25.

3.2.1 Ausgangslage: Die Evolutionstheorie

Die Einsicht, dass der Mensch schlicht ein Produkt der Naturgeschichte ist, konnte nicht ohne Auswirkung auf die Philosophie, insbesondere auf Anthropologie und Erkenntnistheorie bleiben. Bereits Marx hatte in den Feuerbach-Thesen zu Protokoll gegeben, dass die Annahme eines ahistorischen Wesens des Menschen nicht länger mehr glaubwürdig war; Nietzsche hatte die Moral und derart höhere Dinge als Menschenwerk ausgewiesen. In Bezug auf das menschliche Erkennen ist in der Zeit nach Hegel als zentrale Option wohl der Versuch anzusetzen, solche Fragen den (Natur-)Wissenschaften zu überantworten. Angesichts der Ergebnisse der Evolutionstheorie musste jede Rede von »apriorischen« Erkenntnismomenten, von »eingeborenen Ideen« ganz zu schweigen, anachronistisch wirken, schienen solche Reden doch einer ahistorischen Grundausstattung des menschlichen Erkenntnisapparates das Wort zu reden. »Zu den philosophischen Auswirkungen der Evolutionstheorie gehörte eine Abwendung von der kartesischen und kantischen Tradition hin zu einem Ansatz, dessen Kernpunkt die naturalistische Bestimmung des Bewusstseins war.«⁹

Die naturalistische Bestimmung menschlichen Erkennens weiß mit der Rede von »Bedingungen der Möglichkeit von« nichts mehr anzufangen. Sie nimmt apriorische Bestimmungen schlicht als gewordene, ihrerseits empirisch bestimmbare Voraussetzungen, deren Genese und sachliche Klärung getrost den Einzelwissenschaften überantwortet werden könne und müsse. Menschliches Erkennen, sei es Wahrnehmen, sei es Denken gilt als Organ des Körpers. Dieses Organ liefere nötige und nützliche Informationen für den Kampf ums Überleben, und darin liege allein der Wert des Wissens. Die traditionelle Rede von Wahrheit, verstanden als Übereinstimmung von Welt und ihrem Bild, ist in dieser Sicht der Dinge ein metaphysischer Aberglaube. Die »Gültigkeit« des Wissens hängt an ihrer Nützlichkeit bzw. am praktischen Erfolg der angewandten Ergebnisse – Ende der Durchsage.¹⁰

Diese Grundposition ist nicht ohne Einspruch geblieben. Insbesondere der Neukantianismus hat darauf insistiert, dass Geltung von Wissen nicht auf Genese zu reduzieren sei. Bergson dagegen scheint die evolutionstheoretisch gefärbte Position im Prinzip zu teilen, nicht ohne jedoch entscheidende Änderungen vor-

9 Leszek Kolakowski: Henri Bergson. Ein Dichterphilosoph, München, Zürich 1985, 14. – Vgl. Frederik J. J. Buytendijk u. Helmuth Plessner: »Tier und Mensch [1938]«, in: ders., Politik – Anthropologie – Philosophie. Aufsätze und Vorträge, München 2001, 144-167.

10 Vgl. L. Kolakowski: *Bergson*, 14f.

zunehmen. Der zentrale Punkt liegt darin, dass Bergson in der Evolution ein schöpferisches Prinzip am Werke sieht. Die Entstehung des Lebens beispielsweise sei nicht einfach »ein zufälliges Nebenprodukt physikalischer Gesetze«,¹¹ gegen sich lediglich mechanisch vollziehende Vorgänge macht Bergson auch und gerade in der Evolution das Entstehen emergenter Phänomene geltend. Bergson merkt an, dass er selber an dieser Stelle seine Position verändert habe, sichtbar an einer unterschiedlichen Einschätzung des »Evolutionismus« von Spencer.¹² Man kann nun gewiss darüber streiten, ob dies noch eine Variante traditioneller Evolutionstheorie ist oder bereits ein Ausstieg.

In kritischer Absicht hat Rickert solcherart »Weiterentwicklung« der Evolutionstheorie als zweite Stufe eines Biologismus interpretiert. Unabhängig von dieser Kritik (s.u., Kap. 3.7) sei ein solcher Schritt, wie ihn exemplarisch Bergson vollzieht, aber, durchaus *mit* Rickert, als eine Weiterentwicklung zu beurteilen. Die traditionelle Evolutionstheorie habe, so Rickert, die Biologie noch am Maß der Physik gemessen, während nunmehr die eigentümliche Spezifik der Biologie in den Blick gerate. In diesem Sinne ist die Lebensphilosophie, die nach Plessner durch die Betonung des »dämonisch Spielenden, unbewusst Schöpferischen« (im Unterschied zum rastlos Werdenden und Aufsteigenden des Entwicklungsparadigmas; Plessner, s.o., Kap. 2) charakterisiert ist, gebunden an eine spezifische Interpretation der Evolutionstheorie (s.u., Kap. 3.4.2, 5.1.3).

3.2.2 Intuition und Analyse

In seinem Aufsatz *Einführung in die Metaphysik* (1903) unterscheidet Bergson von vornherein zwei verschiedene Erkenntnisweisen, die man die analytische und die metaphysische nennen könnte: »Die erste geht gleichsam um ihren Gegenstand herum, die zweite dringt in ihn ein. Die erste hängt von dem Gesichtspunkt ab, den man einnimmt, und von den Symbolen, mit denen man sich ausdrückt. Die zweite hängt von keinem Gesichtspunkt ab und ist auf kein Symbol angewiesen. Von der ersten Art kann man sagen, dass sie beim *Relativen* stehen bleibt, von der zweiten, dass sie da, wo sie möglich ist, das *Absolute* ergreift.«¹³

11 Ebd., 16.

12 Vgl. Henri Bergson: Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge, hrsg. v. Friedrich Kottje, Meisenheim/a.G. 1948, 22-24.

13 Henri Bergson: »Einführung in die Metaphysik [1903]«, in: ders., Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge, Meisenheim/a.G. 1948, 180-225, hier: 180f. – Verweise auf diese Schrift erfolgen in diesem Unterkapitel durch bloße Seitenangabe im laufenden Text.

Der Unterschied zwischen beiden Erkenntnisweisen sei in etwa der Unterschied, der zwischen den zahlreichen Photographien einer Stadt und dem Eindruck eines Spaziergängers von der Stadt besteht. Die Anhäufung noch so vieler und noch so guter Photographien könnten den »plastischen« und lebendigen Original-Eindruck »niemals erreichen« und bliebe in diesem Sinne »immer unvollkommen« (182f.). Daraus folgt, »dass ein Absolutes nur in einer *Intuition* gegeben werden kann, während alles übrige zum Bereich der *Analyse* gehört. Wir bezeichnen hier als Intuition die *Sympathie*, durch die man sich in das Innere eines Gegenstandes versetzt, um mit dem, was er Einzigartiges und infolgedessen Unaussprechliches an sich hat, zu koinzidieren.« (183)

Die Analyse ist notwendigerweise an einen Gesichtspunkt gebunden und damit an eine Vielheit von Gesichtspunkten. Eben darin ist sie »unvollkommen«, weil es immer noch andere Gesichtspunkte gibt, aus denen heraus der jeweilige Gegenstand betrachtet werden kann. Demgegenüber ist die Intuition, falls sie denn möglich ist, »ein einfacher unteilbarer Akt« (184). Oder anders: Analyse ist eine *Übersetzung* (des Gegenstandes in unser Wissen) mittels von Symbolen, während eine Intuition ein unmittelbares *Schauen* wäre. »Die Metaphysik ist also die Wissenschaft, die sich aller Symbole zu entledigen sucht.« (184)

Bergson beharrt darauf, dass die Möglichkeit intuitiver Erkenntnis nicht nur eine gedankliche Forderung ist, sondern dass es mindestens einen Gegenstand gibt, den »wir alle von innen her durch Intuition und nicht durch einfache Analyse erfassen« (184), nämlich unser eigenes Ich. Mit anderen Gegenständen mag es sich wie auch immer verhalten, »aber wir sympathisieren sicher mit uns selbst« (184).

Nun kann man dieses Ich *auch* analysieren, und die Psychologie tut genau das. Daher kann man die Spezifika von Analyse und Intuition an diesem Gegenstand auch besonders gut, gleichsam paradigmatisch, herausstellen. Eine Analyse des Ich betrachtet das Bewusstsein als eine Reihe von (diskreten) Zuständen. Weil und insofern der Bewusstseinsstrom in der Analyse symbolisch bzw. begrifflich repräsentiert wird, trifft all das zu, was schon anhand von Nietzsche herausgestellt wurde. Die symbolisierten Einheiten des Bewusstseins sind qua Symbolisierung Verallgemeinerungen. Symbole passen eo ipso auf eine »Unzahl von Dingen« (189) und können daher der je eigenen Individualität nicht gerecht werden (vgl. 192). Bergson vergleicht die Symbole mit »Konfektionskleidern, die dem Peter genau so gut wie dem Paul passen, weil sie weder dem einen noch dem anderen auf den Leib zugeschnitten sind« (197).

Der für Bergson wesentliche Punkt des analytischen Verfahrens liegt darin, dass Symbole das durch sie Symbolisierte als unbeweglich fassen. Das ist nur eine andere Formulierung dessen, was *Analyse* für Bergson meint: Symbole, im

Sonderfall Begriffe, sind Verallgemeinerungen und lassen als Verallgemeinerungen das Veränderliche weg. Für die Dauer der Analyse wird das Symbolisierte insofern als mit sich selbst gleichbleibend, als einfache Einheit gesetzt. Aus dem Werden wird im Symbol ein gewisser »Durchschnitt der Qualität extrahiert, den ich als unveränderlich vorausgesetzt habe« (202). Andererseits entspringt in dieser Operation die allgemeine Vorstellung der Zeit, die aber als ebenso abstrakt und unbeweglich gesetzt ist, gleichsam als Behälter, in dem Veränderungen vor sich gehen. Tatsächlich aber sei kein einziger Zustand des Bewusstseins diskret, sondern immer durch seine Vergangenheit infiziert und auf seine Zukunft hin geöffnet. »Ohne dieses Überleben des Vergangenen im Gegenwärtigen gäbe es keine Dauer, sondern nur eine Augenblicklichkeit.« (201)

Folgt man Bergson, dann gehört es also zur spezifischen Qualität eines Bewusstseinsmomentes, das es auf vorherige und zukünftige Bewusstseinsmomente verweist. Deshalb ist die Zeitlichkeit des Bewusstseins die der so genannten »Dauer«, und nicht einfach die eines bloßen Nacheinander von Zuständen oder Augenblicken. Die Erkenntnis dieser Dauer muss daher prinzipiell mit der symbolisch vermittelten Analyse brechen, um das »Original selber unmittelbar zu erfassen« (197, vgl. 198). Analyse und Intuition erfüllen verschiedene Aufgaben. Dabei ist die Intuition insofern grundlegend, als man das Original nicht durch seine analytisch unterschiedenen Teile wieder zusammensetzen kann. Das kann man so wenig, wie man aus den einzelnen Buchstaben eines Gedichts dieses Gedicht wieder zusammensetzen kann ohne es bereits zu kennen. »Wir können es nicht oft genug wiederholen: von der Intuition kann man zur Analyse übergehen, aber nicht von der Analyse zur Intuition.« (203)

Im Folgenden geht es darum, genauer darzustellen, was Bergson unter Bewegung, Zeit und Dauer versteht, um anhand dessen besser zu verstehen, was für ihn den Unterschied von Analyse und Intuition ausmacht. Bergson gewinnt daran immerhin eine prinzipielle Unterscheidung von Einzelwissenschaft und Metaphysik. So bedenkenswert dieses Ergebnis ist – immerhin wären die Philosophen dann noch anderes als die Spezialisten für den Spezialfall des Allgemeinen –, so offen wird dann noch sein, ob die Begründung (und damit die konkrete Bestimmung) dieses Unterschieds überzeugend ist. Dass man in etwas eindringen könne, um es ebendort absolut zu ergreifen, ist vielleicht doch mehr der Wunschgedanke eines Voyeurs. Und wie sollte Bergson uns von der Realisierbarkeit dieses Gedankens überzeugen können? Wie soll intuitives Wissen anderen mitteilbar sein, wenn es per Definitionem durch Symbolisierung zerstört wird? – Doch was ist laut Bergson die Sachlage?

3.2.3 Zenons Paradoxien

Was hier für Zeit und Bewegung gesagt wurde, gilt nach Bergson für Bewusstseinszustände generell. Kolakowski hat es sehr schön auf den Punkt gebracht: »Alle einfachen psychologischen Tatsachen sind reine Qualitäten.«¹⁴ Wenn wir beispielsweise zwei verschiedene Zustände von Ärger betrachten, dann können wir diese Zustände durchaus miteinander vergleichen. Wir sprechen dann etwa von einem größeren oder kleineren Ärger. Aber damit drücken wir aus, dass der Ärger jeweils ein anderer war, und wir meinen nicht, dass es sozusagen Grundeinheiten eines immer gleichen Ärgers gibt, von denen wir bei einem größeren nur mehr aufgehäuft hätten. Und Analoges gelte für die Zeit und für die Bewegung.

Das Beispiel der Bewegung (und das nahe verwandte der Zeit) ist gleichsam einer Doppelbelastung ausgesetzt: Es ist ein *Beispiel* für einen spezifischen Bewusstseinszustand, und zugleich liefert die inhaltliche Bestimmung gerade dieses Inhalts *Bewegung* das Argument dafür, was einen Bewusstseinszustand zu einem Bewusstseinszustand macht. Klar ist nämlich, dass das Bewusstsein in Bewegung ist insofern seine Zustände permanent wechseln. Also gilt auch für das Verhältnis des Bewusstseins zu seinen Zuständen das, was die Bestimmung von Bewegung ergibt.¹⁵

Folgt man Bergson, so sind wie der Ärger auch die wirkliche Zeit der Gegenwart und eine Bewegung je einzige unteilbare Qualitäten, die nicht auf eine Anzahl von Einheiten zurückführbar sind.¹⁶ Das jedenfalls ist die Antwort, die er

14 L. Kolakowski: *Bergson*, 23.

15 Königs Buch zum *Begriff der Intuition* beginnt mit diesem Problem: »Unsere Bestimmung des Begriffs der Intuition ist selbst eine Intuition.« (J. König: *Intuition* [1926], 3)

16 »Folgendes wäre das erste Ergebnis dieser Anstrengung: *wir müssen uns jede Veränderung und jede Bewegung als absolut unteilbar vorstellen.* – Beginnen wir mit der Bewegung. Meine Hand befindet sich in Punkt A, ich bewege sie zum Punkt B und durchlaufe dabei das Intervall AB. Ich behaupte, dass diese Bewegung von A nach B etwas schlechthin Einfaches ist. Jeder von uns hat davon eine unmittelbare Empfindung. Zweifellos können wir sagen, dass wir unsere Hand bei der Bewegung von A nach B bei einem dazwischen liegenden Punkte anhalten könnten, aber dann hätten wir es nicht mehr mit derselben Bewegung zu tun. Es wäre dann nicht mehr eine einzige Bewegung von A nach B; es gäbe dann nach Voraussetzung zwei Bewegungen mit einer dazwischen liegenden Ruhepause.« (Henri Bergson: »Die Wahrnehmung

auf die berühmten Zenonischen Paradoxien gibt. Achill tritt gegen eine Schildkröte zum Wettrennen an. Das geht gegen die sportliche Fairness, denn eine Schildkröte zeichnet sich bekanntermaßen von Natur aus durch eine gewisse Gemütlichkeit in der Vorwärtsbewegung aus, während Achill der schnellste Läufer Griechenlands ist. Also gibt Achill, edel und heldenhaft, der Schildkröte einen Vorsprung – und schon hat er verloren. Er kann sie nämlich jetzt niemals mehr einholen! Denn wenn Achill dort angekommen ist, wo die Schildkröte losgelaufen ist, ist diese ja selber bereits ein Stück weiter gekommen. Na, kein Problem, denkt unser Held. Also laufe ich schnell dorthin, wo die Kröte jetzt ist. Aber ›Ätsch‹, da wiederholt sich nur das gleiche Spiel, denn wenn Achill *dort* ankommt, ist sie ja wiederum schon weg. Der Vorsprung wird immer kleiner, aber er bleibt immer ein noch so kleines Stück bestehen. – So weit eine der Geschichten, die der Eleat Zenon erzählt hat.

