

2. Lebensphilosophie: Allgemeine Charakteristik

Jede Zeit findet ihr erlösendes Wort. Die Terminologie des achtzehnten Jahrhunderts kulminiert in dem Begriff der Vernunft, die des neunzehnten im Begriff der Entwicklung, die gegenwärtige im Begriff des Lebens. Jede Zeit bezeichnet damit etwas Verschiedenes, Vernunft hebt das Zeitlose und Allgemeinverbindliche, Entwicklung das rastlos Werdende und Aufsteigende, Leben das dämonisch Spielende, unbewusst Schöpferische heraus. Und trotzdem wollen die Zeiten alle dasselbe fassen, wird ihnen der eigentliche Bedeutungsgehalt der Worte nur das Mittel, um nicht zu sagen der Vorwand, jene letzte Tiefe der Dinge sichtbar zu machen, ohne deren Bewusstsein alles menschliche Beginnen ohne Hintergrund und sinnlos bleibt.¹

Die Lebensphilosophie ist eine verstaubte Gestalt des menschlichen Geistes. In der von Röd herausgegebenen, wahrlich nicht uneinschlägigen und unbedeutenden *Geschichte der Philosophie* ist dieser Befund prototypisch zu Protokoll gegeben. Das vom Herausgeber höchstpersönlich geschriebene Kapitel zur Lebensphilosophie scheint nur noch aus antiquarischem Interesse und der Vollständigkeit halber aufgenommen zu sein. In der Sache hält der Autor abschließend fest: »Die Lebensphilosophie gehört der Vergangenheit an. Ihre Schwächen waren auf die Dauer nicht zu übersehen. Sie war nicht imstande, einen klaren Begriff des Lebens zu entwickeln, und sie erhob den fragwürdigen Anspruch, im unmittelbaren Erleben bzw. in der Intuition das Wesen der Wirklichkeit erfassen zu

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

können.«² – Dieses Urteil ist zumindest ernst zu nehmen, wenn es auch, vielleicht, nur das vorletzte Wort ist.

Es geht im Folgenden nur indirekt um Lebensphilosophie, insofern Lebensphilosophien hier lediglich das Medium der Klärung einer anderen Frage bilden. Die Darstellung lebensphilosophischer Denkfiguren verfolgt das systematische Anliegen der Klärung des Topos der Unergründlichkeit – zunächst, und damit exemplarisch, wie dieser Topos von *Lebensphilosophien* verhandelt wird. Ziel ist es, anhand einiger ausgewählter lebensphilosophischer Denkfiguren jenen Topos als Ringen um und Antwort auf ein bestimmtes philosophisches Problem darzustellen. Dieses systematische Problem verdichtet sich zunächst gar nicht, wie vielleicht zu erwarten, im Begriff des Lebens, sondern im Begriff der Intuition. Lebensphilosophien ringen wesentlich, so die Vorgabe, um ein Konzept intuitiven Wissens in Abgrenzung zu einem nicht-intuitiven Wissen. Letzteres wird sehr verschieden bestimmt und trägt entsprechend verschiedene Namen. Die Besonderheit intuitiven Wissens ist freilich nur unter Bezugnahme auf das *Leben* zu bestimmen: Wir benötigen intuitives Wissen (vom Leben) bzw. wir können bestenfalls intuitives Wissen haben, weil das Leben als *unergründlich* gilt. Das Problem der Unergründlichkeit wird im Folgenden also operationalisiert anhand des Verhältnisses von *Intuition* und *Leben*, dargestellt vermitteltst verschiedener lebensphilosophischer Verhältnisbestimmungen von intuitivem und nicht-intuitivem Wissen.

Im Folgenden soll die Darstellung lebensphilosophischer Denkfiguren und die damit angezielte Klärung des Topos der Unergründlichkeit für sich selbst stehen. Ob und wie die dargestellten Denkfiguren in heutige Debatten transponiert werden, das zu untersuchen wäre ein eigen Ding, das andere Anstrengungen verlangt. Hinzu kommt ein eigener Ehrgeiz, sichtbar werden zu lassen, dass die Lebensphilosophie so tot nicht ist, wie Röd sie erklärt.³ Dies schon deshalb nicht, weil dort philosophische Schätze liegen, die noch gar nicht ausgegraben sind, etwa die wenig beachtete »Verpflichtung auf einen *rezeptiven Vernunftbegriff*«. ⁴ – Freilich kann und will ich nicht leugnen, dass mir die »heiteren Lesarten« (Kap. 4) die sachlich und politisch sympathischeren sind. Kapitel 3 ist entschieden eine Kritik *an* den dort verhandelten Denkfiguren.

2 Wolfgang Röd: »Die Lebensphilosophie«, in: Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 3: Lebensphilosophie und Existenzphilosophie (Geschichte der Philosophie, Bd. 13), hrsg. v. Rainer Thurnher, Wolfgang Röd u. Heinrich Schmidinger, München 2002, 111-159, hier: 159.

3 Vgl. auch C. Möckel: *Urphänomen*.

4 J. Große: *Lebensphilosophie*, 18.

2.1 INTUITION UND LEBEN

Leben ist ein *Problem*titel. Könnte man an dieser Stelle schlicht definieren, was Lebensphilosophien unter *Leben* (oder Praxisphilosophien unter *Praxis*) verstehen, dann wäre schon alle Arbeit getan. Was sie je genau darunter meinen, ist eben u.a. und primär dadurch bestimmt, was sie unter *Intuition* verstehen. Natürlich ist das Wort *Leben* auch ein verständliches deutsches Wort, dessen jeweilige Wortbedeutung mehr oder weniger klar aus dem jeweiligen Kontext hervorgeht. Typischerweise bezeichnen Lebensphilosophien damit das Organische (im Unterschied zum Anorganischen), oder den individuellen Lebensverlauf, oder das Leben der Gesellschaft oder auch ein lebendiges Bewusstsein. Aber sie meinen dann niemals nur rein diesen Bereich (des Organischen, Individuellen etc.) als solchen, sondern sie meinen dann diesen jeweiligen Bereich in seiner behaupteten Funktion, das gleichsam umfassendste Medium der menschlichen Weltverhältnisse zu sein. In diesem Sinne stecken wir immer schon drin im ›Leben‹ und kommen auch nicht aus ihm heraus. Es gibt jedoch die unterschiedlichsten Begründungen, warum gerade dieser Bereich, und nicht jener, diese (Grund legende) Rolle spielt, und aus welchen Gründen er diese Rolle spielt. All das bestimmt dann erst, was *Leben* je genau meint. – In einem gewissen, sehr vorsichtig zu nehmenden Sinne ist ›Leben‹ damit aber u.a. dadurch bestimmt, dass nicht ›Sprache‹, ›Symbolik‹, ›Kultur‹ als das umfassendste Medium der menschlichen Weltverhältnisse gilt. Selbstverständlich leugnen (kluge) Lebensphilosophien nicht, dass das ›Leben‹ prinzipiell sprachlich (symbolisch, kulturell) vermittelt ist, aber sie charakterisieren die Spezifik des menschlichen Lebens – und hierin liegt die Gemeinsamkeit und damit die Berechtigung des Vergleichs mit Praxisphilosophien – *nicht* als eine Spezifik des Sich-in-der-Welt-Orientierens, wie das in allen Bewusstseinsphilosophien bis hin zu Cassirer der Fall ist, sondern als eine Spezifik des Sich-in-der-Welt-Bewegens. Letzteres sei eben nicht lediglich in Handlung umgesetztes sich so oder so Orientiert-haben, sondern von eigener Dignität.⁵

