

## EINLEITUNG

Die gegenwärtige Situation der Philosophie ist weithin gekennzeichnet durch das unversöhnliche Nebeneinander zweier Grundpositionen. Auf der einen Seite schwelgt ein ästhetisierender Postmodernismus in den unendlichen Möglichkeiten der pluralistischen Welt. Auf der anderen Seite insistieren moralistische Universalismen und Letztbegündungskonzepte auf wohldefinierten Rationalitätsstandards. Dabei fällt auf, daß sich beide Positionen, ihrer kritischen Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Philosophieren ungeachtet, nicht schlechthin als Durchstreichungen oder Revisionen der Moderne, sondern als deren radikalisierende Verlängerung und Erfüllung verstehen. Beide sehen den eigenen Ansatz als eine Art idealer Moderne, in der Schattenseiten, Verführungen und Selbstmißverständnisse der Modernisierung getilgt und überwunden sind. Die Postmoderne wendet sich gegen jene totalitären Einheitswände, die als notorischer Begleiter moderner Emanzipationsprozesse auftreten, und eröffnet Spielräume pluraler, sei es individueller, sei es kollektiver Selbsterfüllung: Die Freiheit wird vom Diktat eines aufklärerisch geforderten Konsenses zu einer nicht mehr universal normierbaren Pluralität heterogener Diskurse „erlöst“. Für die Anhänger einer universalistischen Rationalität hingegen steht jede irreduzible Vielheit eigensinniger Lebensformen von vornherein unter dem Verdacht, die Kohärenz und Einhelligkeit normierender Vernunft zu unterlaufen. Aus diesem Blickwinkel impliziert jede nicht universell vermittelte Gestalt des Lebens eine die Bedingungen symmetrischer Intersubjektivität mißachtende Anmaßung, die illegitimen Herrschaftsansprüchen und gewaltsauslösenden Konflikten Vorschub leistet.

Postmodernistische wie universalistische Theoretiker entdecken im Prozeß der Moderne Potentiale einer spezifischen Bedrohung und verstehen den eigenen Ansatz als angemessene philosophische Reaktion. Allerdings stehen sich sowohl die Diagnosen wie die Therapien in schroffer Opposition gegenüber. Ruft man einerseits die Freisetzung des Vielen gegen die Hegemonie des Einen zu Hilfe, so wird andererseits die Verpflichtung auf das Eine zum Antidot gegen die Beliebigkeit des Vielen erklärt. Die Berufung auf die eine Moderne und der unisono erhobene Anspruch, ihre innersten Triebkräfte und Möglichkeiten aus den Fesseln der Selbstverkennung entbunden und endlich zu ungehemmter und reiner Verwirklichung befördert zu haben, münden hier also auf höchst paradoxe Weise in eine ganz prinzipielle, jede Vermittlung abweisende Antithetik. Wie ist diese Paradoxie zu verstehen

und aufzuklären? Meldet sich in ihr vielleicht eine tiefe Zwiespältigkeit der Moderne selbst? Ist möglicherweise die Sehnsucht nach universeller Normierung und Einheit ebenso „modern“ wie der das Partikulare und deviante Vielerlei in Schutz nehmende Protest gegen totalitäre Vereinnahmung? Oder entspringt die konstatierte Entzweiung vielmehr bloß der Inadäquatheit jener Perspektiven, in denen die für sich genommen durchaus einhellige und gediegene Moderne je verschieden inszeniert und für heterogene Absichten in Dienst genommen wird? Doch wie lässt sich dann begreiflich machen, daß es mit Bezug auf ein vermeintlich unzweideutiges historisches Projekt zu derart gravierenden Gegensätzen der deutenden Aneignung kommt?