Nun wissen wir alle, dass das nicht stimmt, und man sollte vielleicht davon ausgehen, dass auch Zenon das wusste. Man muss nicht Achill sein, um so eine schleichende Schildkröte einzuholen. Dennoch knabbert das geistige Abendland seitdem an diesem Problem. Es sind im Kern zwei Fragen, die bis heute ganz unterschiedlich beantwortet werden. Zum einen: Was wollte uns der Autor eigentlich damit sagen? Was ist die Botschaft? Die Standardantwort ist hier, dass Zenon dartun wollte, dass es Bewegung nicht wirklich gibt. Eine sogenannte eleatische Welt sei eine ruhende Welt. Wer diese Antwort gibt, der macht die Paradoxien zu einer mehr oder weniger netten Marotte. Sie werden dann zu einer Art Denksportaufgabe, aber als Indikator eines tatsächlichen philosophischen Problems haben sie ausgedient. Es ist die Antwort von ernsthaften Pragmatikern und die von Naßforschern, die immer schon wissen, dass es Bewegung nun doch wirklich gibt und »also« Zenon Unsinn redet. Diese Traditionslinie beginnt bereits in Griechenland. Die Legende erzählt, dass nach dem Vortrag Zenons Diogenes von Sinope, ein Kyniker, aufgestanden sei und still durch den Raum gegangen ist. Auch der glaubte offenbar, Zenon wolle die Wirklichkeit von Bewegung leugnen, wogegen man doch einfach sehen könne, dass er sich jetzt gerade bewegt. Die Legende erzählt allerdings weiter, »dass, als ein Schüler mit dieser Widerlegung zufrieden war, Diogenes ihn prügelte«.¹⁷

Die grundsätzlich andere Antwort auf diese erste Frage lautet, dass Zenon auf prinzipielle Schwierigkeiten aufmerksam machen wollte, in die wir dann ge-

der Veränderung [1911]«, in: ders., Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge, Meisenheim/a.G. 1948, 149-179, hier: 162)

17 Hegel: *Werke*, Bd. 18, 306.

raten, wenn wir Bewegung denken oder darstellen.¹⁸ Innerhalb dieser Traditionslinie gibt es die dialektische Variante: Eine durch Treue gekennzeichnete Liaison zwischen den Konzepten *Bewegung* und *Widerspruch*, kulminierend bei Hegel, der Bewegung als »daseienden Widerspruch« bestimmte.¹⁹

Bergson weiß mit der dialektischen Rede von Widersprüchen nichts anzufangen. Im Prinzip ist er zunächst durchaus in derselben Traditionslinie zu verorten, nämlich in jener, die auf grundsätzliche Probleme hinweist, Bewegung zu *denken*.²⁰ Immerhin bestimmt er *Bewegung* als ein spezifisches Beispiel eines Bewusstseinszustandes und nicht als ontischen Sachverhalt. Jedoch sind seine Formulierungen nicht immer eindeutig; manchmal suggeriert er auch, dass schon Zenon die Wirklichkeit der Bewegung bestreiten, und nicht Probleme von deren Darstellung aufzeigen wollte. Wie dem auch sei. In jedem Fall aber ist seine Interpretation eines *intuitiven* Zugriffs ein entschiedener Versuch, die, so Dialektiker: notwendige, Widersprüchlichkeit der (Darstellung von) Bewegung los werden zu wollen. Gegenstand der Intuition ist Bewegung als etwas schlechthin Einfaches, als absolut unteilbar; demgegenüber ist der Verstand für die Vielfalt zuständig, die entsprechend als *bloß* quantitativ gilt. Die dialektische Variante geht dagegen davon aus, dass die Eine Bewegung ein in sich Vielfältiges ist.

Die andere Frage lautet, woran denn das Zenonsche Argument krankt. Was ist der eigentliche gedankliche Fehler, der zu jenem falschen Beweis führt, Achill könne die Schildkröte nicht einholen? Hier ist die Standardantwort, dass es nicht weiter lohne, sich mit diesen Paradoxien ernsthaft zu beschäftigen, da die Mathematik mit der Infinitesimalrechnung ein befriedigendes Verfahren der Operationalisierung des Unendlichen gefunden habe. Bergson gehört zu denen, die sich nicht ausreden lassen wollen, dass das philosophische Problem der Bewe-

18 Vgl. etwa Enrico I. Rambaldi: »Bewegung«, in: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, hrsg. v. Hans Jörg Sandkühler, Hamburg 1990, Bd. 1, 378-389.

19 »Man muss den alten Dialektikern die Widersprüche zugeben, die sie in der Bewegung aufzeigen, aber daraus folgt nicht, dass darum die Bewegung nicht ist, sondern vielmehr, dass die Bewegung der *daseiende* Widerspruch selbst ist.« (Hegel: *Werke*, Bd. 6, 76; vgl. Renate Wahsner: »Bewegung«, in: Enzyklopädie Philosophie. In drei Bänden mit einer CD-ROM, hrsg. v. Hans Jörg Sandkühler, Hamburg 2010, Bd. 1, 168-273).

20 Vgl. z.B. Henri Bergson: *Denken und Werden*, 28.

gung dennoch und weiterhin besteht.²¹ Und seine Antwort auf diese zweite Frage ist die oben aufgezeigte. Zenons Geschichte unterstellt, dass Bewegung auf Teileinheiten zurückgeführt werden kann, aus denen sie sich zusammensetzt. Und *dagegen* setzt er, dass Bewegung ein einziger unteilbarer Akt, eine unteilbare Qualität sei. Die Bewegung als solche sei die ursprüngliche Wirklichkeit, und Bewegung sei nicht zu verstehen als ein Nacheinander von Zuständen (die dann notwendig Ruhezustände wären).

Anders ausgedrückt: Bergson beharrt darauf, dass das Problem der Bewegung nicht damit erledigt ist zu sagen, dass zu dem einen Zeitpunkt dies gegeben sei und in einem anderen Zeitpunkt jenes.²² Am Beispiel der Ortsbewegung: Es reicht nicht (ja, es ist falsch) zu sagen, Ortsbewegung sei, dass ein Körper zum Zeitpunkt *t* am Ort A sei und zum Zeitpunkt *t*+1 am Ort B. Vielmehr müsse gerade das *Übergehen* von A nach B erklärt werden.²³

3.2.4 Die Spezifik Bergsons im Vergleich zu Nietzsche

Dass Bergson ein ähnliches Problemfeld behandelt wie Nietzsche im oben dargestellten Text, dürfte deutlich sein. Beiden geht es offenbar darum, wie wir der Individualität des Individuellen erkennend gerecht werden können. Umso bemerkenswerter sind die Unterschiede, die fein, aber grundsätzlich sind.

Bergson entdeckt im Bewusstsein das Paradigma eines Gegenstandes, das sinnvollerweise nicht in nominalistischer Ontologie gefasst werden könne. Nach nominalistischer Doktrin gibt es nur individuelle Entitäten; Relationen zwischen diesen Individua dagegen ›gibt‹ es nur, insofern vermögende Betrachter solche Relationen herstellen. Es mache jedoch, so Bergson, die Individualität individuierter Bewusstseins›zustände‹ aus, nicht allein aus sich heraus zu sein, sondern

21 Vgl. ergänzend zu dem oben Dargestellten etwa ebd., 25ff.; H. Bergson: *Wahrnehmung* [1911], 161f.; Henri Bergson: *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist* [1896], Hamburg 1991, 187ff.

22 Vgl. Henri Bergson: *Denken und Werden*, 25f.

23 Anders Russell: »Früher dachte man, wenn sich etwas verändert, muss es sich in einem Zustand der Veränderung befinden, und wenn sich etwas bewegt, muss es sich in einem Zustand der Bewegung befinden. Heute weiß man, dass diese Ansicht falsch ist. Bewegt sich ein Körper, so lässt sich darüber nur aussagen, dass er sich zu dem einen Zeitpunkt an dem einen Ort und zu dem anderen Zeitpunkt an einem anderen Ort befindet.« (Bertrand Russell: »Die Mathematik und die Metaphysiker [1901]«, in: Kursbuch 8 (1967), 8-25, hier: 15); vgl. kritisch dazu Michael Wolff: *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Königstein/Ts. 1981, 30f.

gen vom Beweglichen ausgeht, kann man in Gedanken soviel Ruhepunkte daraus ableiten, wie man will.«²⁹

Dennoch bleibt natürlich die Frage, was denn ein Hineinversetzen in den Gegenstand *selbst* sein soll, und das gar in Unmittelbarkeit. Und auch umgekehrt: Falls es denn so ist, dass man gedanklich beliebig viele Ruhepunkte ableiten kann, wenn man nur von der Beweglichkeit des Wirklichen ausgeht, warum tut das dann der so genannte »gesunde Menschenverstand« nicht. Worin liegt denn dann sein Zwang, mit »starren Begriffen« zu operieren, gar operieren zu müssen? Worin liegt sein Zwang zur nominalistischen Ontologie?

3.3 DER VERZICHT AUF HEITERKEIT: SIMMEL

Es ist ausgerechnet der feinsinnige Simmel, in dessen Denken sich der Übergang von lebensphilosophischer Thanatologie zu vitalistischer Weltkriegsbegeisterung am glattesten vollzieht.³⁰

Auch Simmel verhandelt in *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* (1911) das Thema Starrheit vs. Lebendigkeit unserer Weltaneignung. Jedoch kehrt er (im Vergleich mit Nietzsche und Bergson) in gewisser Hinsicht die Perspektive um. Sein Problem ist nicht, dass unser verständiges Erkennen mit starrer Begrifflichkeit bzw. Symbolik operiert, sondern dass individuelle Weltaneignung, die durchaus als lebendig gilt, in überindividuellen objektiven Gebilden gerinnt und darin eine beharrende Existenz bekommt, die sich der »strömenden Lebendigkeit [...] der subjektiven Seele entgegenstellt«.³¹ Weit diesseits einer spezifisch lebensphilosophischen Position greift Simmel damit Motive von Hegel, Marx und Dilthey auf, die, wie unterschiedlich auch immer, ein Konzept des *objektiven Geistes* verfolgten, gerichtet gegen die Robinsonaden des einsam-einzelnen Erkenntnishelden, der allein aus sich heraus Bedeutungen schafft. »Die Objektivität des geistigen Inhaltes, die ihn von allem Aufgenommen- oder Nicht-Aufgenommenwerden unabhängig macht, fällt hier auf die Seite seiner Produktion: gleichviel was die Einzelnen gewollt oder nicht gewollt haben, das fertige Ge-

29 Ebd., 213.

30 J. Große: *Tod*, 111.

31 Georg Simmel: »Der Begriff und die Tragödie der Kultur [1911]«, in: ders., Gesamtausgabe, Frankfurt/M., Bd. 12 (2001), 194-223, hier: 194.

bilde, rein körperlich realisiert, von keinem Geiste mit seiner jetzt wirksamen Bedeutung gespeist, besitzt sie dennoch und kann sie in den Kulturprozess weitergeben.«³² Die konkrete Durchführung bricht dann jedoch mit Einsichten Hegels.

3.3.1 Der Befund

Der Ausgangspunkt Simmels ist durchaus der von Nietzsche und Bergson schon bekannte. Das zunächst als fraglos genommene Weltverhältnis des Menschen ist ein praktisches Nützlichkeitsverhältnis, in dem der Mensch bestimmte Mittel zur Erreichung seiner Zwecke einsetzt. Bei Simmel ist das nicht am Beispiel der Sprache oder des (wissenschaftlichen) Erkennens dargestellt oder gar auf solche Beispiele eingeschränkt, sondern von vornherein auf Kultur überhaupt bezogen. »Dass der Mensch sich in die natürliche Begebenheit der Welt nicht fraglos einordnet, wie das Tier, sondern sich von ihr losreißt, sich ihr gegenüberstellt, fordernd, ringend, vergewaltigend und vergewaltigt – mit diesem ersten großen Dualismus entspinnt sich der endlose Prozess zwischen dem Subjekt und dem Objekt«³³ – so gleich der erste Satz des Textes. Und dieser grundlegende Dualismus hat sein Entsprechungsstück »innerhalb des Geistes«, nämlich zwischen der strömenden Lebendigkeit des subjektiven Geistes (»Seele«) und dem in objektiven Gebilden geronnenen Geist. Dieser zweite Dualismus gründet nicht in *inhaltlicher* Entfremdung, denn als Unterscheidung innerhalb des Geistes ist der objektivierte Geist »als Geist dem Geiste innerlich verbunden«. Die »unzählige[n] Tragödien« entspringen aus dem Gegensatz der Form, nämlich aus der »Form der Festigkeit« jener geronnenen Gebilde. Tragödien entspringen »zwischen dem subjektiven Leben, das rastlos, aber zeitlich endlich ist, und seinen Inhalten, die, einmal geschaffen, unbeweglich, aber zeitlos gültig sind.«³⁴

Kultur sei nun der in diesem Dualismus gründende tragische Weg der Seele zu sich selbst,³⁵ der notwendigerweise über jene objektiven Gebilde gehen muss: »Kultur ist der Weg von der geschlossenen Einheit [der Seele] durch die entfaltete Vielheit [der geistigen Gebilde] zur entfalteten Einheit.«³⁶ Ganz folgerichtig sind und bleiben das »endliche Versuche, eine unendliche Aufgabe zu lösen.«³⁷

32 Ebd., 215.

33 Ebd., 194.

34 Ebd.

35 Vgl. ebd.

36 Ebd., 196; vgl. 197ff.

37 Ebd., 199.

Dieser Weg kommt allein dadurch zustande, dass alles bereits »in den Keimkräften der Persönlichkeit angelegt« ist.³⁸ Das Tragisch-Melancholische liegt darin, dass die Seele diesen Weg gehen *muss*, um sich selbst zu erkennen, aber nur eine zahllose Anzahl je unzulänglicher Versuche dazu starten kann: »unvollendbare, oder wenn vollendet, immer wieder abgerissene Brücken«³⁹. Im Grundszenario Simmels ist die Selbsterkenntnis der Seele ein Prozess schlechter Unendlichkeit.

Der Prozess der Selbsterkenntnis samt seiner Permanenz (= die Unendlichkeit des Prozesses) gilt in dieser Denkfigur nicht als etwas, was das Leben der Seele ausmacht, sondern gilt als infinitesimale Annäherung an die Seele. In dieser Interpretation schlummert also die Idee, dass die Seele rein für sich gegeben ist, und dass sie dann, *auch noch*, jenen Weg der Selbsterkenntnis einschlägt. Und darin liegt dann die weitere Idee, dass der Weg der Selbsterkenntnis über die objektivierten geistigen Gebilde eigentlich ein Umweg ist, der jedoch – leider oder zum Glück, je nach Wertung – nötig ist, um überhaupt zur Selbsterkenntnis der Seele zu kommen. Daher spricht Simmel konsequenterweise von »Tragödie«: Jener Umweg ist nötig, kommt aber tragischerweise nicht ans Ziel. Heldenhafte Seelen machen dann trotzdem weiter – was sich nur im Modus der Melancholie vollziehen kann.