-
- 5 Leont'evs Tätigkeitstheorie (z.B.) ist von vornherein keine (intentionalistische) Handlungstheorie, und Lebensphilosophien lassen von vornherein alles Erkennen noch vom ›Leben‹ bestimmt sein: Man kommt erkennend nicht hinter das Leben zurück – *dies* ist die Pointe. Dass man auch lebend nicht hinter das Erkennen zurück kommt, wird keineswegs bestritten; aber nur dies, und nicht auch jenes, zu betonen, bleibe eine rein scholastische Bestimmung. – »Wer da glaubt, dass mit Sprachphilosophie oder Kulturphilosophie die Sache gemacht ist, irrt sich ganz gewaltig und unterschätzt denn doch den Sinn der Situation, die in Dilthey zum Bewusstsein ihrer

Hinzu kommt, dass aus Gründen der Sache *unklar* ist, ob sich ›Leben‹ im Rahmen von Lebensphilosophien überhaupt *definieren* lässt. Falls und insofern das Leben als unergründlich gilt, ist es nicht feststellend fixierbar; und insofern hat man mindestens damit zu rechnen, dass die Charakterisierung von ›Leben‹ selbst bereits ein Fall ›intuitiven‹ Wissens sein könnte. Dann aber wäre ›Leben‹ (mindestens in einem bestimmten Sinne) nicht definierbar. Und in *dieser* Hinsicht könnte man den Lebensphilosophien dann nicht als Schwäche vorrechnen, nicht imstande gewesen zu sein, »einen klaren Begriff des Lebens zu entwickeln«. ⁶ Das soll keine klaren und unnötigen Fälle von lebensphilosophischen Unklarheiten entschuldigen, aber in diesem Fall liegt die Schwäche recht eindeutig bei Röd, der mit solcher Möglichkeit des Selbstbezugs erst gar nicht rechnet, geschweige dass er sie diskutiert.

Das besondere Anliegen liegt im Folgenden darin, das Verhältnis von *Intuition* und *Unmittelbarkeit* zu klären. Schon unser Alltagssprachgebrauch legt nahe, intuitives Wissen als unmittelbares, d.h. nicht weiter vermitteltes Wissen zu verstehen. ⁷ Wenn wir sagen, dass wir etwas ›intuitiv wissen‹, dann ist dieses Wissen eben nicht das Ergebnis einer Überlegung; wir haben es anscheinend nicht aus anderem Wissen gefolgert, sondern es drängt sich in einer Situation gleichsam auf. Statt zu sagen, wir wüssten etwas intuitiv, könnten wir im Alltag hinreichend oft sagen, dass wir dies eben einfach wüssten; fertig. Und dieser Charakterzug überträgt sich auch, zunächst wenigstens, auf den terminologischen Gebrauch von *Intuition* in der Philosophie.

Prototypisch für *intuitio* ist die Situation der Selbsterkenntnis im Spiegel, beispielhaft inszeniert im Narziß-Mythos. Dies *muss* man nun nicht zwingend als *intuitio* erklären. Merleau-Ponty verweist darauf, dass ein Cartesianer solches Selbsterkennen als einen *Schluss* darstellen würde. Er sieht seinen Körper und er sieht ein Spiegelbild, er vergleicht beides und schließt daraus, dass jenes Bild im

selbst gekommen war.« (H. Plessner: *Stufen* [1928], 25) – »In ihrer Verlegenheit denken unsre Warenbesitzer wie Faust. Im Anfang war die Tat. Sie haben daher schon gehandelt, bevor sie gedacht haben.« (Karl Marx: »Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. 1. Band, Hamburg [1862]«, in: ders., Marx-Engels-Werke [MEW], Berlin, Bd. 23 (1982), hier: 101)

6 W. Röd: *Lebensphilosophie*, 159.

7 »Intuition [...]: a) das Erkennen des Wesens eines Gegenstandes od. eines komplizierten Vorgangs in einem Akt ohne Reflexion; b) Eingebung, ahnendes Erfassen.« (Der Große Duden, Fremdwörterbuch. Mannheim, Wien, Zürich ³1974)

Spiegel wohl ein Bild seines Körpers sein muss.⁸ Das Wissen ›Das da ist *mein* Spiegelbild‹ ist im cartesianischen Modell *vermittelt* durch das Wissen, das ich von *meinem* Körper habe. »Ein Kartesianer sieht nicht *sich* im Spiegel: er sieht eine Gliederpuppe, ein ›Außen‹, von dem er mit guten Gründen annimmt, dass die anderen es in gleicher Weise sehen, das jedoch für ihn selbst ebensowenig ein Leib ist wie die anderen. Sein ›Abbild‹ im Spiegel ist eine Wirkung der Mechanik der Dinge; erkennt er sich in ihm wieder, findet er es ›ähnlich‹, so stellt sein Denken diese Verbindung her. Das Spiegelbild dagegen ist nichts *von ihm*.«⁹ Und Merleau-Ponty fügt hinzu: »Alle ikonische Macht entfällt.«

Merleau-Ponty findet also die cartesianische Erklärung nicht recht überzeugend, aber man weiß nicht recht, warum eigentlich nicht. Was soll an einem Schluss auf Ähnlichkeit so problematisch sein? Und nur von einer ominösen »ikonischen Macht« zu lesen, die bei dieser Erklärung verloren gehen würde, ist nicht recht überzeugend. Und wenn man gar liest, Descartes würde »Gespenster austreiben« wollen und sich dem »Spuk des Sichtbaren entziehen«¹⁰ wollen, dann kann man doch nur, jedenfalls solange man *Philosophie* treibt, Cartesianer werden wollen!?