Das philosophiegeschichtliche Stereotyp einer Neuzeit, deren philosophische Physiognomie wesentlich durch das Ringen zweier feindseliger Strömungen geprägt ist, scheint zunächst der These von der zwiespältigen Moderne recht zu geben: Der Streit zwischen fundamentalistischen Begründungskonzepten und Postmodernismus wäre danach präfiguriert im epochalen Gegenüber eines die universellen Ansprüche der Vernunft geltend machenden und letztlich transzental gewendeten Rationalismus und eines Empirismus, der überschwengliche Begründungsarchitekturen als Festungen des Dogmatismus entlarvt und an der Heterogenität und Pluralität des faktisch Vorgefundenen sein Genügen findet. Bei näherem Zusehen freilich zeigt sich schnell die Fadenscheinigkeit dieser Konstruktion. So befreit zwar beispielsweise Hume den Erfahrungsstrom aus begrifflichen Einheitszwängen zum impressionalen Vielerlei, erlöst er das Cartesianisch überanstrenzte Cogito zum „bundle of perceptions“; doch zugleich bietet sein Empirismus Assoziationsprinzipien auf, die das Inkommensurabile spezifischer Sinngestalten unbeschwert überfliegen und jene Homogenität, die dem Rationalisten nur in methodischer Mühsal erreichbar scheint, als Geschenk vorbegrifflicher Unmittelbarkeit bereithalten. Und umgekehrt führt der Weg zur Cartesianischen „sapientia universalis“ durch das Fegefeuer eines Zweifels, der die teleologische Einheit des alten Kosmos, seinen die menschliche Lebensorientierung einbegreifenden und naturhaft konsolidierenden „ordo“ einer sinnfremden mechanistischen Äußerlichkeit und Zersetzung überantwortet und im Zeichen der abgründigen Freiheit göttlichen Wollens die radikale Vision einer Kontingenz heraufbeschört, die selbst vor den ehernen Gesetzen der Logik nicht hält macht. Offenbar figurieren „Einheit“ und „Vielheit“ hier nicht eigentlich als Embleme antipodischer gedanklicher Optionen; sie bilden vielmehr komplementäre Aspekte einer einzigen, genuin neuzeitlichen Strategie, die sowohl rationalistische

wie empiristische Lesarten zuläßt und ihre kompromißloseste Ausformung - exemplarisch repräsentiert durch den Konventionalismus und Kontraktualismus des Thomas Hobbes - überhaupt erst jenseits dieser klassischen Dichotomie erlangt. Die „Einheit“ ist nicht länger das Kennwort jener alten philosophischen Sehnsucht, leiblich und traditional vorgefundene Sinn- und Syntheseformen entlang der ihnen selbst eingeschriebenen Logik einer theoretisch-praktischen Läuterung, Steigerung und Vervollkommnung zuzuführen; nicht als Klärung und Verklärung überkommenen Sinns, sondern als dessen energische Destruktion setzt die moderne Ordnung sich in Szene: Wie Phoenix steigt sie aus der Asche vergangenen Lebens. Und korrelativ hat auch der Gedanke der „Vielheit“ eine tiefgreifende Wandlung erfahren. Entzündete er sich einst an der Pluralität von „Naturen“, d. h. eigensinniger Seins- und Lebensweisen, in deren gleichsam solidarischer Verbundenheit die eine Ordnung und „Natur“ Fuß fassen, an deren feindseliger Entzweiung sie indessen auch zerbrechen konnte, so zielt er nunmehr auf eine theoretisch und technisch allererst herzustellende Fragmentierung, der es nicht um die Ausgliederung in sich organisierter Sinnprovinzen, sondern gerade um die Brechung und normative Neutralisierung solch teleologischer Energien und um das Isolieren sinnentblößter „Partikel“ geht, die dem einheitsstiftenden Impetus weder befreundet entgegenkommen noch antagonistisch im Wege stehen, vielmehr als schieres Material ihm zu bestimmender Verfügung ausgeliefert sind. Die neuzeitlich forcierte Vielheit dokumentiert also keineswegs eine sympathisierende Sensibilität für das Heterogene perzeptiver, theoretischer und sozialer Formationen; sie ist im Gegenteil Moment eines in dieser Radikalität präzedenzlosen Homogenisierungsprogramms: Erst die analytische Zerschlagung autochthoner Sinngebilde schafft jenes übersichtliche Glacis, auf dem das Profil überkommener Bedeutungen applaniert, jeder Schlupfwinkel konkurrierender Mächte beseitigt und derart das geeignete Terrain für eine artifizielle, nunmehr völlig kontrollierte und zentralisierte Neuschöpfung des Sinns bereitet ist.