Im letzten von Simmel veröffentlichten Buch – in *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* von 1918 – ist die Figur der schlechten Unendlichkeit deutlich relativiert, wenn auch nicht gänzlich überwunden. Simmel spricht selbst aus, was auch ihm nun nicht mehr überzeugend zu sein scheint: »Man hat hierin eine Denkschwierigkeit gefunden, als wäre das Ich sozusagen immer auf der Jagd nach sich selbst, ohne sich je einholen zu können. Allein sie verschwindet, sobald man das Übergreifen über sich selbst als das Urphänomen des Lebens überhaupt erfasst hat.«⁴⁰

Simmels Ausführungen beziehen sich jetzt nicht mehr nur auf den Prozess der Selbsterkenntnis der Seele, sondern auf die »Existenzart« des Lebens – auf »die gleiche Form«, ⁴¹ wie sie sich paradigmatisch am Selbstbewusstsein zeigt oder auch am ethischen Willensproblem. Das, was Leben ausmacht, nennt Simmel die »Transzendenz des Lebens« und bezeichnet damit ein Hinausgreifen des Lebens über sich selbst. Der Lebensprozess ist ein Grenzsetzungsprozess, zu

38 Ebd., 196.

39 Ebd., 198.

40 Georg Simmel: »Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel [1918]«, in: ders., Gesamtausgabe, Frankfurt/M., Bd. 16 (1999), 209-425, hier: 223f.

41 Ebd., 224.

ist, braucht es mehr als die Form. Mit diesem Widerspruch ist das Leben behaftet, dass es nur in Formen unterkommen kann und doch in Formen nicht unterkommen kann, eine jede also, die es gebildet hat, überlangt und zerbricht.«⁴⁶

3.3.2 Auf die Goldwaage gelegt

Nun gibt es freilich auch in dieser Version noch einen Restbestand schlechter Unendlichkeit. Diesen Punkt herauszustellen, ist ein klein wenig spitzfindig; vielleicht mutet es gar kleinkrämerisch an. Aber für das, was Kulturkritik (statt Gesellschaftskritik) ist und ausmacht, ist er alles entscheidend. Um das Ergebnis vorwegzunehmen: Es ist diese Rede vom »notwendigen Ungenügen«, die deutlich indiziert, dass *Leben* dort nicht nur schlicht und einfach *ist*, dass seine Ausdrucksgestalten sich permanent wandeln, sondern dass diese Diagnose zugleich die Interpretation erfährt, dass dieser Prozess der Manifestationen des Lebens dem, was Leben sonst noch ist oder sein mag, nicht genügt. Das Geformtsein des Lebens rein als solches gerät zu einem Mangel, einem Defizit, weil jede konkrete Formung immer auch anders sein könnte. Und das bedeutet, dass sich jenseits des permanenten Wandels der Ausdrucksgestalten noch ein »eigentliches« Leben herumtreibt. Es ist diese Verdoppelung, die Simmels Konzept von *Leben* bestimmt, und die ihn etwa von Hegel unterscheidet. Auch für Hegel ist *Leben* durch ein Bedeutungsmoment bestimmt, das eine Art Überschuss über alle einzelnen Ausdrucksgestalten und auch über deren mögliche Summe ist. Aber Hegel könnte und muss sagen, dass Leben *nichts als* der Prozess, d.h. der permanente Wandel dieser Ausdrucksgestalten ist. Die Formulierungen Simmels dagegen besagen, dass es auch hinter diesem Wandel noch etwas gibt, das macht, dass es zu diesem Wandel kommt.⁴⁷

Diese Interpretation geht ein wenig gegen den Geist und das Anliegen Simmels. Jenes Moment, welches das Leben »transzendiert«, sollte doch gerade nicht ein eigendinglich-substrathafes sein, sondern eben dem Leben immanent. Gerade hier liegt der Unterschied, und wenn man will: der Fortschritt gegenüber Bergson, dass das Moment der Formung des Lebens dem Anliegen nach ein Moment des Lebens selber ist, nicht aber, wie für Bergson, eine Verzerrung des »eigentlichen« Lebens.⁴⁸ Aber Simmel fehlen die theoretischen Mittel, die oben genannte logische Schwierigkeit zu beheben. Bereits der Ausdruck »Immanenz

46 G. Simmel: *Lebensanschauung* [1918], 230f.

47 Vgl. auch Kurt Röttgers: *Metabasis. Philosophie der Übergänge*, Magdeburg 2002, 44.

48 Ausführlich dazu G. Fitzi: *Soziale Erfahrung*.

des Transzendenten« ist von der Form dieser logischen Schwierigkeit, und es ist kein Wunder, wenn man an dieser Schwierigkeit scheitert und das Moment des Transzendenten dann gegen die eigene Absicht doch »transzendiert«.

Erklärtermaßen ist für Simmel jene logische Schwierigkeit »nur Sache des Ausdrucks«, ⁴⁹ betrifft also nicht das Leben selbst. »Als Widerspruch freilich erscheint dies nur in der logischen Reflexion [...] Das unmittelbar gelebte Leben ist eben die Einheit von Geformtsein und Hinüberlangen.« ⁵⁰ Dabei hat Simmel jedoch ausschließlich den logischen Widerspruch bzw. den »Satz[...] der Identität« ⁵¹ im Blick. Und in diesem Sinne hat er völlig recht, wenn er darauf besteht, dass die Widersprüchlichkeit in diesem Sinne »eine nachträgliche Deutung des unmittelbar gelebten Lebens« ⁵² sei. Logisch widersprüchlich seien jene beiden Momente dann und nur dann, wenn man sie, wie wir durchaus genötigt seien, in »zwei Parteien« spaltet, und dann findet, dass sie sich widersprechen. Genau dadurch aber habe man das unmittelbar gelebte Leben an dessen »Einheitspunkt [...] zerschnitten«.

Es fehlt dann aber der nächste Schritt. Simmel müsste nun klären, was denn eine »Einheit von Geformtsein und Hinüberlangen« in logischer Hinsicht sein soll. Weil und insofern er das nicht tut, spaltet er das Leben selbst in zwei Parteien. Das »unmittelbar gelebte Leben« ist dann durch *Einheit* (von Geformtsein und Hinüberlangen) gekennzeichnet, die logische Reflexion des unmittelbar gelebten Lebens dagegen durch *Widersprüchlichkeit* (von Geformtsein und Hinüberlangen). Nicht das Leben selbst ist widersprüchlich, sondern Simmel diagnostiziert den Widerspruch zwischen dem »ewige[n] Werden und sich-Wandeln« des Lebens und der »objektive[n] Gültigkeit und Selbstbehauptung seiner Darbietungen und Formen«. ⁵³ Das Leben selbst gilt auch hier als »an sich formlos«; ⁵⁴ es bedarf der Formung, was aber zugleich »die Freiheit beschränk[t]«. ⁵⁵

Das ist ein typisch kantischer Topos, der dort etwa im Verhältnis von isolierten atomistischen *sensations* einerseits und den formstiftenden Anschauungsformen und Kategorien andererseits begegnet. Menschliches Erkennen ist für Kant Synthesis-Leistung zweier »Säulen« (nicht aber eine *Unterscheidung* von

49 G. Simmel: *Lebensanschauung* [1918], 230.

50 Ebd., 231.

51 Ebd., 230.

52 Ebd.

53 G. Simmel: *Konflikt* [1918], 184.

54 Ebd., 185; vgl. ebd., 205, FN 1.

55 Ebd., 204.

Momenten am Erkennen); und ganz analog ist für Simmel tatsächlich gelebtes Leben eine Synthesis aus unmittelbar gelebtem Leben und logischer Reflexion.

Das ist nicht nichts gegenüber traditioneller »Guckkastenmetaphysik«:⁵⁶ Die Selbstüberschreitung des gelebten Lebens zielt nicht mehr auf ein Definitivum *jenseits* des Lebens, sondern das Leben selbst tritt an diese Stelle. So interpretiert Simmel den über Darwin vermittelten Schritt von Schopenhauer zu Nietzsche.⁵⁷ In »dichterisch-philosophische[r] Verabsolutierung der Entwicklungsidee Darwins« unterlege Nietzsche dem Leben selbst einen Trieb nach Steigerung, und dadurch »*kann das Leben selbst zum Zweck des Lebens werden* und ist damit der Frage nach einem Endzweck enthoben, der jenseits seines rein und natürlich verlaufenden Prozesses läge«.⁵⁸ So wichtig dieser Schritt auch sein mag, so ändert diese Hineinnahme des Endzwecks in das Leben noch nichts am Modell der unendlichen Annäherung an diesen, nun immanenten, Endzweck. *Nur* dieser Schritt beseitigt nicht die Idee eines Definitivums, sondern ist lediglich eine Sublimierung jener »Sehnsucht«, die »Erbschaft des Christentums« ist.⁵⁹ Noch nicht im Blick ist die Idee eines Lebens an dieser Sehnsucht vorbei.

In anderer Perspektive und gegen Simmel gesagt: *Leben* ist ein Fall seiner selbst – mit allen daraus resultierenden Problemen von Selbstbezüglichkeiten. Für das Verhältnis von *Leben* und logischer Reflexion gilt auch das, was Simmel hervorgehoben hat: Die logische Reflexion ist die Ausdrucksgestalt des permanenten Ringens, das Verhältnis von gelebtem Leben und dessen Ausdrucksgestalten zu bestimmen.

Dass Simmel de facto selber sagt, dass *Leben* ein Zugleich sei von Einheit und Widerspruch, holt er theoretisch nicht mehr ein, und insofern treibt er dem unmittelbar gelebten Leben den Widerspruch aus, und mäkelte dann, dass unsere Ausdrucksgestalten dem Leben nicht genügen. Mit Hegel ist das zuviel »Zärt-

56 Theodor W. Adorno: »Erziehung nach Auschwitz [1966]«, in: ders., *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969*, Frankfurt/M. 1971, 88-104, hier: 143.

57 Vgl. Georg Simmel: »Schopenhauer und Nietzsche [1906]«, in: ders., *Gesamtausgabe*, Frankfurt/M., Bd. 8 (1993), 58-68.

58 Ebd., 61.

59 Ebd., 60. – Simmel selbst ist anderer Meinung: »Jedes Stadium des menschheitlichen Daseins findet seinen Zweck nicht in einem Absoluten und Definitiven, sondern in dem Nächsthöheren, in dem alles in dem früheren nur Angelegte zu größerer Weite und Wirkung erwacht ist.« (ebd., 62) Aber man sieht, dass er das direkte Gegenteil sagt von dem, was er meint: Dass das nächste Stadium ein *nächsthöheres* ist, ist begründet durch das Definitivum des bereits Angelegten.

lichkeit« für das Leben.⁶⁰ Das wiederum ist (formal) der gleiche Punkt, den Marx meint, an Feuerbach kritisieren zu sollen: Es reicht nicht, »die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen«, denn »dass die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären.«⁶¹

Und hier greift dann das, was Lukács allgemein gegen die Lebensphilosophie und Ritter speziell gegen Dilthey vorbrachte (s.o., Kap. 1.3): Die Zerstörung der Vernunft liegt nicht (zwingend) in solcherart Irrationalismen, die sich der begrifflichen Arbeit verweigern, sondern letztlich darin, dass die theoretischen Mittel genommen werden, die Gestaltung der geschichtlichen Welt durch den Menschen noch verstehen zu können. Der Vergleich spricht beinahe für sich selbst:

»Dieser Charakter [des Widerspruchs von Leben und Formung] des geschichtlichen Kulturprozesses ist zuerst an wirtschaftlichen Entwicklungen festgestellt worden. Die wirtschaftlichen Kräfte jeder Epoche erzeugen eine ihnen gemäße Produktionsform. [...] – als sie sich bildeten, waren sie der adäquate Ausdruck dessen, was die Zeit konnte und wollte. Aber innerhalb ihrer Normierungen und Schranken wuchsen jeweils wirtschaftliche Kräfte auf, deren Maß und Art sich in ihnen nicht ausleben konnten und die den immer drückenderen Zwang der jeweiligen Form in langsameren oder akuterer Revolutionen sprengten, um eine andere, diesen jetzigen Kräften angemessene Produktionsart an ihre Stelle zu setzen. Aber diese letztere hat doch in sich, als Form, keine Energie, die eine andere verdrängen könnte. Es ist das Leben selbst – hier in seiner wirtschaftlichen Auszweigung – mit seinem Drängen und Überholen-Wollen, seinem Sich-Wandeln und Differenzieren, das die Dynamik zu der ganzen Bewegung hergibt, das aber, an sich formlos, doch nur als Geformtes zum Phänomen werden kann.«⁶²

»In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft,

60 Hegel: *Werke*, Bd. 8, § 48. – Hegel kritisierte, dass Kant die Antinomien der Vernunft als Indikator für ein Scheinwissen nahm, und nicht als Ausdruck einer sachlichen Struktur. Dann seien die Antinomien lediglich ein Problem unseres Erkennens und nicht der Dinge selbst. Das sei zuviel »Zärtlichkeit« für die Dinge.

61 Karl Marx: »Thesen über Feuerbach [1845]«, in: ders., Marx-Engels-Werke [MEW], Berlin, Bd. 3 (1983), 5-7, hier: 6.

62 G. Simmel: *Konflikt* [1918], 184f.

die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewusstseinsformen entsprechen. [...] Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein. Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um.«⁶³

Über die Adäquatheit der Marxschen Theorie kann man trefflich streiten. Ob er Ross und Reiter der geschichtlichen Entwicklung treffend benennt, das soll hier nicht interessieren. Der fulminante Unterschied liegt vielmehr darin, *dass* Marx Ross und Reiter benennt und damit eine Erklärung der geschichtlichen Entwicklung anbietet (die man richtig oder falsch finden kann). Simmel dagegen bezieht sich zwar beinahe wörtlich auf Marx, aber er verschleiert die Erklärung: Die Entwicklungsdynamik der Geschichte wird einem anonymen »Drängen und Überholen-Wollen *des* Lebens« überantwortet. Lukács meinte, dass dieses Verbiegen Marxens in der Lebensphilosophie Methode habe, und Ritter meinte, dass das ein Rückschritt gegenüber Hegel sei.

Simmel bestätigt diesen Rückschritt in der Interpretation, die er von Hegels Philosophie gibt. Er liest nämlich Hegel selber schon im Lichte der Figur der schlechten Unendlichkeit, d.h. er unterlegt Hegel, was dieser seinerseits massiv kritisiert und bereits überwunden hatte.⁶⁴ »Man könnte sagen, Hegel habe damit die Aufgabe ergriffen, alles Geschichtliche begrifflich zu konstruieren; aber auch alles Begriffliche geschichtlich, denn alles Begriffliche ist für ihn eine fortwährende Bewegtheit. Der Weltgeist, jene Idee schlechthin, ist ein ewiger Prozess, dessen Sinn zeitlos ist, dessen Leben aber zeitlich ist. [...] Wie im geschichtlichen Prozess sich eines aus dem anderen entwickelt, so entwickelt sich auch in der reinen Begrifflichkeit eine Logik, eine Notwendigkeit. Jeder Begriff drängt zu einem höheren [...]. Wenn wir vollendet[!] wüssten, so würde in uns alle Vergangenheit in der Form des Begriffenseins leben; dann erst würden wir sozusam-

63 Karl Marx: »Zur Kritik der Politischen Ökonomie [1859]«, in: ders., Marx-Engels-Werke [MEW], Berlin, Bd. 13 (1975), 3-160, hier: 8f.