Was aber Merleau-Ponty mit jenen etwas dunklen Worten ins Spiel bringt, ist das Problem, dass die cartesianische Erklärung der Selbsterkenntnis im Spiegel streng genommen keine Antwort auf die Frage ist. Das Konzept der *intuitio* wollte eine Antwort auf das Problem sein, wo, wie und inwiefern ein ›ursprüngliches‹ Wissen um sich selbst entspringt. Bei einem Vergleich muss ein Wissen darum, dass dies da *mein* Körper ist, schon in Anspruch genommen werden, um das Spiegelbild *damit* vergleichen zu können. Das eigentliche Problem ist also lediglich verschoben: Woher weiß ich um *meinen* Körper? Das zu Erklärende ist bereits in Anspruch genommen, wenn die cartesianische Erklärung den Akt der Selbsterkenntnis im Spiegel als *Wieder*-Erkennen interpretiert. Merleau-Pontys Cartesianer müsste dieses Problem um ein ›ursprüngliches Wissen um sich‹ für ein Scheinproblem halten, während Merleau-Ponty selber unter dem Titel »ikonische Macht« darauf besteht, dass ein Wissen um *sich* nicht auf einem Vergleich zwischen zwei Instanzen beruhen kann, und insofern im Moment der *intuitio* Ich und mein Spiegelbild eben *eine* Instanz sind, die mir aus sich heraus gleichsam zuflüstert, dass Ich Ich sei. Lebensphilosophien folgen solchem »Spuk des Sichtbaren«.

8 Maurice Merleau-Ponty: »Das Auge und der Geist [1960]«, in: ders., Das Auge und der Geist. Philosophische Essays, Hamburg 1984, 13-43, hier: 23f.

9 Ebd.

10 Ebd., 23.

Ein, wenn nicht *der* zentrale Ausdruck des Anliegens, am Problem der *intuitio* festzuhalten, ist die Grund legende Rolle der Kategorie des *Ausdrucks*. Diese Kategorie steht als Problemtitel für die Notwendigkeit eines ›intuitiven‹ Zugangs zu jenem ursprünglichen Wissen um mich oder auch um den Anderen. Unter Verweis auf Plessner u. Buytendijk¹¹ hält Schloßberger fest: »Wir sehen nicht den Körper eines Anderen und schließen dann aufgrund vermeintlicher Ähnlichkeit des fremden Körpers mit unserem eigenen Körper: Dieser Körper ist auch beseelt. Wäre es so, dann bestünde – und dieses Argument geht über den Einwand der bloßen Zirkularität hinaus – die Erfahrung des Anderen gar nicht in einer wirklichen *Erfahrung* des Anderen, sondern in einem bloßen Urteil bzw. der bloßen Vermutung, der Andere sei auch beseelt, sei auch lebendig, so wie ich es bin.«¹²

Der Prototyp der Selbsterkenntnis im Spiegel legt also die Deutung nahe, dass eine *intuitio* in *keinerlei* Sinne vermittelt sei; gerade das, und nur das, sichere die *Spezifik* intuitiven Wissens. Das beste Indiz dafür sei die Plötzlichkeit des intuitiven Einfalls, das blitzartige Erkennen. Genau darin gründen aber auch die zahllosen Vorbehalte gegen intuitives Erkennen, denn es ist nicht recht einsichtig, wie gänzlich nicht vermitteltes Wissen wissenschaftliches, mithin verallgemeinerbares Wissen sein sollte.¹³

Daraus ergibt sich die grobe Gliederung. In Kapitel 3 werden lebensphilosophische Denkfiguren zur Sprache kommen, die den Unterschied intuitiven und nicht-intuitiven Wissens als einen Unterschied von unmittelbarem und vermittel-

11 Helmuth Plessner u. Frederik J. J. Buytendijk: »Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewußtsein des anderen Ichs [1925]«, in: Helmuth Plessner, Gesammelte Schriften, Frankfurt/M. 1980-1985, Bd. 7 (1982), 67-129.

12 Matthias Schloßberger: »Von der grundlegenden Bedeutung der Kategorie des Ausdrucks für die Philosophische Anthropologie«, in: Bruno Accarino u. Matthias Schloßberger (Hg.), *Expressivität und Stil. Helmuth Plessners Sinnes- und Ausdrucksphilosophie*, Berlin 2008, 209-217, hier: 212.

13 Vgl. Thomas Rolf: *Erlebnis und Repräsentation. Eine anthropologische Untersuchung*, Berlin 2006. – Rolf verhandelt dieses Problem unter den Titeln ›Erlebnis‹ und ›Repräsentation‹. Zur Erläuterung von ›Erlebnis‹ resp. ›Intuition‹ greift er vornehmlich auf phänomenologische und existenzphilosophische Überlegungen zurück, deutlich gefärbt von einem kulturkritischen Impetus (vgl. ebd., 353 ff.). Im Folgenden geht es dagegen, wie gesagt (s.o., Einleitung), um eine *Logik* resp. *Formanalyse* der Unergründlichkeit.

tem Wissen bestimmen. In Kapitel 4 werden dagegen Denkfiguren dargestellt, die jenen Unterschied als einen Unterschied in der Art und Weise von Vermittelt-heit sehen, und damit den Gedanken eines unmittelbaren Wissens ganz aufgeben. Kapitel 5 versucht den Ertrag dieser Differenz in Bezug auf das Verhältnis zu den Lebenswissenschaften zu skizzieren, und Kapitel 6 gibt ein Fazit.

2.2 DIE GRUNDLEGENDE UNTERSCHIEDUNG

Der Topos der Unergründlichkeit des Lebens ist gebunden an eine grundsätzliche Unterscheidung zweier Wissensweisen. Lebensphilosophien unterscheiden, wie unterschiedlich (begründet) auch immer, eine Wissensweise, die ich hier *feststellbares Wissen* nenne, von einer Wissensweise, die landläufig *intuitives Wissen* heißt.