Gerade die eindrucksvollsten und folgenreichsten Unternehmungen neuzeitlicher Weltgestaltung und Reflexion gehorchen durchweg dieser Logik. So etabliert sich die monumentale Einheit des Hobbesschen Leviathan nicht etwa als steigernde Fortschreibung und Entfaltung, sondern als rücksichtslose Durchstreichung „naturwüchsiger“ Formen sozialer Verbundenheit; erst die gründliche Zertrümmerung faktisch-traditionaler Kohärenz lässt hier jenes strukturlose und vorsoziale Aggregat selbstbezogener Individuen entstehen, über dem die neue

staatliche Ordnung - von keiner normativen Erblast mehr beschwert und behindert - in der überlegenen Transparenz zweckrationaler Vertraglichkeit sich erheben kann. Und wenn Kants theoretische Philosophie die partikularen Sinnbildungen der Wahrnehmungswelt durch das abstrakte Residuum eines „unbestimmten Mannigfaltigen“ radikal zu unterbieten, sie zugleich durch das ebenso abstrakte „Überhaupt“ einer offenbar Newtonisch inspirierten apperzeptiven Synthesis dezidiert zu überbieten sucht - dann bildet sie mit diesem Überspringen genuin perzeptiver Zusammenhänge ein getreues, freilich ins Zeitlos-Transzendentale verschobenes Pendant zu dem von der modernen Wissenschaft so virtuos gehandhabten Verfahren einer methodischen Entstrukturierung des Erfahrungsfeldes, die seiner erforderlichen Neuformierung und theoretisch-technischen Vereinheitlichung erst die nötigen Spielräume schafft. Und schließlich vermag auch der Markt, die moderne und modernisierende Macht katechogen, seine universelle und buchstäblich globale Logik der Effizienz nur auf dem Hintergrund einer isolierenden Entformung zu etablieren: Um die ökonomischen Energien ihrer räumlichen, zeitlichen und kulturellen Borniertheit und Lokalität zu entreißen und der Systematik allumspannender Preisbildungs- und Allokationsprozesse zu überstellen, ist es nicht allein nötig, die Wirtschaftssubjekte aus dem Gewebe sozialer Verbundenheit und eingewurzelter Solidarität herauszulösen und auf den rationalen Egoismus des „homo oeconomicus“ hin zu vereinzeln; auch die Dinge müssen, sofern sie wirklich als Waren sich konstituieren sollen, ihrer existentiellen Verwachsenheit mit den Akteuren entkleidet werden - nur so erlangen sie jene vom Markt geforderte Beweglichkeit und Fungibilität, die mit der Substanzlosigkeit modernen Geldes ihr ideales Optimum erreicht und den weltlichen Beständen in dem Maße verwehrt bleibt, wie sie als kulturell verankerte Bedeutungsträger, als Verlängerung und Ausdruck kollektiven Lebens an der Inkarnation sozialen Sinnes mitwirken. Erst die Demontage einer das Wirtschaften integrierenden kulturellen Grammatik also, die allen kommutativen Akten einen distributiven, die Sozialstruktur symbolisch und faktisch bekräftigenden Unterton verleiht, entbindet die moderne ökonomische Vernunft zu autonomer Verwirklichung.

Wenn wir das Leben vorläufig als jene Bewegung kennzeichnen, in der dem Faktischen eine verhaltensorientierende, die Selbstdeutung der Akteure herausfordernde und speisende Physiognomie erwächst, in der zugleich andererseits jede Ordnung und Begreiflichkeit ihre situierende Einschränkung und ihr Faktischwerden erleidet; und wenn unter „Sinn“ die Ausprägung konkreter Gestalten solchen Lebens verstanden wird -