64 Vgl. Georg Simmel: »Kolleghefte: Geschichte der Philosophie [1913/14]«, in: ders., Gesamtausgabe, Frankfurt/M., Bd. 21 (2010), 11-139, hier: 99ff.

gen den Weg der Idee ganz gemacht haben.«⁶⁵ Die Melancholie ist beinahe unscheinbar: Simmel zitiert Hegel im direkten Anschluss: »Das vollendete Wissen ist die begriffene Geschichte.«⁶⁶ »Begriffene Geschichte« ist für Hegel also offenbar das, was die Vollendetheit des Wissens ist. Aber das ist nicht die Behauptung, dass man die Geschichte dadurch begreift, dass man das Wissen von ihr in allen ihren Teilen bis zur ›Vollendung‹ durchläuft. Es ist daher die Konsequenz von Simmel, aber nicht Hegel, wenn er schreibt: »Deshalb ist also kein Stadium des Wissens das definitive, sondern der Weg der Idee ist unendlich, und Wahrheit im wirklichen Sinne könnte nur die geschichtliche Ganzheit aller Stadien des Wissens sein.«⁶⁷ Hegel hatte solcherart Bindung von Logik und Wahrheit an einen Progress schlechter Unendlichkeit gerade kritisiert.

In dem Maße, in dem diese Lesart Hegels bis heute typisch ist – Hegel steige aus der Propaganda der Linearität des Fortschritts dadurch aus, dass er den unendlichen Progress durch eine »Rückkehr zum Anfang« beende –, in dem Maße wird systematisch blockiert, dass und wie Hegel gerade aus dem Modus der Melancholie bzw. des »unglücklichen Bewusstseins« aussteigt. Hegels wahre Unendlichkeit *bricht* mit der Figur des Progresses und ist nicht ein besonders verzwickter Spezialfall dieser Figur.

3.3.3 Kleiner Kommentar zum Vorgehen

Dass ich die dargestellten Lebensphilosophen und insbesondere Simmel dauernd mit Hegel konfrontiere, ist zunächst einfach eine persönliche Vorliebe. Mir liegt daran, einen systematischen *Unterschied* herauszustellen; das Anliegen ist nicht, Simmel vorzurechnen, dass er leider nicht Hegelianer sei. Deshalb ist es auch nicht zwingend, dass ich zu dieser Unterscheidung gerade Hegel wähle. Der Vergleich Simmel/Luhmann wäre beispielsweise ebenso einschlägig. Dass ich mich auf Hegel beziehe, bekommt dann einen etwas spitzen Ton: Von Luhmann wusste Simmel noch nichts, von Hegel wusste er. Aber es geht selbstverständlich nicht um leise Anklagen, sondern eben um systematische Unterschiede. Der Ton sollte daher nicht spitz, sondern schlicht differenzierend sein: Offenbar ist Simmel nicht den Weg Hegels gegangen, aus welchen Gründen auch immer, und u.a. deshalb, weil er dessen Pointe nicht verstanden hatte. Ein guter Grund könnte aber z.B. der Verdacht sein, dass Hegel dem von Bergson so nachdrücklich

65 Ebd., 102-104.

66 Hegel, zit. n. ebd., 104.

67 Ebd.

herausgestellten schöpferischen Prinzip des Lebens nicht gerecht wurde, sondern eine bloße Entfaltungsgeschichte eines immer Gleichen erzählt habe.⁶⁸

Andererseits ist die Bezugnahme auf Hegel nicht beliebig. Dahinter steckt die These, dass Hegel am gleichen systematischen Ort ein spezifisch anderes Konzept als die Lebensphilosophen vorgelegt hat. Im Bergson-Kapitel war das als Unterschied zwischen lebensphilosophischer und dialektischer Version von *Bewegung* deutlich angeklungen. Eine genauere Rechtfertigung wäre Hegel-Interpretation und daher hier fehl am Platz. Aber wenigstens exemplarisch noch eine Bemerkung zu Simmel.

Man »wird zu diesem Zweck zunächst gut daran tun, sich vor Augen zu führen, dass Simmel zeitlebens eine Kantsche Grundposition nicht verlassen hat.«⁶⁹ Das ist weder Vorwurf noch Glückwunsch, sondern eine Feststellung. Zwar kann Simmel »kaum als ein orthodoxer Anhänger Kants gelten«,⁷⁰ aber festgehalten wird hier, dass alle Umbaumaßnahmen Simmels Variationen der kantischen *Grundposition* sind. Nun liegen de facto Kritiken dieser Grundposition vor, z.B. diejenige Hegels. Und also muss sich Simmels *Position* (nicht das Individuum Georg Simmel) daran messen lassen, wie sie sich zu solcher Kritik verhält. Und deshalb der Verweis auf den § 48 der Hegelschen *Enzyklopädie*, in dem Hegel sich explizit mit Kants Verständnis von *Widerspruch* und *Antinomie* auseinandersetzt.

68 Dies ist ein Ort, an dem sich die hier praktizierte Eingrenzung der Lebensphilosophie konkret bemerkbar macht, denn dann ist von einem qualitativen Unterschied gegenüber vorhergehenden Philosophien, z.B. denjenigen Schlegels und Hegels auszugehen: »Erst jedoch als Schopenhauer mit seiner Kritik des Idealismus, insbesondere der Hegelschen Vernunftmetaphysik, den bewusstlos drängenden und unergründlichen Willen zum Urprinzip der Wirklichkeit erhob, war jene Dimension des Irrationalismus eröffnet, die mit dem Verstand zugleich die Vernunft, mit den Wissenschaften zugleich die Philosophie desavouierte und in einem nachvollziehenden Verstehen und Intuieren einer unerkennbaren und unerklärlichen heraklitischen, kontinuierlich fließenden Werdewirklichkeit ihr Genügen fand.« (Hans M. Baumgartner: »Lebensphilosophie«, in: Herbert Vorgrimler u. Robert van der Gucht (Hg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt. Bd. I, Freiburg u.a. 1969, 290-296, hier: 291)

69 Michael Schmid: »Georg Simmel: Die Dynamik des Lebens«, in: Josef Speck (Hg.), Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit IV, Göttingen 1986, 216-264, hier: 225.

70 Ebd.

3.4 DIE HERAUSFORDERUNG: KLAGES

Das alles ändert sich, wenn – wie bei L. Klages
– die bewusstseinsphilosophische Voraussetzung
hinfällig wird.⁷¹

Klages unterscheidet zwischen Leben und Geist. Dem korrespondieren mehrere andere Unterscheidungen, etwa die von Erscheinung und Ding, von erleben und begreifen/Urteile fällen, von Erscheinungsforschung und Ursachenforschung. Die Ursachenforschung ist eine geistige Tätigkeit des Begreifens von Dingen, während es die Erscheinungsforschung – auch Metaphysik genannt, oder als Erscheinungswissenschaft: Phänomenologie – mit Lebensvorgängen zu tun habe, die prinzipiell »Erlebnisvorgänge« seien. Dabei ist die Erscheinungsforschung offenbar selbst ein Lebens-, mithin Erlebnisvorgang, insofern sie gerade nicht eine »geistige« Tätigkeit im von Klages bestimmten Sinne ist. Dabei ist die Unterscheidung von Ding und Erscheinung nicht (notwendig) eine Unterscheidung zwischen zwei Sorten von Vorkommnissen oder Entitäten in der Welt, sondern (in der Regel) eine Unterscheidung an einem »selbigen Substrat«. Ein Beispiel von Klages: »Als Ding gefasst, ist mein Schreibtisch immer dasselbe Etwas und zwar sowohl für mich zu verschiedenen Zeiten als auch für jede beliebige Anzahl anderer Personen; die Erscheinung des Tisches dagegen wandelt sich unablässig.«⁷²

In der kleinen Schrift *Vom Wesen des Rhythmus* von 1934 führt Klages diese Unterscheidung am Falle der Unterscheidung von Takt und Rhythmus vor. Grob gesprochen ist der Takt eine gewisse an einem Lautgebilde zu begreifende Gliederung, mithin ein Dinghaftes, während der Rhythmus ebenfalls eine Gliederung des selbigen Lautgebildes ist, aber eine andersartige: Eine Erscheinung, die nur zu erleben sei. »Mit der Verwechslung von Rhythmus und Takt beurkundet sich nur auf *eine* Weise aus tausend Weisen die uralte Verwechslung von Leben und Geist.«⁷³

Allerdings kennt Klages dort auch die Formulierung, die vom »Erlebnis des Taktes als ein Erlebnis geistigen Tätigseins«⁷⁴ spricht. Das bekundet zum einen, dass auch geistige Vollzüge zum Leben gehören und also ihrerseits erlebt wer-

71 J. Große: *Tod*, 106.

72 Ludwig Klages: »Vom Wesen des Rhythmus [1934]«, in: ders., *Philosophische Schriften*, Bonn 1974, 499-551, hier: 504.

73 Ebd., 514.

74 Ebd., 521.

den können; zum anderen deutet diese Formulierung auf eine gewisse Asymmetrie hin. Auch Dinge (wie hier der Takt) scheinen erlebt werden zu müssen, wenn/bevor sie als Dinge in den Blick kommen sollen.⁷⁵ Während das Erleben von Erlebnissen selbst ein Lebensvorgang ist, ist das geistige Begreifen von (Erlebnissen als) Dingen eine Besinnung auf Gelebtes.

Im Folgenden geht es einerseits darum, den sachlichen Gehalt jener Unterscheidungen nachzuvollziehen und an dem Beispiel Takt/Rhythmus darzustellen. Andererseits gilt es, die spezifisch lebensphilosophische Interpretation dieser Unterscheidung durch Klages herauszustellen. Einen prinzipiellen, und nicht bloß graduellen, Unterschied zwischen Takt und Rhythmus zu behaupten, ist das Eine – etwas Anderes ist es, diesen Unterschied so zu bestimmen, dass der Takt begreifbar sei, während der Rhythmus »ein dem Fassungsvermögen unerreichbarer Erlebnisgehalt«⁷⁶ sei.

3.4.1 Der Unterschied von Takt und Rhythmus

Klages geht aus von einer naheliegenden Definition, der Rhythmus als *regelmäßige Gliederung einer zeitlichen Erscheinung* gilt. Sein Urteil ist vernichtend: »An dieser Begriffsbestimmung ist alles unzutreffend, mit Ausnahme des Wortes Erscheinung.«⁷⁷ Was dort als Erfahrbares definiert wird, sei der Takt, nicht aber der Rhythmus.

Der entscheidende Punkt sei der, dass *wir* es sind, die den Takt *erzeugen*. Selbst bei nahezu perfekter Regelmäßigkeit in den Lautgebilden, wie etwa beim Pendelschlag einer Uhr, ist die Taktung eine menschliche *Leistung* im Dienste der Gliederung unserer Eindrücke. »Leistung« hier als Gegenkonzept gegen die Vorstellung, das Hören eines Taktes sei nichts weiter als die Eins-zu-eins-Wahrnehmung eines rein Gegebenen. Selbst bei einer Pendeluhr könnten wir das Lautgebilde durchaus auch als ›TickTackTick‹ hören, und insofern sagt uns das Lautgebilde nicht selber, dass wir es als ›TickTack‹ hören (sollen).

Neudeutsch könnte man also sagen, dass der Takt eine Konstruktion des menschlichen Geistes ist, und schon Klages wusste das.⁷⁸ Wogegen er jedoch

75 Vgl. explizit Ludwig Klages: *Ausdruckskunde*. Mit e. Einl. v. Ernst Frauchiger, Bonn 1964, 165, 191; Ludwig Klages: »Geist und Leben [1934]«, in: ders., *Philosophische Schriften*, Bonn 1974, 553-601, hier: 590, 592.

76 L. Klages: *Rhythmus* [1934], 514.

77 Ebd., 504.

78 Klages empfiehlt an solchen Punkten ein Verfahren, das den Griechen vertraut gewesen, im Mittelalter missbraucht worden und den Späteren verloren gegangen sei: das

heftigst polemisiert, ist eine Verkennung des Status dieser Leistung. Es bleibe doch wohl dabei, dass unser Geist vermöge des Ohres den Takt eines Lautgebildes nicht *erfindet*, sondern *vorfindet*. Die konstruktive Leistung des Geistes bestehe hier allein in einer Einteilungsleistung, nicht aber in einer vermeintlichen Formgebung eines als solchen noch als formlos unterstellten Sinnenmaterials. Das Hören eines Lautgebildes *als getaktetes* ist kein *Hervorbringen*; es sei gerade nicht »eine Formgebungsleistung, durch die allererst Gestalt (*Eidos*) empfangen das ohne sie gleichsam chaotische Ungefähr der Erscheinungswelt«. ⁷⁹ »Welcher Hochmutsteufel dann aber hat es dem Menschen eingeblasen, er erst oder sein *Geist fabriziere* aus ungestalter Masse die Welt der Anschauungsbilder?« ⁸⁰ Die konstruktive Leistung bestehe allein darin, Grenzen zu setzen.

U.a. die Verwechslung von Einteilungs- und Formgebungsleistung habe dazu beigetragen, den Rhythmus gar nicht als Rhythmus, sondern allenfalls als Sonderstufe des Taktes in den Blick zu bekommen. Klages besteht darauf, dass der Takt eine menschliche Leistung, der Rhythmus aber eine allgemeine Lebenserscheinung sei. Dass überhaupt ein grundsätzlicher Unterschied besteht, könne man sich daran verdeutlichen, dass nach unser aller Überzeugung auch ein höchstes Maß an Regelmäßigkeit – z.B. das Spielen eines Musikstückes nach Metronom – zwar Ausdruck vollkommenen Taktes sei, aber sicher nicht Ausdruck eines vollkommenen Rhythmus. ⁸¹ Und dies ist eine gute Gelegenheit für Klages, suggestiv zu werden: Einen Parademarsch empfinden wir ja doch wohl bitteschön im Unterschied zu dem »lieblichsten Menuett« als mechanisch, oder? Und Mechanik *vernichte* den Rhythmus. ⁸²

Wörtlichnehmen der Namen. Am Beispiel ›Vorstellung‹, das ja auch heute noch durchaus auch die Theater-Vorstellung und nicht nur das vorgestellte Bild oder den vorgestellten Gedanken meint, verweist Klages auf den »älteren Sprachgebrauch, wo es besagen will, dass man jemandem etwas vorlege, damit er *die Wahl treffe*. Auf die Wörtlichkeit des Sinnes gestützt hätte man niemals im ›Sichetwasvorstellen‹ die geistige Tätigkeit übersehen, welche wählt und zugreift, und wäre der hartnäckig immer noch beharrenden Verwechslung entgangen des Vorstellens mit dem bloß leidenden Aufnehmen schlechtweg *erscheinender* Bilder im Zustande des Phantasierens oder des Träumens.« (L. Klages: *Ausdruckskunde* [SW 6], 166)

79 L. Klages: *Rhythmus* [1934], 507.

80 Ebd., 508.

81 Ebd., 511; vgl. 529.

82 Das ist genau die Operation, vermöge der Bergson das Lachen nur als Auslachen kennt: (Aus-)Lachen als gesellschaftliches Bloßstellen eines steif gewordenen, rein

Der logische Kern des Unterschieds liege darin, dass der Rhythmus, etymologisch abgesichert, zu verstehen ist als »etwas Fließendes und mithin ununterbrochen Stetiges«. ⁸³ Demgegenüber ist ein durch unsere Leistung gegliedertes Ding keine kontinuierliche Gestalt, denn durch uns gesetzte Grenzen unterteilen in diskrete Einheiten. In Bezug auf den Rhythmus ist deshalb eine Weise der Gliederung gesucht, die sich mit der Stetigkeit des Vollzugs verträgt. Das Paradigma sei die Wellenbewegung.