Bei *feststellbarem Wissen* ist der Gegenstand des Wissens ein dem Wissen- den gegenüberliegender, von ihm klar abgrenzbarer und unterscheidbarer. Hier *ist* der Wissende nicht nur ein Wissender, sondern er *hat* ein Wissen. Es ist zwar trivial richtig, dass de facto jedes Wissen, und also sowohl intuitives als auch feststellbares Wissen, irgend-einem Wissenden zukommt; aber feststellbares Wissen ist dadurch ausgezeichnet, dass man zur Bestimmung dessen, was dort gewusst wird, *nicht* darauf rekurren darf, von wem konkret es gewusst wird. Die Bestimmung des Wissenden ist hier das eine, die Bestimmung des Wissens- gehalts (= des Gegenstands des Wissens) ist das andere; der Wissensgehalt ist ein Gehalt für *irgend-jemand*, aber er ist unabhängig gemacht worden davon, ge- rade von Peter, Paul oder Pauline gewusst zu werden. Man kann also diesen Wissensgehalt feststellen und auf ihn »zurückkommen«;¹⁴ *feststellen* in doppel- tem Sinne, nämlich sowohl im Sinne von »feststellen, was der Fall ist« als auch im Sinne von »arretieren«. Terminologisch gesprochen: Bei feststellbarem Wis- sen liegt eine Subjekt-Objekt-Unterscheidung vor. Feststellbares Wissen ist das, was Wahsner Wissen »unter der Form des Objekts« nennt.¹⁵

Für *intuitives Wissen* gilt das nun alles nicht. Der Gegenstand solcherart Wissen liegt dem Wissenden nicht gegenüber, und man kann nicht zunächst den Wissensgehalt bestimmen, um dann, *auch noch*, formulieren zu können, dass je- ner bestimmte Wissende dieses Wissen hat. Zur Bestimmung des Wissensge-

14 Georg Misch: Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens, hrsg. v. Gudrun Kühne-Bertram u. Frithjof Rodi, Freiburg, München 1994, 525.

15 R. Wahsner: *Naturwissenschaft*; R. Wahsner: *Widerstreit*.

halts müssen wir hier rekurrieren auf den realen Vorgang des Innewerdens dieses Wissens seitens eines Jemanden. In Worten Diltheys: Der Gegenstand intuitiven Wissens »steht nicht als ein Objekt dem Auffassenden gegenüber, sondern sein Dasein ist für mich ununterschieden von dem, *was* in ihm für mich da ist«. ¹⁶ Oder auch: Hier besteht »nicht der Unterschied zwischen einem Gegenstand, der erblickt wird, und dem Auge, welches ihn erblickt«. ¹⁷ Die Bestimmung des Wissenden und die Bestimmung des Wissensgehalts ist hier *eine*, wiewohl in sich differenzierte, Sache. Terminologisch gesprochen: Bei intuitivem Wissen liegt keine Subjekt-Objekt-Unterscheidung vor, sondern eine *bedeutungslogische* (also mehr als bloß faktische) *Einheit* von Wissendem und Wissensgehalt.

Hier liegt der sachliche Grund, dass einige Lebensphilosophien als Hermeneutiken auftreten, denn es gibt ein Entsprechungsverhältnis: Feststellbares Wissen ist die Wissensweise von Erklärungen, intuitives Wissen ist die Wissensweise des Verstehens. Plessner stellt dem mit der Unterscheidung des Prinzips der geschlossenen Frage vom Prinzip der offenen Frage auch eine methodologische Unterscheidung zur Seite. ¹⁸

Was diese Unterscheidung von feststellbarem und intuitivem Wissen *genau* meint, das muss an dieser Stelle noch unklar sein, denn das kann nicht mehr in allgemeiner Weise bestimmt werden; was das *jeweils* genau meint, wird vielmehr von den einzelnen Lebensphilosophien ganz unterschiedlich bestimmt.

Irreführend wäre es, wenn man die gegebene allgemeine Bestimmung dieses Unterschieds in *der* Weise lesen würde, dass man meint, feststellbares Wissen sei also wohl *objektives Wissen* und intuitives sei *subjektives Wissen*. In Bezug auf feststellbares Wissen mag das noch einen gewissen Sinn haben – präziser sollte man dann aber von objektiviertem (= objektiv gemachtem) Wissen reden –; intuitives Wissen aber liegt ja gerade diesseits der Unterscheidbarkeit von Subjekt und Objekt, und kann in diesem Sinne gar nicht ohne Verwirrung »subjektiv« genannt werden. Vor allem aber ist es gerade ein *Problem*, ob intuitives

16 Wilhelm Dilthey: »Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften [1910]«, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. VII: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Stuttgart 1927, 77-188, hier: 139.

17 W. Dilthey, zit. n. Georg Misch: »Vorbericht des Herausgebers [1923]«, in: Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. V: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte, Stuttgart, Göttingen, ⁴1964, VII-CXVII, hier: LXXX.

18 Vgl. Gesa Lindemann: »Verstehen und Erklären bei Helmuth Plessner«, in: Rainer Greshoff, Georg Kneer u. Wolfgang Ludwig Schneider (Hg.), Verstehen und Erklären. Sozial- und kulturwissenschaftliche Perspektiven, München 2008, 117-142.

Wissen in dem uns heute vertrauten Sinne subjektiv ist (also im Sinne von: bloß subjektiv, nicht allgemeingültig, nicht verallgemeinerbar, nicht wahrheitsfähig). Zwar kann intuitives Wissen nicht arretiert werden, denn die definitive Gebundenheit an den Vorgang des Innewerdens macht es gleichsam zu einem einzigartigen Wissen, das qua dieser Gebundenheit an ein Hier und Jetzt in gewissem Sinne Wiederholbarkeit ausschließt; aber Lebensphilosophien bestreiten gerade, dass deshalb lediglich feststellbares Wissen wahrheitsfähiges Wissen sei. Doch dazu später mehr.

Selbstverständlich wird der Unterschied dieser beiden Wissensweisen ganz unterschiedlich benannt. Sehr verbreitet ist die Bezeichnung *Gegenständlichkeit* (für feststellbares Wissen) und *Erlebnis*,¹⁹ die ja auch die Bezeichnung *Lebensphilosophie* durch Gleichsetzung von Leben und Erleben motiviert. Ich folge dieser Bezeichnung nicht, weil sie erstens fälschlich suggeriert, intuitives Wissen habe keinen Gegenstand, und weil zweitens die Bezeichnung *Erleben* kaum zu befreien ist von dem gerade oben abgewehrten Verständnis von ›Subjektivität‹: Erlebnisse sind Privatsache und Fall für die Psychologie, während *intuitives Wissen* keinesfalls Privatsache ist und Fall für die Philosophie (oder für die Semantik oder für eine solche sog. »Psychologie«, von der Dilthey in 2768 Anläufen versucht hat zu zeigen, dass sie nicht eine solche Psychologie ist wie die, die wir alle mit dem Namen Psychologie verbinden).