Einen Taktschlag hören heißt, sein Stattfinden feststellen: Beides geschieht im selben Augenblick. »Dagegen nun *folgt* auf die Wahrnehmung des Wellenberges wie ebenso des Wellentales die Wahrnehmung des Umkehrpunktes, beidemal von jener getrennt durch eine zwar winzige, doch aber merkliche Zwischenfrist.« ⁸⁴

»Jeder Takt beginnt und endet, aber keine Welle beginnt und endet; und wenn sie denn schon weder Anfang noch Ende hat, so ist sie wortwörtlich etwas ›Unendliches‹. Wer unbefangen solche Wellenzüge betrachtet, hat noch niemals geäußert, die Welle beginne und ende, sondern er äußert etwa, die Welle komme und gehe. Der Vorgang des Wogens ist nichts als Vorgang, und was ihn gleichwohl zu etwas Gegliedertem macht, sind keine wie immer beschaffenen Grenzen, sondern die an ihm selber unterscheidbaren Gegensätze der Richtung. Ein Unendliches aber können wir nicht begreifen.« ⁸⁵

3.4.2 Klages als Lebensphilosoph

Damit scheint der Fall recht klar zu sein, dass auch Klages mindestens in dieser Hinsicht ein typischer Vertreter einer lebensphilosophischen Grundposition ist: Das Unendliche ist unbegreifbar und verlangt ein anderes, ein ›intuitives‹ Verfahren seiner – ja, was? seiner Erkenntnis? Das wäre etwas viel, denn was wäre denn eine *Erkenntnis* eines Unbegreifbaren? Ein ›intuitives‹ Verfahren des Zugangs? Das wäre zu wenig, denn die Unbegreifbarkeit ist der Spezifik der Sache, und nicht lediglich der Schwierigkeiten des Zugangs zu dieser Sache geschuldet.

So viel jedenfalls scheint klar zu sein: Klages selbst betont, dass »Geist« und »Leben« grundverschieden sind, und dass auch »begreifen« und »erleben«

mechanischen Lebensvollzugs; vgl. Henri Bergson: Das Lachen. Ein Essay über die Bedeutung des Komischen [1900], Darmstadt 1988; s.u., Kap. 3.7.2.

83 L. Klages: *Rhythmus* [1934], 512.

84 Ebd., 513; vgl. auch Ludwig Klages: »Geist und Seele [1917/19]«, in: ders., Philosophische Schriften, Bonn 1974, 1-154, hier: 109, 121.

85 L. Klages: *Rhythmus* [1934], 513f.

grundverschiedene Weisen sind, von Geistigem und Lebendigem zu wissen. Klar ist auch noch die Asymmetrie hinsichtlich der Wertung: Das Leben ist (auch) für Klages deutlich das Eigentliche, während der Geist tötet. Nicht zuletzt ist dies die Grundlage einer sehr robusten Kulturkritik.⁸⁶ Die Geschichte des sogenannten und von Klages massiv kritisierten Fortschritts(gedankens) sei eine Erhebung des Geistes über die Seele, getragen durch die Völker des Christentums. In den »mörderischen Taten« solchen Fortschritts zeige sich »für jeden nicht völlig Verblendeten« offen, »dass eine außerweltliche Macht in die Sphäre des Lebens einbrach«.⁸⁷ Entsprechend operiert das empfohlene Gegenprogramm mit dem behaupteten Hiatus von Geist und Leben: »Dafür die Augen zu öffnen, ist das einzige, was wir vermögen. Wir sollten endlich aufhören zu vermengen, was im Tiefsten gespalten ist: die Mächte des Lebens und der Seele mit denen des Verstandes und des Willens. Wir sollten einsehen, dass es zum Wesen des ›rationalen‹ Willens gehört, den ›Schleier der Maya‹ in Fetzen zu reißen, und dass eine Menschheit, die sich solchem Willen anheimgegeben, in blinder Wut die eigene Mutter, die Erde, verheeren muss, bis alles Leben und schließlich sie selbst dem Nichts überliefert ist.«⁸⁸

Unklar bleibt bisher, ob das Erleben im Sinne von Klages *unmittelbares* Wissen gibt, und ob, damit eng verbunden, es sich beim Erleben um eine irrationale Weise der Kenntniserlangung handelt.

Selbst Karl Albert, dem man unsolidarisches Verhalten mit den Lebensphilosophen sicher nicht nachsagen kann, findet die Unterscheidungen bei Klages als zu trennend. So habe Klages etwa »niemals sehen wollen, dass die geistige Seite des menschlichen Erkennens nicht nur den Verstand, den Intellekt, die Rationalität enthält, sondern auch ein schauendes intellektuelles oder noetisches Vermö-

86 Exemplarisch die Litanei in folgendem Stil: »Eine Verwüstungsorgie ohnegleichen hat die Menschheit ergriffen, die ›Zivilisation‹ trägt die Züge entfesselter Mordsucht, und die Fülle verdorrt vor ihrem giftigen Anhauch. So also sehen die Früchte des ›Fortschritts‹ aus!« (Ludwig Klages: »Mensch und Erde [1913]«, in: ders., Philosophische Schriften, Bonn 1974, 614-630, hier: 619) – Oder in einem der vielen konkreten Beispiele gesprochen: »Man bewaise uns die Notwendigkeit, dass die Menschheit mit Milliarden schlechter Zeitungen, Schmähchriften, Schauerromanen überschwemmt werde; und wenn man es nicht kann, so ist die Rodung der Urwälder nackter Frevel« (ebd., 617) – sprach's und mutete seinen Mitmenschen ein Hauptwerk von mehr als 1500 Seiten zu.

87 Ebd., 626-628.

88 Ebd., 628; vgl. L. Klages: *Geist und Seele* [1917/19], 93.

gen«, ⁸⁹ also ein Moment, dass Klages ausschließlich auf der Seite des Erlebens verorte. Klages sei »einfach blind dafür«. ⁹⁰ Und auch auf der anderen Seite der Unterscheidung, also im Hinblick auf die Charakterisierung des Konzepts von Erleben bei Klages, ist Albert nicht gerade zimperlich. Bei dem, was Klages als Schau bezeichnet, höre letztlich »das philosophische Verständnis auf (nur der Klages-Anhänger kann mit dergleichen etwas anfangen)«. ⁹¹

Und auch noch die Selbstinterpretation von Klages spricht gelegentlich eine deutliche Sprache. Er sieht sich nämlich in der Lage, einen »ersten *unmittelbaren* Beleg« ⁹² für den Hiatus von Leben und Bewusstsein zu geben. Er nennt den Fall des völlig vertieften Lesers, der sich erst einige Zeit später auf das Schlagen der Uhr besinnt. Hier müsse man von einem *Hören* sprechen – denn ein Tauber hätte Gleiches nicht erlebt –, »und haben also von *diesem* Hören anzunehmen, dass es jedenfalls *ohne* Bewusstsein geschah«. ⁹³ Dass hier ein Unterschied zum Hören mit Bewusstsein vorliegt, kann man zweifellos annehmen. Aber es handelt sich mitnichten um einen Beleg, geschweige um einen unmittelbaren, dass man diesen Unterschied als einen Unterschied zwischen Erleben und Bewusstsein fassen muss. Klages hatte vorher auf mehreren Seiten *dagegen argumentieren müssen*, dass solcherart Unterschiede nicht als Unterschied *innerhalb* des Bewusstseins zu interpretieren seien (z.B. als Unterscheidung bewusst/unbewusst, oder Bewusstsein/Bewusstheit). Und d.h. doch, dass man jenen »Beleg« ganz anders interpretieren kann als Klages es tut, und dass der Beleg also nicht für sich selber spricht, sondern weitere Gründe nötig sind, ihn so wie Klages, oder aber anders (etwa so, wie die von ihm kritisierten Psychologen) zu verstehen. Klages selber spricht das kurz darauf aus, wenn er zugesteht, dass alle bis dato gegebenen Beispiele für Erleben »an dem Übelstande« leiden, so interpretiert werden zu können, »des Bewusstseins bloß ausnahmsweise zu ermangeln«. ⁹⁴

Ein Punkt ist all dem gegenüber jedoch bedenkenswert. Klages selbst hält es für einen sophistischen Trick, ihm vorzuhalten, er würde auf Begriffe verzichten. Das Wort »begreifen« bezeichnet ein Verfahren der Erkenntnis, das Klages exklusiv für den Geist reserviert. Wenn er *dann* sagt, Lebendiges sei unbegreifbar, dann vertritt er zunächst nur und ausschließlich seine These, dass »erleben« und

89 Karl Albert: Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács, Freiburg, München 1995, 135.

90 Ebd., 136.

91 Ebd., 139.

92 L. Klages: *Geist und Seele* [1917/19], 102; Hervorhbg. durch Klages.

93 Ebd.

94 Ebd., 118.

»begreifen« grundverschieden sind. »Unbegreifbar« heißt zunächst und ausschließlich nur, dass Lebendiges nicht zu begreifen ist, weil und insofern es nicht durch den Geist erkannt werden kann. Es ist eine formale Negation, die nur sophistisch positiv ausgebeutet werden kann – so, als bedeute unbegreifbar schon irrationaler Verzicht auf Begriffe. Man dürfe sich eben nicht »durch den Namen ›Begriff‹ in das Sophisma verstricken lassen, Unbegreiflichkeit schreibe Verzicht auf Begriffe vor.«⁹⁵ Nun ist das seinerseits mindestens sophisticated von Klages. Wenn Klages das deutsche Wort »unbegreifbar« benutzt, dann weiß auch er, was das bedeutet, und was er damit suggeriert. Und wenn er in vergleichbaren Kontexten von einem »dem Fassungsvermögen unerreichbaren Erlebnisgehalt« (s.o.) spricht, dann kann er sich hinterher nur schwer herausreden, dass er es so aber nicht gemeint habe.

Buytendijk u. Plessner sind denn auch weniger skrupulös und lesen (Bergson und) Klages eindeutig als typischen Vertreter der Lebensphilosophie, getragen durch eine spezifische Interpretation und Weiterentwicklung des evolutionistischen Naturalismus (s.o., Kap. 3.2.1; s.u., Kap. 3.7, 5.1.3). Das darwinistische Paradigma hatte den Menschen zu einer besonderen Species der Tiere gemacht und damit die antike und christliche Konzeption eines prinzipiellen Wesensunterschiedes außer Kraft gesetzt. Und auch dort, wo die zunächst popularisierte Version des Darwinismus (als Konzeption eines linearen evolutiven Fortschritts hin zum Menschen) unhaltbar wird, wird der Darwinismus u.a. in der Lebensphilosophie »überholt«⁹⁶ – gerade nicht im Sinne, eine prinzipielle Unterscheidung von Tier und Mensch zu revitalisieren, sondern um auch noch die letzten Reste der Idee einer Sonderstellung des Menschen »abzustoßen«.⁹⁷ »Gefiel sich das ausgehende neunzehnte Jahrhundert in einer Nivellierung der Stellung des Menschen zugunsten seiner tierischen Natur, so hielt es dafür wie zum Ausgleich am Gedanken des Fortschritts vom Unbewussten zum Bewusstsein, von Reflex und Instinkt zur Intelligenz unbedingt fest. Die Intelligenz aber war ein Axiom, an ihr wagte die Zeit nicht zu zweifeln. Diese Intelligenzfrömmigkeit durchschaut die neue Generation als Fessel und Vorurteil einer zivilisationsfreudigen, entwicklungsgläubigen Epoche. Sie wirft die Fessel ab und verhilft damit, ungläubig, antichristlich wie sie ist, einem entfesselten, intelligenzfeindlichen Naturalismus des blinden Lebens ans Licht. Der Darwinismus lebte noch im Geist der Aufklärung [...]. Mit dem Zweifel an der Zivilisation, dem zunehmenden Miss-

95 L. Klages: *Geist und Leben* [1934], 590.

96 F. J. J. Buytendijk/H. Plessner: *Tier und Mensch* [1938], 155.

97 Ebd.

behalten an der Kultur wird der Fortschrittsglaube an sich unsicher.«⁹⁸ Und für einen solchen »Antagonismus von Intellekt und Leben« steht insbesondere Klages – »zivilisationsfeindlich und antiwestlerisch im höchsten Grad«.⁹⁹ Leben und Seele sind dort eins, und erst durch den Einbruch des Geistes als Macht der Objektivierung gehe seine Ursprünglichkeit verloren, gefasst als »mütterliche Einheit in sich und mit den Mächten der Erde und des Blutes«.¹⁰⁰ Die Konsequenz ist klar: Es ist die Aufforderung, den Geist zu opfern, »um das wieder zu werden, was er im Wesen ist: Leben, Blut, Erde, Tier«.¹⁰¹ Hinzuzufügen bleibt nur, dass diese Konsequenz nicht bloß unschönes Akzidens ist, sondern wesentlich zur Konzeption von Klages gehört.¹⁰²

Immerhin jedoch blitzt bei Klages ein Wegweiser in eine Richtung auf, dass auch »intuitive Schau« nicht zwingend begriffslos sein muss, sondern dass die Grundverschiedenheit von *begreifen* und *erleben* eine andere Weise der Begrifflichkeit sein könnte. »Etwas begreifen bedeutet keineswegs, von etwas einen Begriff haben; sondern es bedeutet: ich habe es geistig in Besitz genommen.«¹⁰³ Die Alternativen zum Begreifen als »etwas in Besitz nehmen« wären dann etwa »etwas in Gebrauch nehmen« oder »etwas ausleihen« oder »etwas verschenken«. Und so etwas wäre wahrlich kein irrationales Tun – mindestens nicht von vornherein.

3.4.3 Exkurs: Hermann Schmitz

Es wäre vermessen, ja stümperhaft, der Philosophie von Hermann Schmitz hier in einer Nebenbemerkung gerecht werden zu wollen. Aber es wäre unlauter, sie aus diesem Grunde wortlos zu übergehen. Kozljanič macht völlig zu Recht darauf aufmerksam, dass »Schmitz sie alle gelesen und verarbeitet [hat]«.¹⁰⁴ Insbe-

98 Ebd., 155f.

99 Ebd., 157.

100 Ebd.

101 Ebd., 158.

102 Bloch spricht von »romantisch-reaktionären Ausbiegungen, die Bergsons Vitalismus gefunden hat«, u.a. bei »kompletten Tarzan-Philosophen wie Ludwig Klages«. (Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung* [1959], Frankfurt/M. 1979, 65)

103 L. Klages: *Geist und Leben* [1934], 590. – Nicht-feststellbares Wissen wäre also nicht primär unbegrifflich, sondern nicht arretierbar. Die Philosophie von Georg Misch stellt *diesen* Gegensatz in den Mittelpunkt und ringt um eine Begrifflichkeit, die nicht-arretierbarem, gleichsam flüchtigem Wissen gerecht werden kann (s.u., Kap. 4.2).

104 R. J. Kozljanič: *Lebensphilosophie*, 213.

sondere geht Schmitz aktiv mit der Herausforderung ›Klages‹ um: »[Er] kennt, würdigt und ergänzt, wie sonst kaum einer unter den zeitgenössischen Denkern, die klagessche Lebensphilosophie und Ausdruckstheorie.«¹⁰⁵

Und dennoch: Hinsichtlich der hier verhandelten Grundstruktur – Unergründlichkeit in der Polarität von Vermitteltheit und Unmittelbarkeit – geht Schmitz, so die zugegeben etwas plakative These, nicht *wesentlich* über Klages hinaus. In der Philosophie von Schmitz gibt es, so die thesenhafte Diagnose, eine Art *sachliche*, und eben nicht: perspektivische, Zweiteilung des menschlichen Körpers: Körperliches und Leibliches *am Körper*. Es gibt gleichsam zwei verschiedene Körperzonen am Menschen, einhergehend mit zwei grundsätzlich verschiedenen Erkenntnisweisen: Den Körper begreifen wir, den Leib spüren wir. Damit bleibt es bei einer entsprechenden Zweiteilung von Unmittelbarkeit und Vermitteltheit.