Üblich ist auch, intuitives Wissen als *zuständliches*, nicht aber als objektiviertes Wissen zu bezeichnen; und aktuelle Debatten um den Unterschied von Wissen und Können oder von *knowing that* und *knowing how* fangen Ähnliches ein.

Feststellbares Wissen kann durch *Diskursivität* bestimmt werden, und intuitives Wissen wäre dann nicht-diskursiv. Diese Bestimmung dient im folgenden als Folie zur Charakterisierung dessen, was der Unterschied von feststellbarem und intuitivem Wissen *jeweils genau* meint. Was feststellbares und intuitives Wissen je meint, wird im Folgenden diskutiert als das, was Diskursivität je meint. Mit Diskursivität können sich die verschiedensten Vorstellungen verbinden, z.B. diskursiv-rational vs. irrational, sprachlich vs. nicht-sprachlich, Denken vs. Gefühl, Verstand vs. Sinnlichkeit, Konstruktion vs. Anschauung etc.pp. Eine allgemeine und rein formale Bestimmung von Diskursivität, die all jenen spezifischen Konnotationen gegenüber noch neutral ist, findet sich bei Josef König. Sie bildet auch hier den Ausgangspunkt und die Leitlinie:

19 Exemplarisch Philipp Lersch: *Lebensphilosophie der Gegenwart*, Berlin 1932, Kap.1.

»Allgemein weist immer die Unmöglichkeit, den Anfang rational-diskursiv zu begreifen oder besser, die Einsicht in das Fehlen eines Anfangs überhaupt, auf zugrundeliegende Ganzheiten hin, deren wir uns intuitiv bemächtigen, wobei freilich das Wort ›intuitiv‹ noch nicht die Sache erklärt. Das ›rational Unerklärliche‹ hängt immer irgendwie mit dem Fehlen eines ›Anfangs‹ zusammen. Die ›Komposition‹, die ›Zusammensetzung‹ ist das Urbild jedes ›rationalen‹ Prozesses, weil hier ein ›Anfang‹ deutlich und klar gegeben ist. Jeder ›echten‹ Korrelativität fehlt der Anfang.«²⁰

2.3 DIE BEDEUTUNG DER UNTERSCHIEDUNG

Der Unterschied von feststellbarem und intuitivem Wissen ist ein qualitativer und kein gradueller. Selbst für den Fall, das sich herausstellen sollte, dass all unser konkretes Wissen ein Doppeltes ist von intuitivem und feststellbarem Moment, ist nunmehr der Weg verbaut, dies als einen gleitenden Übergang, als ein Mischungsverhältnis, als ein bisschen Intuition und ein bisschen Feststellbarkeit zu verharmlosen.

Die Situation ist in etwa analog zum Verhältnis von Endlichem und Unendlichem in der Mathematik. Der mathematischen Verhältnisse sind im Unendlichen prinzipiell andere als im Endlichen, was am Schlagendsten daran sichtbar wird, dass eine echte Teilmenge einer unendlichen Menge mathematisch genauso groß sein kann wie ihre Obermenge. Das ist im Endlichen ganz offenkundig nicht der Fall, denn wenn man, pars pro toto, von 10 Zahlen eine echte Teilmenge bildet (also z.B. acht dieser Zahlen auswählt), dann hat man eben weniger als 10 Zahlen. Für den Bereich des Endlichen ist das derart selbstverständlich und trivial, dass es eine erhellende Erkenntnis ist (und sogar eine Definitionsmöglichkeit), dass diese Selbstverständlichkeit im Unendlichen nicht gilt. Z.B. ist jedes noch so kleine offene Intervall reeller Zahlen genau so mächtig wie die Menge aller reellen Zahlen.

Die Betonung lag bisher und zunächst ausschließlich darauf, dass man einen Unterschied zwischen intuitivem und feststellbarem Wissen machen kann. Lebensphilosophien möchten jedoch mehr sagen als bloß diesen Unterschied zu konstatieren: Sie geben diesem Unterschied eine Bedeutsamkeit (Relevanz) – und die Frage ist, warum und wofür.

Der erste Schritt ist freilich tatsächlich die These, dass diese Unterscheidbarkeit als solche Relevanz hat; Lebensphilosophien insistieren darauf, dass nicht

20 Josef König: Der Begriff der Intuition, Halle/S. 1926, 17.

alles diskursiv im Leben zugeht, sondern dass man so etwas wie intuitivem Wissen real begegnen kann. Das ist nun aber nicht besonders aufregend, denn es dürfte nicht allzu viele Menschen bzw. Texte geben, die dieses Faktum bestreiten würden. Historisch gesehen mögen in dieser Frage immer mal wieder andere Akzentsetzungen nötig sein: Da braucht es vermutlich gelegentlich einige Hardliner-Rationalisten, um gewisse Schwülstigkeiten in Debatten zu neutralisieren, wie es dann umgekehrt Lebensphilosophen braucht, die verhindern, dass jene Rationalisten allzu sehr Oberwasser bekommen.

Die besondere Pointe des Topos der Unergründlichkeit kommt jedoch erst dadurch ins Spiel, dass hier eine Nicht-Reduzierbarkeit intuitiven Wissens behauptet wird. Intuitives Wissen kommt also nicht nur vor im Leben, sondern es sei nicht eins zu eins in feststellbares Wissen transformierbar. Eben deshalb und dadurch sei intuitives Wissen ein eigener und eigenbedeutsamer Modus von Wissen, also in eigener Weise wahrheitsfähig. *Darin* – und nicht lediglich im reinen Vorkommen im menschlichen Leben – liegt die Relevanz: Philosophie (oder Semantik oder eine Theorie des Wissens) *soll* sich nicht bloß mit intuitivem Wissen beschäftigen, weil es ein mehr oder weniger häufiges, mehr oder weniger wichtiges Vorkommnis ist, sondern, so die These, Philosophie kann gar nicht anders, will sie nicht ihren ureigensten Gegenstandsbereich verkennen. Anders gesagt: Den Unterschied von feststellbarem und intuitivem Wissen zu machen, hat nicht nur Bedeutsamkeit (also Relevanz für unser Verhältnis zum Wissen), sondern er bedeutet etwas (er ist eine Bedeutungsdivergenz von ›Wissen‹ selbst).