Die heutige Herausforderung (in Bezug auf das Thema) ist daher in der Tat die Philosophie von Schmitz. Wer das philosophische Problem der Unmittelbarkeit resp. vermittelten Unmittelbarkeit als Grund reiner Vermitteltheit nicht versteht oder verstehen will, dem wird diese Philosophie nichts zu sagen haben, und der wird sie als »Philosophie der Schwellkörper« (Schwemmer) abtun. Wer – quasi-romantisch – immer noch davon ausgeht, dass sich das Thema der Unmittelbarkeit nicht erledigt hat, hat zwei Optionen: Unmittelbarkeit oder vermittelte Unmittelbarkeit. Wer angesichts dieser Alternative auf Unmittelbarkeit setzt, der findet bei Schmitz die wohl am meisten entwickelte Version.¹⁰⁶

3.5 IMMER NOCH KULTURKRITIK: EIN BEISPIEL

Den Grundsatz, dass Politik nicht »angewandte Ethik« sei, postuliert Plessner bereits 1916;¹⁰⁷ 1920 wendet er sich öffentlich gegen die »Überwindung der Po-

105 Ebd.

106 Vgl. aktuell Christoph Demmerling: »Den Leib zur Sprache bringen: Überlegungen zur Leib-Körper-Unterscheidung«, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 36 (2011) 1, 7-25. – Demmerling beharrt, u.a. mit Bezug auf Schmitz, darauf, dass ein entweder – oder von Vermitteltheit und Unmittelbarkeit in der Sache zu grobklotzig ist. Allerdings sehe ich auch bei ihm keine Verhältnisbestimmung, die über ein abwechselndes Vorkommen von Vermitteltheit und Unmittelbarkeit hinaus deren logisches Zugleich konzipiert; s.u., Kap. 3.7.3.

107 Helmuth Plessner: »Vom abendländischen Kulturbegriff [1916]«, in: ders., Politik – Anthropologie – Philosophie. Aufsätze und Vorträge, München 2001, 25-32, hier: 26;

litik und ihre Ersetzung durch eine rein moralisch orientierte Ethik«, ¹⁰⁸ und 1931 macht er diesen Grundsatz zum Ausgangspunkt und zur Grundlage eines ganzen Buches, nämlich von *Macht und menschliche Natur*. ¹⁰⁹ 1921 votierte er für eine *politische* Kultur, in der Politik nicht als »Niedereres, Allzumenschliches«, als bloße Technik angesehen wird, der dann die eigentliche Kultur als etwas »Über-Alltäglichem« gegenübersteht. ¹¹⁰ Er diagnostiziert das »Bestrickende« an der »Gegenüberstellung des Zeitlosen gegen das Zeitliche, der reinen Norm gegen die unreine, unbefriedigende Welt des Daseins«, die »unserer Philosophie und unserer ganzen Bildung tief im Blut« stecke. ¹¹¹ 1931 richtet er sich gegen philosophische Konzeptionen, gemeint ist vor allem Heidegger, die »den durch das Luthertum tragisch erzeugten Riss zwischen einer privaten Sphäre des Heils der Seele und einer öffentlichen Sphäre der Gewalt säkularisiert« haben, und er nimmt den Erfolg, den eine Philosophie »eines Verfallens an das Man einer depravierten Öffentlichkeit« gerade bei »den philosophisch Gebildeten« hatte, als Indiz einer Gefahr, die von solchem »politischen Indifferentismus des Geistes« ausgeht. ¹¹²

Im Jahre 2000 machen Karl Albert und Elenor Jain einen Vorschlag »zur ontologischen Erneuerung der Lebensphilosophie«. Und, man fasst es nicht, sie singen das Hohelied der höheren Werte, der sich die Philosophie widmet in Abkehr vom Alltäglichen. Oder besser gesagt: Diese Abkehr vom Alltäglichen vollzieht (nur) eine richtig verstandene Philosophie, was zugleich ein kritischer Impetus gegen ihre allgegenwärtige Profanierung ist. »Während es der ersten Auffassung [von Philosophie] um die äußeren Bedingungen menschlichen Lebens geht, handelt die zweite philosophische Betrachtung von den inneren Erfahrungsmöglichkeiten. Diese philosophische Auffassung aber ist Grundlage der folgenden Überlegungen, insofern es um Grundprobleme geht, welche die

vgl. Kersten Schüssler: Helmuth Plessner. Eine intellektuelle Biographie, Berlin 2000, 16ff., 29ff.

108 Helmuth Plessner: »Staatskunst und Menschlichkeit [1920]«, in: ders., Politik – Anthropologie – Philosophie. Aufsätze und Vorträge, München 2001, 47-50, hier: 47.

109 Vgl. H. Plessner: *Macht* [1931], 140.

110 Helmuth Plessner: »Politische Kultur. Vom Wert und Sinn der Staatskunst als Kulturaufgabe [1921]«, in: ders., Politik – Anthropologie – Philosophie. Aufsätze und Vorträge, München 2001, 51-56, hier: 51.

111 Ebd., 52.

112 H. Plessner: *Macht* [1931], 234.

menschliche Existenz fundamental bestimmen.«¹¹³ Und das ist in der Tat eine Androhung; Nietzsche muss zwar für das Motto herhalten, aber dann werden fröhlich Hinterwelten als bewohnbare Heimstätten propagiert: »Das philosophische Denken scheint gegenüber dem Denken des Alltags mehr in eine dort unbekannte Tiefe zu dringen. Ihr gegenüber bleibt das Alltagsdenken an der Oberfläche. Es ist im Unterschied zum philosophischen Denken auf die vordergründige Vielheit der Dinge gerichtet, während die Philosophie hinter dem Vielen die Einheit erfasst, hinter dem Seienden das Sein. Schon die anfängliche Philosophie der Griechen ist gekennzeichnet durch eine solche Gegenüberstellung.«¹¹⁴

3.6 ZWISCHENBILANZ

Eine Art Grundfigur der verschiedenen lebensphilosophischen Positionen liegt darin, dass menschliche, begrifflich oder symbolisch vermittelte Weltaneignung eigentliche Wahrheit in deren Lebendigkeit nicht erreichen könne. Vermittelte Weltaneignung bleibe defizitär, weil und insofern sie sich an ein unterstelltes Maß tatsächlicher Wahrheit besserenfalls approximativ nähern könne, es aber immer tragisch verfehlen wird. Der Graben zwischen Starrheit und Lebendigkeit sei für den Menschen nicht zu überbrücken. Es definiert diese Grundfigur, dass es überhaupt einen Graben zu überbrücken gilt.

Die Figur selbst kann ganz unterschiedlich und mit ganz unterschiedlichen, ja entgegengesetzten Konsequenzen realisiert sein. Nietzsche etwa empfiehlt, die so gezeichnete Grundsituation beherzt anzunehmen und positiv zu bewerten. Es sei nur gut für die Selbstmächtigkeit, jenem unterstellten Maß tatsächlicher Wahrheit nicht mehr hinterher zu hecheln. Wohlgemerkt: Nietzsche bestreitet nicht, dass die Grundsituation des Nicht-erreichen-Könnens angemessen gefasst ist, sondern er empfiehlt, diese Situation positiv zu bewerten. Bergson dagegen sieht das Problem nur dort, wo Weltaneignung auf vermittelte Weise geschieht, und behauptet demgegenüber eine unmittelbare Weltaneignung, die jenes Problem der bloßen Annäherung nicht hat. Simmel sieht und formuliert bereits die Problematik dieser Annäherungsfigur, die er eine Zeit lang selbst vertreten hatte. In seiner Spätphilosophie insistiert er demgegenüber darauf, dass die je endliche Formung des unendlichen Lebens gerade nicht eine Verbiegung sei, sondern zum Wesen des Lebens gehöre. Allerdings bleibt Simmel dabei, (lediglich) ein

113 Karl Albert u. Elenor Jain: Philosophie als Form des Lebens. Zur ontologischen Erneuerung der Lebensphilosophie, Freiburg, München 2000, 12.

114 Ebd., 28.

Spannungsverhältnis von Leben und Formung des Lebens zu thematisieren; der vermeintliche Widerspruch sei lediglich einer des Ausdrucks. In diesem Sinne bleibt auch bei Simmel das Leben letztlich rein von und vor aller Formung. Klages ist vielleicht die Grenzfigur dieser Lebensphilosophie im melancholischen Ton. Man kann versuchen, ihn nüchtern zu lesen und sich von den kulturkritischen Litaneien nicht provozieren zu lassen. Dann liest man einen Autor, der energisch einen bestehenden Unterschied von Wissensweisen herausstellt; Thema ist dann das prinzipielle Anderssein intuitiven Wissens und dessen Nicht-Reduzierbarkeit auf feststellbares Wissen. Aber das ist eben nur der halbe Klages. Die andere Hälfte – und einen Text kann man nicht zerschneiden, also hat man immer beide Hälften – beutet das Anderssein des Lebens zugunsten dessen Höherwertigkeit aus: Geist tötet und Erleben ist eigentlich lebendig. Dadurch zementiert Klages einen Unterschied zu einem Graben, und empfiehlt zudem, alle Zugbrücken, die von der eigenen Burg des Lebens ins Feindesland der Kultur führen, einzuziehen.

Vielleicht kann man daher doch von einer (geheimen) Stiftungsfigur der Lebensphilosophie sprechen. Was Husserl offenkundig für die Phänomenologie ist, ist Pascal vielleicht insgeheim für die Lebensphilosophie. Zum Beispiel: »Denn, was ist zum Schluss der Mensch in der Natur? Ein Nichts vor dem Unendlichen, ein All gegenüber dem Nichts, eine Mitte zwischen Nichts und All. Unendlich entfernt von dem Begreifen der äußersten Grenzen, sind ihm das Ende aller Dinge und ihre Gründe undurchdringlich verborgen, unlösbares Geheimnis; [...]. Der Schöpfer dieser Wunder begreift sie; niemand anderes vermag es. [...] Das ist unsere wirkliche Lage. Sie ist es, die uns unfähig macht, etwas gewiss zu wissen und restlos ohne Wissen zu sein. [...] Also suche man keine Sicherheit und Beständigkeit.«¹¹⁵ Auch der Unterschied von Wissenschaft und Metaphysik bei Bergson hat in der Unterscheidung von Vernunft und Herz bei Pascal eine Entsprechung.¹¹⁶ Und die politische Konsequenz, die letztlich die Polemik von Lukács speist, ist ebenfalls von Pascal ausgesprochen worden: »Hat man das recht begriffen, so wird man sich, glaube ich, ruhig verhalten und jeder in der Lage, wohin ihn die Natur gestellt hat.«¹¹⁷ Hegel sah darin »eine sehr falsche christliche Demut und Bescheidenheit, durch seine Jämmerlichkeit vortrefflich

115 Blaise Pascal: Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées), übertr. u. hg. v. Ewald Wasmuth [1937], Darmstadt ⁵1954, Frg. 72, 43–47.

116 Vgl. ebd., Frg.e 277–284, 141–143.

117 Ebd., Frg. 72, 47.

(zu) sein, – das Erkennen seiner Nichtigkeit ein innerer Hochmut und Selbstgefälligkeit.«¹¹⁸

Wie dem auch sei. Jedenfalls wird selbst bei vielen Kritikern der Lebensphilosophie jene Grundfigur als selbstverständlich akzeptiert, wie exemplarisch bei Rickert gezeigt werden kann.

3.7 DER VERZICHT AUF EINSICHT: RICKERT

Absolute Formlosigkeit macht die Wissenschaft nicht lebendig, sondern tötet sie. [...] Erstreben wir eine Wissenschaft vom Leben, so brauchen wir feste unlebendige Lebensformen, da anderenfalls von einem lebendigen, sich verändernden Leben überhaupt nicht die Rede sein könnte. [...] Wie immer wir also auch den intuitionistischen Lebensbegriff verstehen: das Ergebnis ist das gleiche. Eine Philosophie, die mit ihm allein auszukommen sucht, entbehrt der festen ordnenden Form gegenüber der verwirrenden Fülle der Inhalte, die allein Wissenschaft ermöglicht.¹¹⁹

Die von Rickert formulierte Kritik an der Lebensphilosophie ist prominent und einschlägig. Offenbar stellte es für Rickert eine Herausforderung dar, dass der Begriff des Lebens seinerzeit zu einer Art Grundbegriff und zu einem »erlösenden Wort« (Plessner) erwachsen war. Die Grundhaltung seiner Kritik ist durch zwei Bestimmungen charakterisiert. Zum einen ist Rickert entschieden der Meinung, dass die Lebensphilosophie ein tatsächliches philosophisches Problem verhandelt. Zum anderen aber gilt ihm die Lebensphilosophie als eine »Modeströmung«.¹²⁰ Aus beidem zusammen ergibt sich, dass die Lebensphilosophie ein

118 Hegel: *Werke*, Bd. 20, 362.

119 Max Frischeisen-Köhler: »Philosophie und Leben. Bemerkungen zu Heinrich Rickerts Buch: Die Philosophie des Lebens«, in: *Kantstudien* 26 (1921), 112-138, hier: 115f.

120 Heinrich Rickert: *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen 1920, III; vgl. ebd., 171ff.; Heinrich Rickert: »Lebenswerte und Kulturwerte [1912]«, in: ders., *Philosophische Aufsätze*, Tübingen 1999, 37-72, hier: 38.

sachliches Problem stellt, das aber in und mit ihr nicht lösbar sei. Entsprechend »[besteht] der Hauptzweck der Schrift also darin, zu zeigen, dass man beim Philosophieren über das Leben mit dem Leben allein nicht auskommt.«¹²¹

3.7.1 Rickerts Gestus der Kritik

Rickerts Interesse an der Lebensphilosophie ist damit ein didaktisches. Er sieht in ihr eine »notwendige Aufgabe«,¹²² weil sie auf ein Problem aufmerksam macht, das sich jedem Philosophieren stellt und also auch explizit verhandelt werden sollte. Zugleich kann man an ihr lernen, wie man das Problem *nicht* lösen kann,¹²³ und damit wird der Boden der Einsicht bereitet, dass die Rickertsche Philosophie das Problem angemessener löst.

Mit dem Begriff *Modeströmung* soll »allein noch kein Werturteil« gefällt sein.¹²⁴ Aber Rickert weiß natürlich selbst am besten,¹²⁵ dass das vielleicht nicht sein soll, de facto aber ein Werturteil ist und von den Lebensphilosophen auch so empfunden werden muss. Außerhalb von Vorworten hält er denn auch nicht so mit seiner Meinung hinter dem Berg: »Die Mode [bleibt], mag sie auch noch so ›modern‹ und noch so sehr die neueste Mode sein, auch in der Wissenschaft stets das ewig Gestrige.«¹²⁶ Dafür gibt es im Kern zwei Gründe.

Zum einen liegt in einer Mode als deren wichtigstes Charakteristikum eine wissenschaftlich unzulässige Vagheit – »man kann geradezu sagen: nur selten wird etwas Mode werden, wenn es sich nicht auf mannigfaltige Weise missverstehen lässt«. ¹²⁷ Zum anderen führt Rickert ein geradezu ›lebensphilosophisches‹ Argument an: Es sei schlechterdings nicht möglich, eine ganze Epoche durch *einen* Begriff zu charakterisieren. Bestenfalls ist damit das Durchschnittliche einer Epoche herausgestellt – selbst das ist fraglich –; den je individuellen Ausprägungen aber könne ein solcher Begriff eo ipso nicht gerecht werden. Ein solcher Versuch ist notwendigerweise eine »Vergewaltigung« des Individuellen, Beson-

121 H. Rickert: *Philosophie des Lebens* [1920], III.

122 Ebd.

123 Ebd., 2f.

124 Ebd.

125 Ebd., 4.

126 H. Rickert: *Lebenswerte* [1912], 38; vgl. H. Rickert: *Philosophie des Lebens* [1920], 2.

127 H. Rickert: *Lebenswerte* [1912], 38; vgl. H. Rickert: *Philosophie des Lebens* [1920], 5. – Rickert hat den Inhalt des Aufsatzes von 1912 »zum großen Teil wörtlich in dies Buch aufgenommen« (ebd., 4, FN 2; ich verzichte daher im Folgenden darauf, auf Parallelstellen hinzuweisen).

deren, Einmaligen.¹²⁸ »Jede Stufe der Kulturentwicklung ist in ihrer Totalität viel zu reich, als dass auch nur das Durchschnittliche in ihr unter *einen* allgemeinen Begriff zu bringen wäre«¹²⁹ – geschweige das Einmalige. Ein Allgemeinbegriff für eine Epoche kann, so Rickert, nichts weiter sein als eine Etikette (die bestimmte Nützlichkeiten haben mag), die aber *nichts* aussagt über den Charakter der Epoche.¹³⁰

Ich stelle das deshalb so ausführlich dar, weil es etwas aussagt über die *Art* der Rickertschen Kritik (unbenommen dessen, *was* er kritisiert). Seine Ausführungen über Modebegriffe mögen plausibel, ja suggestiv sein, aber alternativlos sind sie nicht – und insofern prägen sie die Art der Kritik. Weil und insofern ein Modebegriff nur Etikette ist und *nichts* Charakteristisches einfängt, sind die Individuen, die diesen Begriff in wissenschaftlicher Absicht nutzen, gleichsam geblendet, und es bedarf der Anstrengung eines wahrhaften Wissenschaftlers, namentlich Rickert selbst, um das Problem endlich wieder wissenschaftlich zu behandeln.

So formuliert, klingt es wie ein moralischer Vorwurf an Rickert. Und das ist es *auch*. Immerhin nimmt er für sich eine Definitionshoheit für Wissenschaftlichkeit in Anspruch, was nicht lustig, sondern moralisch mindestens fragwürdig ist. Aber das ist nicht der Punkt, den ich meine, wenn ich behaupte, dass es die Art seiner Kritik prägt. Ich meine nicht den moralischen, sondern den sachlichen Aspekt daran: Dass es eine Kritik von außen *an* der Lebensphilosophie ist. Rickerts Art der Kritik ist derart, dass bereits feststeht, was Wissenschaft sei, um von diesem Ort aus zu messen, ob das Kritisierte in diesem Sinne wissenschaftlich ist oder nicht. Ein solches Verfahren mag in manchen Fällen berechtigt, angemessen, alternativlos sein. Was aber wäre, wenn die Lebensphilosophie unter anderem ein Beitrag zu der *Frage* ist, was Wissenschaft denn sei? Ein solcher Beitrag könnte durch die Art der Rickertschen Kritik gar nicht in den Blick

128 Ebd., 1.

129 Ebd.

130 Relativierend dazu vgl. aber ebd., 179: Der Gebrauch des Wortes *Leben* bei Nietzsche mache eine Ausnahme. Der hätte es, man weiß nicht recht wie, geschafft, zum Bewusstsein zu bringen, »worauf es ankommt: die ungeheure atheoretische Wichtigkeit dessen, was sich in keinen Begriff bringen lässt. Man *fühlt* sie bei Nietzsche unmittelbar, auch ohne dass man sie logisch versteht. Das ist zwar nicht selbst schon Wissenschaft, aber wissenschaftlich bedeutsam, weil es auf die Grenzen des wissenschaftlichen Denkens hinweist.«

kommen, weil dort ja bereits ein Wissen um Wissenschaftlichkeit vorausgesetzt ist.¹³¹

Deshalb ist eine Kritik *an* der Lebensphilosophie *sachlich* etwas anderes als eine Kritik *der* Lebensphilosophie. Selbst dann, wenn sich herausstellen sollte, »dass man beim Philosophieren über das Leben mit dem Leben allein nicht auskommt« (Rickert, s.o.), so macht es einen sachlichen Unterschied, ob man schon selbst eine Lösung parat hält und dann die Lebensphilosophen dafür kritisiert, nicht die gleiche Lösung wie man selber zu haben, oder ob es gelingt, Lebensphilosophie selbst über sich selber hinauszutreiben – also eine Kritik der Lebensphilosophie in und mit der Lebensphilosophie.

Baumgartner hat unter Verweis auf Rickert diese Kritikart aufgegriffen und sehr viel feiner geschliffen. »Das Problematische der Lebensphilosophie liegt sachlich in einem Selbstwiderspruch: Sie zeigt sich der kritischen Analyse als ein den Begriff destruirendes Begriffsdenken, als eine Philosophie, die von eben dem lebt, was sie negiert.« Und insofern sei ihr »Grundwort Leben als Kampfparole und Ausdruck eines Protestes zwar sinnvoll, als philosophischer Grundbegriff aber in sich bestimmungslos und undenkbar, mithin unbrauchbar« und »höchstens Stimulans, das mit der Intuition des Lebens aufgeworfene philosophische Problem energisch aufzugreifen und der Anstrengung des Begriffs zu unterwerfen.«¹³²

Der Vorwurf des Selbstwiderspruchs scheint für jedes Konzept von Lebensphilosophie desaströs zu sein. Aber unbenommen dessen, dass Baumgartners Diagnose eines Selbstwiderspruchs sachlich zutreffend ist, kann man im Gegenzug den Ausgleich herstellen. Röttgers hat das getan. Lebensphilosophie insistiert darauf, dass die Ordnung des Lebens und die Ordnung der Begriffe andere gegeneinander sind *und* dass es keine Über-Ordnung gibt, *in* der ein Übergang dieser beiden Ordnungen geordnet vor sich geht. In diesem Sinne ist und bleibt jeder Übergang zwischen jenen beiden Ordnungen des Lebens und der Begriffe irrational. *Das* ist das lebensphilosophische Problem. Wenn man nun, wie Baumgartner empfiehlt, dieses Problem durch eine »Anstrengung des Begriffs« meistern will, dann sucht man nach einer rationalen Theorie irrationaler Übergänge. »Damit bewegt sie sich am Rande des Selbstwiderspruchs. [...] Man muss dann

131 Vgl. exemplarisch ebd., 53, wo er argumentativ einsetzt, dass (ihm) bereits fest steht, was Philosophie ist, und ebd., 68 am Fall von Logik.

132 Hans M. Baumgartner: »Lebensphilosophie«, in: Herbert Vorgrimler u. Robert van der Gucht (Hg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt. Bd. I, Freiburg u.a. 1969, 290-296, hier: 294.

z.B. erläutern können, warum die [Philosophie] zwar die rationale Beschreibung der Irrationalität [des Übergangs zur Ordnung des Lebens] leisten kann, aber ihre eigene Rationalität nicht ausreicht«, diese Irrationalität selbst durch eine philosophisch garantierte Rationalität zu ersetzen.¹³³ Es steht nunmehr 1:1 in Sachen Selbstwiderspruch.

Ansätze anderer Arten von Kritik liegen vor. So ist die Art der Kritik von Lersch durch die Annahme geprägt, dass die Lebensphilosophie nicht in ihrer »modischen Aktualität« aufgeht, sondern ein »überzeitliches Problem der philosophischen Besinnung« darstellt.¹³⁴ Und Plessners Kritik ist dadurch geprägt, dass ein »erlösendes Wort« *auch* etwas aussagt über den Charakter der Epochen, also nicht pure Etikette ist. Nicht etwa, dass Plessner des Gebrauch des Wortes umstandslos feiert. Schon die Charakterisierung als »erlösendes« Wort macht kritische Distanz deutlich. Aber der Gebrauch des Wortes *Leben* ist für Plessner nicht auf die individuellen Verblendungen der dieses Wort gebrauchenden Individuen reduzierbar. Dass der Begriff *Leben* so vielfach als Begriff geprägt wird, ist zweifellos individuellen Akten geschuldet – die Zeit schreibt ihre Begriffe nicht selbst –, aber dass ein solcher Begriff zum *Grundbegriff* und zum *erlösenden* Wort wird, liegt nicht mehr in der Gewalt der Individuen: »Erlösend wirkt ein Wort nur, wenn die Zeit sich zugleich in ihm ihre Rechtfertigung und ihr Gericht spricht.«¹³⁵ Und im Falle des Begriffs des Lebens heißt das: »Der große Augenblick für die Ideologie des Lebens kam mit dem Rückschlag gegen den Fortschrittsoptimismus, mit der Zivilisationsmüdigkeit, mit der Verzweiflung am schöpferischen Sinn des Sozialismus.«¹³⁶

3.7.2 Rickerts Kritik an der Lebensphilosophie

Theoretische Bemühungen um das Leben finden sich zahlreiche. Die Biologie beispielsweise beschäftigt sich mit lebendigen Organismen und alle Humanwissenschaften sind in gewisser Hinsicht auf das menschliche (gesellschaftliche, soziale, geschichtliche, kulturelle, individuelle, ...) Leben bezogen. Rickert gibt zunächst eine kurze Charakterisierung dessen, was all diesen Bemühungen gegenüber eine *Philosophie des Lebens* auszeichnet: »Unter ihr ist nicht etwa eine Philosophie über das Leben als einen *Teil* der Welt zu verstehen, neben dem es noch andere Weltteile gibt, denn das wäre für sich noch keine ganze Philosophie

133 K. Röttgers: *Metabasis*, 18f.

134 P. Lersch: *Lebensphilosophie* [1932], 1f.

135 H. Plessner: *Stufen* [1928], 3.

136 Ebd.

des Lebens, und ferner kommt auch nicht die Art von ›Lebensanschauung‹ in Betracht, die nur den Sinn des menschlichen Lebens kennen lernen will, denn darin läge noch nichts gerade unserer Zeit Eigentümliches. Solche Lebensanschauungen hat man immer in der Philosophie gesucht. Das Charakteristische der modernen Lebensphilosophie besteht vielmehr darin, dass man mit dem Begriff des Lebens selbst und mit ihm *allein* die gesamte Welt- und Lebensanschauung aufbauen will. [...] Man erklärt das Leben für das eigentliche ›Wesen‹ des Weltalls und macht es zugleich zum Organon seiner Erfassung. Das Leben selber soll aus dem Leben heraus ohne Hilfe anderer Begriffe philosophieren, und eine solche Philosophie muss sich dann unmittelbar erleben lassen.« Dies sei ein »auf die Spitze getriebener Standpunkt der *Lebensimmanenz*«. ¹³⁷ Genau dagegen richtet sich dann Rickerts Einwand, dass man beim Philosophieren über das Leben nicht beim Begriff des Lebens allein stehen bleiben könne, sondern darüber hinaus müsse.

Der Lebensbegriff selber sei sehr vieldeutig, auch und gerade der in den Lebensphilosophien gebrauchte. Das Charakteristische der Lebensphilosophie liegt also nicht in einem ganz spezifischen Inhalt des von ihr favorisierten Lebensbegriffs, sondern in der Rolle des jeweiligen Lebensbegriffs als allumfassende Erklärungs- und Begründungsinstanz. Diese Rolle zu spielen, das macht die metaphysische Dimension des Lebensbegriffs (der Lebensphilosophien) aus bzw. das macht ihn zu einem im engeren Sinne philosophischen Begriff. Davon zu unterscheiden ist derjenige Lebensbegriff, der (ebenfalls in und von der jeweiligen Lebensphilosophie) diejenige Instanz bzw. denjenigen »Teil der Welt« bezeichnet, der ausgezeichnet ist gegenüber den anderen Instanzen, diese Rolle spielen zu sollen. Am Lebensbegriff einer Lebensphilosophie sind somit zwei Dimensionen zu unterscheiden: die metaphysische, *dass* irgendein X namens Leben die Rolle eines Prinzips, einer allumfassenden Erklärungs- und Begründungsinstanz spielt; und die materiale Dimension, *welches* X – welcher »Teil der Welt« – diese Rolle spielt. Oder noch anders: Die materiale Dimension des Lebensbegriffs einer Lebensphilosophie gibt Auskunft auf die Frage, welcher Teil der Welt paradigmatisch für ›Leben‹ steht, und die metaphysische Dimension liegt in der praktizierten Inanspruchnahme dieses Paradigmas als Grund der Welt insgesamt.

Rickert macht nun auch noch eine relative Einigkeit der Lebensphilosophien hinsichtlich dieser materialen Dimension aus. ¹³⁸ Der Begriff des Lebens sei verbreitet orientiert an der ›lebendigen‹ Natur, im Unterschied zum mechanistischen Zeitalter, das orientiert war an der toten oder physikalischen Natur: »Sogar die

137 H. Rickert: *Philosophie des Lebens* [1920], 5.

138 Ebd., 75.

verkappten Materialisten spielen das Organische gegen das Mechanische aus und reihen sich so der Zeitströmung ein.«¹³⁹ Lebensphilosophisch wird diese Inanspruchnahme dann durch die Extrapolation der Biologie zu einer Philosophie des Lebens, wodurch auch umgekehrt das biologische Denken eine spezifische »Färbung« bekommt.¹⁴⁰ Kurzum: »Leben« gilt als die eigentliche Wirklichkeit, und die Biologie gilt als der einzig legitime Ort der Diskussion und Lösung von Weltanschauungsfragen. Eben darin liegt ein doppelter Naturalismus, hier: »Biologismus«,¹⁴¹ nämlich in der Fokussierung aller Wirklichkeit auf die lebendige Natur als eigentlicher Wirklichkeit und in der Unterstellung, eine Einzelwissenschaft sei hinreichende Grundlage für Wertentscheidungen. In dieser Hinsicht kann, folgt man Rickert, als Grundsatz einer solchen Philosophie des Lebens gelten: »Alle Werte also, die gelten sollen, sind als Lebenswerte zu erweisen, d.h. als Werte, die am Leben haften, bloß darum, weil es Leben ist.«¹⁴²

Nun muss sich eine Lebensphilosophie freilich nicht auf die lebendige *Natur* als Paradigma des Lebens beziehen. Simmel beispielsweise richtet sich entschieden *dagegen*, dass man das Leben der Menschen vermöge der Bezugnahme auf das Organische erklären kann. Das wäre ein unzulässiger Reduktionismus, der der Eigenbedeutsamkeit der Sphäre des Menschen nicht gerecht würde.¹⁴³ Bei Simmel wird nicht das natürlich-Lebendige, sondern das gesellschaftliche Leben zum Paradigma von *Leben*, und folglich die Soziologie zur Leitwissenschaft. Eine Lebensphilosophie mit einer solchen materialen Dimension wäre dann sicher kein *Biologismus*. Dennoch bleibt das grundsätzliche Problem, in welcher Weise (dann eben) das gesellschaftliche Leben als *Grund* der Welt ausgezeichnet wird. Ein doppelter Soziologismus, ganz analog zu jenem doppelten Biologismus, ist dann zum Mindesten nicht fern.