Und das ist nun vielleicht nicht eine aufregende, aber doch immerhin aussagekräftige und streitbare These. Hier kann man ganz anderer Meinung sein – ja, es ist vielleicht sogar sehr viel naheliegender, hier anderer Meinung zu sein. Immerhin sind wir es gewöhnt, dem Urteil, und nur dem Urteil, die Frage nach Wahrheit oder Falschheit zuzumuten. Genau diese Gewohnheit müssten wir aufgeben, denn wenn intuitives Wissen nicht auf feststellbares Wissen reduzierbar ist, dürfte mindestens klar sein, dass es sich nicht in Urteilen ausdrückt.

Was Lebensphilosophie über diese These hinaus noch behaupten möchte, ist von Lebensphilosophie zu Lebensphilosophie ganz unterschiedlich, verbleibt gelegentlich aber auch innerhalb der einzelnen Autoren schwankend. Ist einerseits nur von einem Anderssein intuitiven Wissens mit der aufgezeigten Bedeutsamkeit und Bedeutung die Rede, so gehen andererseits auch Wertungen mit dieser Unterscheidung einher. So kann etwa Bergson bei aller Betonung der Wichtigkeit des Verstandes nur schwer verhindern, dass man ihn so lesen muss, dass das feststellbare Wissen dem Leben eigentlich nicht gerecht wird, insofern der Verstand arretiert, das Leben aber ein dauernder Fluss sei. Im Rahmen solcher Wertungen gilt intuitives Wissen dann als das eigentlichere, wahrere, tiefere Wissen.

Manchmal verbirgt sich hinter dieser Wertung noch ein systematisches Argument, nämlich die These, dass intuitives Wissen das grundlegende Wissen sei, will sagen: Dass feststellbares Wissen genetisch und/oder logisch abhängig sei von intuitivem Wissen, intuitives Wissen dagegen in sich selbst gründe.

2.4 MODERNE – GEGENMODERNE – ANTI-MODERNE

Bestimmte Lebensphilosophien und manche Lebensphilosophen haben im deutschen Faschismus unrühmliche Rollen gespielt. Es ist sicher ein Totschlagargument, Nietzsches Rede vom Übermenschen mit dem faschistischen Bild des heroischen Ariers zu identifizieren. Aber daraus folgt nicht umgekehrt eine Unschuld.²¹ Es ist nicht von vornherein uncool, wenn man nach der Rolle der Texte Nietzsches im und für den Nationalsozialismus fragt. Es gibt, allgemeiner gesprochen, dunkle sei es unterirdische, sei es offenkundige Wege, die sich zwischen kulturpessimistischen Konzepten, Konzepten einer Verfallenheit ans Man, existentialistischen oder dezisionistischen Sehnsüchten nach heroischen Neuanfängen schlängeln, um dann im Faschismus vermeintlich programmatische Erlösung zu finden.²² Die Gegenmoderne spielt insofern eine Vorreiterrolle für die Anti-Moderne.

Man kann solche Geschichten berechtigt auch anders erzählen. Die Betonung des schöpferischen Moments, des rastlos Gärenden des lebensphilosophisch konzipierten Lebens hat dann ein *fortschrittliches* Gesicht. Es ist dann eine kritisch gegen die bis dato realisierte Moderne gerichtete, eine gegen-, aber keine anti-moderne Konzeption. So ist z.B. eine, auch für Lebensphilosophien typische, Kritik am Mechanizismus nicht von vornherein irrational; viel eher dürfte es sich um eine Beschleunigungsfigur der Moderne handeln.

21 »Zugleich erzeugt sich mit der Abkehr vom Begriffsdenken der Aufklärung ein gleichsam aristokratischer Charakter des keinen Beweises fähigen und bedürftigen Schauens, Erlebens, Verstehens, dessen Affinität zum politischen Antidemokratismus in einer Zeit der allmählichen Demokratisierung der Staaten fast zwangsläufig zu einer politischen Enthaltksamkeit und Resignation vor der Gegenwart führt.« (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: 295)

22 Vgl. z.B. Hans-Joachim Lieber: Kulturkritik und Lebensphilosophie. Studien zur Deutschen Philosophie der Jahrhundertwende, Darmstadt 1974, VIIff., 5ff., 106-127.

In solchen Erzählungen wären die Lebensphilosophien dann so etwas wie die Kehrseite oder eine der »ästhetischen Gegenwelten«²³ zur »Entzauberung der Welt« – das, was Klinger in einem »weiten Gebrauch«²⁴ »Romantik« nennt. »Erst die Entsinnlichung und Sinnentleerung der Natur im Zuge des Niedergangs der Metaphysik bildet die Voraussetzung für die Herausbildung der spezifisch modernen, mechanistisch-instrumentellen Auffassung der Natur, der fast gleichzeitig die genauso spezifisch moderne ästhetische an die Seite bzw. gegenübertritt. Dieser obliegt es, den verlorenen Sinn wiederzufinden oder, genauer, ihn im Medium des Subjektiven neu zu konstruieren.«²⁵ U.a. gegen Max Weber gerichtet, möchte Klinger diese Gegenwelten als Moment der Moderne, und nicht, in welcher Variante auch immer,²⁶ als durch die Moderne ausgegrenzt erweisen. Jedoch seien diese Gegenwelten als *ästhetische* Welten Moment der Moderne, was spezifische Stärken und spezifische Schwächen zeitigt. Zu den Stärken gehört zweifellos das Reflexivwerden der Kritik,²⁷ aber mit der Tendenz, dass eine Kulturkritik an die Stelle von Gesellschaftskritik tritt. Gegenstand der Kritik sei nun nicht mehr die konkrete Gegenwart, sondern Rationalität überhaupt, wie sie »absolutistische Vergangenheit und bürgerliche Gegenwart« gleichermaßen betrifft.²⁸ Dass solches Abstraktwerden von Kritik genau jene Konsequenzen hat, die Lukács, Ritter (s.o., Kap. 1.3) und Lieber aufgezeigt haben, vermerkt Klinger jedoch nicht eigens.

Immerhin kann Klinger nunmehr einer »Dialektik der Aufklärung« eine »Dialektik der Romantik« zur Seite stellen: »Dialektik der Aufklärung hatte geheißen: Statt der Herrschaft des Subjekts setzt sich mit jedem Schritt auf dem Weg der Rationalität die Herrschaft des blind Objektiven fort. Nicht zuletzt in Opposition dagegen und in der Absicht, die Herrschaft des Subjekts im positiven Sinne zu vollenden, hatte die Wendung zum Individuum stattgefunden. Sie entwickelt eine Dynamik, die im Streben über das Subjektive hinauszugelangen, letztlich doch wieder auf es zurückfällt, so dass Dialektik der Romantik heißen kann: Jeder Versuch, die herrschaftlich strukturierte Subjektivität durch den Sprung ins

23 Cornelia Klinger: Flucht Trost Revolte. Die Moderne und ihre ästhetischen Gegenwelten, München, Wien 1995.

24 Ebd., 62.

25 Ebd., 164.

26 Ebd., Kap. 1.

27 Ebd., 89f.

28 Ebd., 85f.

›ganz Andere‹ zu überwinden, führt statt zur ersehnten Rückkehr zur Substantialität zu nichts anderem als zur Diktatur einer hypertrophen Subjektivität.«²⁹

So gelesen, ist auch die Kulturkritik, die sich aus der Kritik am Mechanizismus speist, nicht schon rein als solche ein Sumpf der Irrationalität.³⁰ Nimmt es Wunder, wenn die Kosten der Moderne, mithin die Kosten ihrer ökonomischen, sozialen, technischen, kulturellen Entwicklung, die im Ausgang des 19. Jahrhunderts spürbar werden, z.B. von der Lebensreformbewegung mit deren vermeintlichem oder tatsächlichem Rationalismus und Mechanizismus identifiziert werden? Man kann schlechterdings nicht leugnen, dass die Lebensreform *auch* etwas Befreiendes hatte, vornehmlich hinsichtlich des Umgangs mit dem eigenen Körper. Um nur ein Beispiel herauszugreifen: Das deutsche Turnen hatte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts zu einer Disziplinierungsinstanz entwickelt, es war bis zur »Erstarrung formalisiert« worden,³¹ von der Einschnürung der Frauenkörper nicht zu reden. Da war es doch ein regelrechtes Aufatmen, sich seinem nackten Körper pfleglich, in weiten Gewändern und an frischer Luft in Luftbädern, Parks und Gärten oder, fast frivol, in freier Natur zuzuwenden.

So ungeniert, wie es aussah, ging es freilich auch dann nicht zu. Der Jüngling durfte nun mit dem Mädels baden gehen, aber das machte den Kampf gegen aufkommende unzüchtige Gedanken nur schwieriger. Er hatte »es« nun geschafft, wenn sich trotz des gemeinsamen nackten Badens nichts regte. Der Preis der nun erlaubten zwischengeschlechtlichen Begegnung war die wechselseitige Wahrnehmung als geschlechtslose Wesen.³²

So nimmt es auch nicht Wunder, dass sich das Konzept der gesunden Luft signifikant häufig mit dem der reinen Luft mischt, mit naheliegenden und gleitenden Übergängen zu reinem Blut und Boden. Schon die Lebensreformbewegung beginnt in Teilen und nicht nur an den Rändern braun-sumpfig zu stin-

29 Ebd., 170.

30 Vgl. Georg Bollenbeck: Eine Geschichte der Kulturkritik. Von J. J. Rousseau bis G. Anders, München 2007.

31 Michael Krüger: Körperkultur und Nationsbildung. Die Geschichte des Turnens in der Reichgründungsära - eine Detailstudie über die Deutschen, Schorndorf 1996, 410; vgl. Svenja Goltermann: Körper der Nation. Habitusformierung und die Politik des Turnens 1860-1890, Göttingen 1998.

32 Vgl. Alfred Richartz: »Sexualität, Körper, Öffentlichkeit. Formen und Umformungen des Sexuellen im Sport«, in: Thomas Alkemeyer et al. (Hg.), Aspekte einer zukünftigen Anthropologie des Sports, Clausthal-Zellerfeld 1992, 61-81, hier: 76.

ken.³³ Und dies ist eben *auch* jenem Abstraktwerden von Kritik geschuldet, das eine Kulturkritik an die Stelle einer Gesellschaftskritik setzt: »Je mehr jedoch eine kritische Position in die Gefahr gerät, das von ihr Kritisierte ebenso konkret unbestimmt zu lassen wie die Begrifflichkeit, mit der als Maßstab der Kritik und Zukunftsvision sie arbeitet, um so mehr eröffnet sie aus sich selber die Tendenz oder Disposition, sich an historisch-konkrete, gesellschaftliche und politische Prozesse, Mächte oder Bewegungen zu engagieren, die eine inhaltliche Bestimmung dieser Begrifflichkeit zu bieten, ja zu garantieren geeignet erscheinen.«³⁴

2.5 (GEGENMODERNE) DENKFIGUREN – EIN BEISPIEL

Der Verdacht des irrationalistischen Formalismus ist nicht von außen an den Topos der Unergründlichkeit herangetragen. Vielmehr ist es ein Definitionsmoment von Lebensphilosophie, dass sich ihr gegenüber die Frage des Verhältnisses bzw. der Abgrenzung zur Anti-Moderne stellt. Der Verdacht, hier eine Vorreiterrolle zu spielen, ist in Bezug auf Lebensphilosophien kein äußerer Einwurf, sondern ein intrinsisches Problem: Eine Lebensphilosophie ist entweder formalistisch oder aber sie hat *im Durchgang durch* den Formalismus-Verdacht einen Irrationalismus überwunden.³⁵ Und das ist etwas anderes als eine Aufrechnung ihrer Verdienste und Undienste. Man kann zu Recht ein Problem damit haben, die Lebensphilosophien auf ihre anti-moderne und den Faschismus vorbereitende Rolle festzunageln.³⁶ Aber es ist und bleibt eine schlechte philosophische Unart,

33 Vgl. auch Bernd Wedemeyer-Kolwe: »Der neue Mensch«. Körperkulturen im Kaiserreich und in der Weimarer Republik, Würzburg 2004.