Allerdings scheint das 1920, wohl u.a. durch Kenntnis der Arbeiten von Simmel,¹⁴⁴ nicht mehr der Hauptvorwurf von Rickert zu sein. 1920 ist einerseits explizit zugestanden, dass es eine der Aufgaben einer »wahrhaft umfassenden Philosophie« sei, neben den Seinsproblemen die Wertprobleme »in Angriff zu

139 Ebd., 9.

140 Ebd., 72ff.

141 Ebd., 74.

142 Ebd., 76.

143 Vgl. G. Fitzi: *Soziale Erfahrung*, 35f.

144 Vgl. Rickerts eigenen Verweis in H. Rickert: *Philosophie des Lebens* [1920], 4, FN 2, sowie die ausführliche Auseinandersetzung mit der Position von Simmel (ebd., 64ff.); dazu auch G. Fitzi: *Soziale Erfahrung*, 56ff., 257ff.

nehmen«. ¹⁴⁵ Zum anderen ist explizit zugestanden, dass »auch unter diesem Gesichtspunkt die Philosophie des Lebens als echte Philosophie [erscheint]«. ¹⁴⁶ Von einem generellen Naturalismus, sei es als Biologismus, sei es als Soziologismus, ist an dieser Stelle nicht mehr die Rede. Was die Lebensphilosophie einzig nicht leisten könne im Hinblick darauf, »echte« Philosophie zu sein, sei deren traditionell und essentiell systematischer Charakter: ¹⁴⁷ »Ein lebendiges Denken soll [angesichts des stets fließenden und strömenden Lebens] die Statik des Systems ablösen und uns damit endlich von jeder Systematik erlösen.« ¹⁴⁸ Dies ist dann auch der Kern des verbleibenden Vorwurfs an Simmel: Dessen Einsichten könnten positiv nicht widerspruchsfrei durchgeführt werden, weshalb seine Konzeption von Lebensphilosophie scheitern würde. ¹⁴⁹

In der eigentlichen Darstellung der Lebensphilosophie und in der Formulierung seiner Kritik an ihr ist dann jedoch wieder explizit vom *biologistischen* Charakter des materialen Lebensbegriffs die Rede. ¹⁵⁰ Dort ist also weder der Naturalismus-Vorwurf fallen gelassen worden noch die Simmelsche Variante der Soziologie als Leitwissenschaft bedacht.

Nimmt man das nicht als offenkundigen Widerspruch, dann belegt dieses Vorgehen, dass der Vorwurf des Naturalismus und der der Unfähigkeit zum philosophischen System für Rickert eng miteinander zusammenhängen. Vorwegnehmend kann man sagen, dass für Rickert der lebensphilosophische Naturalismus die Anti-Systematik und damit Unwissenschaftlichkeit der Lebensphilosophie *ist*.

Zunächst einmal ist Rickert entschieden der Meinung, dass *jeder* Versuch, einen *Teil* der Welt zur eigentlichen und wahren Wirklichkeit zu (v)erklären, ein

145 H. Rickert: *Philosophie des Lebens* [1920], 12f.

146 Ebd., 15.

147 Ebd., 14.

148 Ebd., 16. – Hier wäre dann wieder so ein Punkt erreicht: Offenbar weiß Rickert schon, was »echte« Philosophie ist, um daran die Bemühungen der Lebensphilosophie messen zu können. Dass sich Lebensphilosophen gerade mit der Frage mühen könnten, wie angesichts des stets strömenden Lebens systematische, wiewohl nicht in einem System formulierbare, Philosophie möglich ist, kann so nicht in den Blick geraten. Rickerts, wörtlich genommen vorsichtigeren, Formulierungen – Lebensphilosophie muss »fehlen, was bisher zu jeder echten Philosophie zu gehören schien« (ebd.) – können diese Haltung nur mühsam verbergen. Vgl. auch M. Frischeisen-Köhler: *Leben* [1921], 136-138.

149 H. Rickert: *Philosophie des Lebens* [1920], 68.

150 Vgl. ebd., 35f., 72ff., pass.

zu kritisierender Naturalismus sei; und er ist, damit eng zusammenhängend, ebenso entschieden der Meinung, dass man Wertfragen, Fragen der Welt- und Lebensanschauung, nicht von der Basis einer Einzelwissenschaft aus beantworten kann. »Die Biologie beschränkt sich ihrem Wesen nach auf einen *Teil* des Weltganzen, wo sie vom ›Leben‹ redet. Sie muss das als Spezialdisziplin. Sie handelt nicht vom Leben überhaupt [...]. Der Biologismus der Philosophie dagegen möchte den Teil zum Ganzen machen. [...] Um zu einer umfassenden Philosophie zu kommen, werden wir uns *keiner* Spezialwissenschaft anvertrauen.«¹⁵¹

Nun ist diese generelle These in zweierlei Hinsicht fraglich oder gar problematisch (falls man nicht sowieso bestreitet, dass Aufgabe der Philosophie sei, das Ganze der Welt zu denken). Zum einen ist fraglich, wie man denn zum Ganzen der Welt kommen soll, wenn man *nicht* von *Teilen* der Welt als Prototypen des Ganzen ausgeht. Soll man alle Teile addieren und sich dann wundern, dass man nicht fertig wird? Oder soll man sich einen Begriff des Ganzen der Welt vom Himmel holen und ihn der Analyse der Teile der Welt vorsetzen? Doch das wären schon Fragen an Rickerts eigenen Entwurf, was hier nicht Thema ist. Zum zweiten ist fraglich, und das diskutiert Rickert selbst, ob denn tatsächlich *jede* Einzelwissenschaft gleich wenig geeignet ist zur Leitwissenschaft. Man könnte doch der Meinung sein – und z.B. Lebensphilosophen scheinen diese Auffassung zu vertreten –, dass dann, wenn man einen umfassenden Begriff vom Leben haben möchte, die Biologie im Unterschied zu anderen Wissenschaften besonders geeignet sei. Rickert stärkt diesen möglichen Einwand gegen seine Position sogar noch dadurch, dass er einen älteren und einen neueren Biologismus unterscheidet. Der ältere Biologismus beziehe sich zwar auf die Biologie, aber de facto würde dort die Biologie lediglich als eine Art verkappte Physik behandelt. Der ältere Biologismus lege ein mechanistisches Prinzip zugrunde, was sich letztlich im Leitprinzip der *Lebensökonomie* manifestiere. Der neuere Biologismus richte sich exakt gegen diese Grundauffassung. Gerade der Spezifik des Lebens würde man nicht gerecht, wenn man es lediglich als komplexere Natur behandelt. Prinzip des Lebens sei nicht Sparsamkeit, wie im Prinzip der Lebensökonomie unterstellt, sondern Verschwendung. »Echtes Leben ist nach ihr nicht bloßes Dasein, d.h. Leben, das sich lediglich *erhält*. Zumal die Art der Anpassung, die zur Daseinserhaltung führt, bildet kein *Lebensprinzip*, das diesen Namen verdient. Sie kommt nur ausnahmsweise in einer Notlage vor, und diese ist nicht für das Leben überhaupt charakteristisch. In der Meinung, dass Lebewesen aus Not sich anpassen, steckt eine ungerechtfertigte Uebertragung physikalischer Begriffe, wie Trägheit und Beharrung, auf das biologische Gebiet. Sie bedeutet daher Me-

151 Ebd., 105.

chanisierung und Tötung. Eine Philosophie des *lebendigen* Lebens kann auf dem Boden dieses Pseudo-Lebensprinzips nicht erwachsen. Sie bedarf einer anderen biologischen Grundlegung. Das lebendige Leben geht, wenn es echtes Leben ist, mit sich selbst *verschwenderisch* um. Es will sich nicht im Sein *erhalten*, sondern immer mehr wachsen, sich reicher, kräftiger, lebendiger *entfalten*.¹⁵² Insofern sei Nietzsche der am meisten charakteristische Philosoph der entwickelten Lebensphilosophie: »nicht der ›Wille zum Dasein‹ und der Kampf um die Lebenserhaltung beherrscht die lebende Welt, sondern der ›Wille zur Macht‹ und deren Steigerung ist der treibende Faktor.«¹⁵³

Etwas salopp formuliert, könnte man das so zusammenfassen: Gegen den Vorwurf des Biologismus könnte man seinerseits einwenden, dass man sich in falscher Weise auf die Biologie beziehen kann – dann sei der Vorwurf des Biologismus berechtigt –, aber wenn man sich denn nur richtig auf die Biologie beziehe, dann träfe der Vorwurf nicht. Oder in Rickerts Darstellung: Die neuesten Lebensphilosophen sind der Meinung, dass verschiedene Einzelwissenschaften verschieden nah oder entfernt vom Leben seien, und man müsse eben a) überhaupt eine solche Einzelwissenschaft zugrunde legen, die nah am Leben sei – also die Biologie und nicht die Physik –, und das müsse man b) noch in der richtigen Weise tun, nämlich die Biologie auch biologisch, und nicht physikalistisch anschauen.

Und dagegen nun hält Rickert entschieden daran fest, dass solcherart geistiger Verrenkungen wichtige Differenzierungen liefern, aber keinesfalls den Naturalismus beseitigen würden (s.o., Kap. 3.2.1, 3.4.2). »Früher war die Physik in der Philosophie Mode, heute ist es die Biologie [und morgen vielleicht die Soziologie]. Die Moden wechseln, aber das Prinzip bleibt dasselbe: der Teil soll das Ganze bedeuten. Jede Tendenz, die darauf hinauskommt, ist gleich unphilosophisch.«¹⁵⁴ Rickerts Gegenthese besagt, dass *jede* Wissenschaft als Wissenschaft – also insofern und weil sie Wissenschaft ist – nicht das Leben selbst sei. Der entscheidende Punkt sei in jedem Fall, dass Wissenschaften vom Leben entfernt seien, und daran gemessen helfe es überhaupt nicht über den Naturalismus-Vorwurf hinweg, etwas näher dran zu sein als andere Wissenschaften. Diese prinzipielle Ferne vom Leben liege, so Rickert, genau darin, dass Wissenschaften als Wissenschaften *begriffliche* Erkenntnisse seien. Welche Wissenschaft man auch immer zugrundelege und wie gut oder schlecht man diese Wissenschaft dann auch interpretiere: Immer und prinzipiell liefere sie begriffliche Er-

152 Ebd., 94.

153 Ebd., 95.

154 Ebd., 110.

gleich den Sinn unseres individuellen Lebens durch Einswerden mit diesem Leben des All.«¹⁵⁹

Dass diese Kritik Rickerts nicht rein von außen, von einem fraglos angenommenen Standpunkt hehrer Wissenschaftlichkeit aus, erfolgt, sondern dass diese Kritik einen Grund in der Sache vieler Philosophien des Lebens hat, scheint mir unbestreitbar. Neben all dem oben bereits Gesagten kann man als besonders eindrücklichen Beleg, gleichsam als Beispiel und Symptom, die Lachtheorie Bergsons heranziehen.¹⁶⁰ Bergson kennt das Lachen nur als Auslachen, und zwar als Auslachen von mechanisch gewordenen Bewegungen und Versteifungen gegenüber einem ›eigentlich‹ geschmeidig ablaufen sollenden Verlauf. Das Auslachen ist dort die gesellschaftliche Strafe, nicht hinreichend mit dem Leben selber mitzugehen. Methodisch hat das immerhin noch den Vorteil, dass dort nicht ein ›Einswerden mit dem Leben‹ in positiver Weise beschworen wird, sondern dass negativ Abweichungen vom Eigentlichen diagnostiziert und im Lachen bloßgestellt werden. Aber auch bei Bergson, und bei weniger vorsichtigen Varianten allemal, steht ›Intuition‹ geradezu für das Erfassen eines *eigentlichen* Lebensgrundes (der für bloßes ›Berechnen‹ unzugänglich bleibe). Beschworen wird die Unergründlichkeit des Lebens. Gemeint ist damit aber lediglich, dass das Leben für ein begriffliches Erfassen im weitesten Sinne unergründlich bleibt, und eben deshalb nur intuitiv erfasst werden könne und intuitiv erfasst werden müsse.

Der beste Beleg dafür, dass Rickerts Kritik nicht an dem Kritisierten gänzlich vorbeigeht, liegt vielleicht darin, dass er selber demselben Modell verhaftet ist. Er teilt die Grunddiagnose, dass Begriffe grundsätzlich die Lebendigkeit des Lebens nicht erreichen und in diesem Sinne ›töten‹, aber er *wertet* diesen Befund diametral entgegengesetzt. In diesem Nicht-Erreichen der Lebendigkeit des Lebens liegt für ihn kein Grund zum Jammern, sondern im Gegenteil sieht er im begrifflichen, vor allem wissenschaftlichen Erkennen den einzig adäquaten Weg und Umgang mit dieser Grundsituation. Der Fortschritt der Wissenschaft liegt für Rickert genau darin, sich qua Begrifflichkeit der Lebendigkeit des Lebens immer besser anzupassen und anzunähern; freilich ohne diese ›eigentliche‹ Lebendigkeit je erreichen zu können.¹⁶¹ Die Unergründlichkeit des Lebens ist auch hier eine Unergründlichkeit für begriffliches Erfassen; aber Rickert singt deshalb nicht das Hohelied der Intuition, sondern allenfalls einen Choral der Begrifflich-

159 H. Rickert: *Lebenswerte* [1912], 47.

160 Vgl. H. Bergson: *Lachen* [1900].

161 Vgl. H. Rickert: *Philosophie des Lebens* [1920], 156ff., 171ff.

tung mit der ›cognitio intuitiva‹ verknüpfen. Sie hat mit der Lebensphilosophie unserer Zeit jedoch so gut wie gar nichts zu tun. Auf sie sei nur hingewiesen, um sie in Gegensatz zu der Intuition zu bringen, die in der Modephilosophie eine Rolle spielt. Es ist die Intuition, die sich z.B. bei Plotin oder bei den Mystikern des Mittelalters wie Meister Eckhardt, aber auch bei dem ›Rationalisten‹ Spinoza und später wieder bei nachkantischen deutschen Idealisten findet. Sie wird hier ›intellektuale Anschauung‹ genannt. Wer sie preist, dem schwebt eine Erkenntnis vor, die durch das logische Erkennen hindurch gegangen ist und damit jene ›Einheit‹ wiederherstellt, welche die ›ratio‹ zerstören muss. Sie liegt der Absicht nach von dem unmittelbaren *diesseitigen* Erleben des modernen Intuitionismus so weit entfernt wie möglich. Auf keinen Fall ist sie für weit verbreitete Strömungen unserer Zeit maßgebend.«¹⁶⁴

Im folgenden Kapitel möchte ich genau diese Traditionslinie von ›Intuition‹ vorstellen – jedoch in einer gegenüber Rickert ›geringfügig‹ geänderten Lesart. Nach der nun vorzustellenden Lesart liegt diese Lebensphilosophie ›der Absicht nach von dem *unmittelbaren* diesseitigen [statt: unmittelbaren *diesseitigen*] Erleben des modernen Intuitionismus so weit entfernt wie möglich‹. Solche Lebensphilosophie beschwört nichts Jenseitiges, wie Rickert unterstellt, sondern ganz im Gegenteil die »Immanenz des Transzendenten« (Misch). Der entscheidende Unterschied zur bisher dargestellten Lebensphilosophie liegt stattdessen darin, der Absicht nach – mit unterschiedlichem Erfolg – eine Theorie der *Vermitteltheit* intuitiven Wissens zu sein. Der Unterschied zwischen intuitiv und nicht-intuitiv ist dort nicht unmittelbar vs. vermittelt, sondern ein prinzipieller, nicht bloß gradueller Unterschied im Modus von Vermitteltheit.¹⁶⁵

Solcherart Lebensphilosophie liegt im Wesentlichen mit der Diltheyschen Traditionslinie vor, und mindestens Dilthey selbst war auch nach Rickerts eigenem Bekunden für die damalige Lebensphilosophie durchaus »maßgebend«.¹⁶⁶

164 H. Rickert: *Philosophie des Lebens* [1920], 54f.

165 Mir ist bewusst, dass dieser letzte Satz Unsinn von der Art eines weißen Schimmels redet. Modale Unterschiede sind eben als modale eo ipso nicht graduierbar. Die Formulierung ist daher lediglich eine, vielleicht altkluge und übertriebene, Vorsichtsmaßnahme, gerichtet gegen die Verharmlosung der Problemlage. Es geht nicht um die Versöhnung von ein bisschen Unmittelbarkeit und ein bisschen Vermitteltheit, auch nicht um ein ewiges Hin und Her; die Formel bei Plessner lautet »vermittelte Unmittelbarkeit«. Das kann man für einen logischen Unsinn halten oder aber man muss die Härte dieser Formulierung und der damit gemeinten Sache aushalten.

166 Ebd., 27f., 46ff.