34 H.-J. Lieber: *Kulturkritik*, 8.

35 Dieser Satz klingt ein wenig harmlos, aber er transportiert eher ein Problem (als eine Antwort) und eine sehr spezifische logische Figur. Rein formal (also nicht inhaltlich) ist diese Figur analog zur Hegelschen Herr-Knecht-Beziehung (vgl. Hegel: *Werke*, Bd. 3, 145ff.): Freiheit und Selbstbewusstheit des Knechts erwächst nur *im Durchgang durch* die Furcht des Herrn, und das heißt gerade *nicht*, dass sich für den Knecht die Frage der Furcht gar nicht stellt, sondern dass er diese Furcht *überwunden* hat. Es gibt ja auch eine Furcht-Losigkeit, die noch nicht Freiheit ist, weil sie nicht weiß, was Furcht ist und wogegen sie eigentlich steht. Manche müssen eben erst ausziehen, das Fürchten zu lernen, und wer nie sein Brot im Bette aß, weiß nicht, wie Krümel picken.

36 So etwa C. Möckel: *Urphänomen*, 5, 9ff.; Ernst Oldemeyer: *Leben und Technik. Lebensphilosophische Positionen von Nietzsche zu Plessner*, München 2007, 15.

lediglich Gegen-Versicherungen abzugeben und Wortlaute statt Logiken von Argumentationen zu bemühen. Dass es Lebensphilosophen nicht irrationalistisch oder präfaschistisch *meinen* oder explizit *sagen*,³⁷ ist kein hinreichender Beleg dafür, dass die dort formulierten Lebensphilosophien nicht so *denken*. Hermeneutik handelt nicht von den Absichten von Verfassern, sondern vom Sinngehalt von Ausdrucksgestalten, hier von Texten.³⁸

Lebensphilosophien schlagen sich häufig als Kulturkritik (statt Gesellschaftskritik) nieder, und sie frönen häufig einem Kulturpessimismus.³⁹ All das ist noch nicht präfaschistisch – im Gegenteil kann solcherart Kritik eine positiv-emanzipatorische Rolle spielen. Aber solcherart Kritik arbeitet genau jener formalistischen Kritik zu, die dann den Ruf nach einem ›Führer‹ als Ausweg erscheinen lässt.

Ein solcher Kulturpessimismus ist im logischen Kern definiert durch eine Unterstellung, was Heroen der Menschheit bzw. Menschlichkeit im Unterschied zur kulturell drohenden Normalität oder Dekadenz ›eigentlich‹ tun oder leisten würden. Diese Unterstellung schlägt sich nicht notwendig in Konzeptionen (oder karikaturähnlichen Fratzen) von Über-Menschen nieder, sondern eher im Gegenteil in ganz unscheinbaren, beiläufigen, wie selbstverständlich klingenden programmatischen Grundsätzen:

»Auf einer niedrigeren Entwicklungsstufe stehengebliebene Geschöpfe betätigen sich nur in wenigen bestimmten Richtungen; dann ruhen sie sich aus, vergeuden ihre Kraft in absoluter Untätigkeit, wie z.B. der Jagdhund, der bis zu dem Augenblick der Jagd schläft. Die höheren Wesen dagegen erholen sich durch die *Verschiedenheit* der Arbeit, wie ein Feld sich ausruht durch die Fruchtfolge. Das Ziel, das man bei einer bewussten Regelung der menschlichen Aktivität verfolgen muss, besteht also in der äußersten Beschränkung der Perioden der *Brache* auf das Notwendige. Handeln heißt leben; mehr handeln, heißt das innere Leben steigern. Von diesem Gesichtspunkte aus sind Untätigkeit und Trägheit die schlimmsten Laster; das sittliche Ideal muss *Tätigkeit in all der Mannigfaltigkeit ihrer Er-*

37 So E. Oldemeyer: *Leben und Technik*, 15; Robert J. Kozljanič: *Lebensphilosophie. Eine Einführung*, Stuttgart 2004.

38 Vgl. Kurt Röttgers: »Das Leben eines Autors. Was ist ein Autor, und wo lebt er?«, in: *Dialektik* (2005) 1, 5-22.

39 Vgl. H.-J. Lieber: *Kulturkritik*.

scheinungsformen sein, wenigstens der Formen, die sich nicht gegenseitig aufheben, oder die nicht einen dauernden Kraftverlust hervorbringen.«⁴⁰

Entscheidend ist hier die Denkfigur, nicht der vergleichsweise harmlose, schlichte, dümmliche Inhalt. Bemüht wird die Anthropologie des rastlos Suchenden, des sich permanent Perfektionierenden. Zum einen ist damit *der Einzelne* Adressat solcherart lebensphilosophischer Bemühungen, was wiederum den individualistischen Charakter solcher Philosophien signalisiert. Zum anderen ist der Einzelne dabei in sehr spezifischer Weise Adressat: Der siebte Tag ist das Exklusivrecht des Schöpfergottes, während wir hier drunten permanent dem hinterherlaufen sollen, was wir noch alles aus uns machen könnten. Der Genuss des ›Lass' mal gut sein!‹ soll uns, pseudo-anthropologisch verbrieft, nicht vergönnt sein. Vorbereitet ist hier die Inhaltsleere des später so genannten »Tat-Menschen«, bei dem das pure Dass des Tätigseins als Stärke und Überlegenheit gilt. Zudem ist der von Guyau plakatierte Ideal-Mensch funktional im und für den ökonomischen Prozess, worauf Marx aufmerksam gemacht hatte:

»Wenn aber der Wechsel der Arbeit sich jetzt nur als überwältigendes Naturgesetz und mit der blind zerstörenden Wirkung eines Naturgesetzes durchsetzt, das überall auf Hindernisse stößt, macht die große Industrie durch ihre Katastrophen selbst es zur Frage von Leben oder Tod, den Wechsel der Arbeiten und daher möglichste Vielseitigkeit der Arbeiter als allgemeines gesellschaftliches Produktionsgesetz anzuerkennen und seiner normalen Verwirklichung die Verhältnisse anzupassen. Sie macht es zu einer Frage von Leben oder Tod, die Ungeheuerlichkeit einer elenden, für das wechselnde Exploitationsbedürfnis des Kapitals in Reserve gehaltenen, disponiblen Arbeiterbevölkerung zu ersetzen durch die absolute Disponibilität des Menschen für wechselnde Arbeitserfordernisse; das Teilindividuum, den bloßen Träger einer Detailfunktion, durch das total entwickelte Individuum, für welches verschiedene gesellschaftliche Funktionen einander ablösende Betätigungsweisen sind.«⁴¹

40 Jean-Marie Guyau: *Sittlichkeit ohne Pflicht*. Philosophische Werke in Auswahl, Bd. II, hrsg. v. Ernst Bergmann, Leipzig 1912, 105.

41 K. Marx: *Kapital*, 511f.