dann hat der neuzeitliche Begriff der Vielheit seine systematische Funktion offenbar nicht im Hinweis auf die Mannigfaltigkeit möglichen Sinns und möglichen Lebens, sondern im Durchbruch zu einer Sphäre, die allem Sinn noch vorausliegt: Die Spuren überkommener und nicht länger mehr für unvordenklich gehaltener Lebendigkeit müssen gleichsam restlos getilgt sein, bevor der moderne Prometheus zur Erschaffung des neuen, aus jeder undurchschauten Bindung an eine trübende Faktizität erlöst und nun erst wahrhaft angeeigneten Lebens schreiten kann. Indem hier Einheit und Sinn nicht bloß nachvollzogen, mitgemacht oder modifiziert, sondern in ursprünglicher Aktivität erzeugt und hergestellt werden, könnte das Projekt der Moderne geradezu als ein radikalisches Leben erscheinen, dessen Produktivität von den Schlacken tragen Geschehenlassens geläutert und in die Idealgestalt reinen Machens verwandelt ist. Allerdings bleibt zu fragen, ob solche Radikalität die Strukturen vitaler Sinnbildung nicht überfordert, ob also das vermeintlich gesteigerte Leben nicht am Ende als ein verschwindendes sich entpuppt. Die soeben skizzierten Paradigmen moderner Ordnung nähren jedenfalls den Verdacht, als werde in ihnen die Dimension des Sinns nicht nur durch eine unorganisierte Vielheit unter-, sondern durch eine alles Organische hinter sich lassende Einheit zugleich überschritten. Tatsächlich zeigt ja die Hobbessche Philosophie des Staates wenig Interesse an jenen besonderen Strukturen, in denen sich Wollen und Denken der Individuen zur Gemeinschaftlichkeit konkreter Präferenz- und Lebensordnungen verflechten; nicht als Ausdruck und Wirklichkeit eines sozial konstituierten „summum bonum“, d. h. als teleologische Einhelligkeit der Lebensgestaltung, sondern als bloßes Mittel im Dienste des „primum bonum“, des je eigenen, den Alternativen kultureller Sinnbildung vorausliegenden Überlebens tritt das Politische hier in Erscheinung: Im Namen der dramatischen Differenz von Leben und Tod sind alle Differenzen des Lebens und Sterbens selbst systematisch deklassiert und ausgelöscht worden. Und ähnlich vollzieht sich im naturwissenschaftlich konzipierten und bei Kant transzentalphilosophisch umgemünzten Begriff einer Natur, deren Einheit - anstatt sinnbezogener kosmischer „Sympathie“ zu entspringen - nichts anderes meint als den durchgängigen Konnex einer teleologisch neutralisierten effektiven Kausalität, der Abschied von jener vormodernen „physis“, die an den individuellen und kollektiven Prozessen menschlicher Selbstfestlegung dialogisch mitwirken und der Kultur als Medium und Spiegel zur Hilfe kommen konnte: Die normative Differenzierung und Ausdruckskraft des alten Seins ist einer dem Nichtsein pauschal und äußerlich kontrastierten „Vorhandenheit“ zum Opfer gefallen. Daß

schließlich der Einheit des Marktes keine kulturell zu leistende Vermittlung und Assimilation heterogener Wertschätzungen zugrunde liegt und z. B. die Mechanismen der Preisbildung zu idealiter völlig eindeutigen und universell akzeptierten Marktpreisen führen, ohne auch nur einem Beteiligten die intersubjektive Abstimmung und Angleichung seiner Präferenzen abzuverlangen - das bildet geradezu die triumphale Pointe der liberalistischen Metapher von der „unsichtbaren Hand“: Die Verabsolutierung einer nur durch isolierte explizite Tauschakte noch überbrückten Differenz von Haben und Nichthaben, Eigenem und Fremdem erniedrigt hier jene Strukturen sozialer Kohärenz zum bloßen Restbestand privaten Sentiments, die solchen Gegensatz von vornherein durchkreuzen und unterlaufen, da man sie aneignen und ergreifen nur kann, indem man selbst von ihnen sich durchqueren und ergreifen lässt. All diese Hinweise verdichten sich in der Tat zu dem Eindruck, als gehe es den genuin modernen Syntheseformen nicht um die beflügelnde Intensivierung, sondern um die Verdrängung eines Sinns, der durch die undialektische Überanstrengung bestimmter systematischer Unterscheidungen buchstäblich um sein Leben gebracht wird.

Aber entspringt dieses Verdikt nicht vielleicht doch einem feindseligen Mißverständen? Muß denn das freilich einzuräumende Unvermögen der modernen Ordnungen, in ihrer Universalität für die Konkretionen des Lebens aufzukommen und seinen stilistischen Besonderungen sich anzumessen, unweigerlich sogleich als Indiz eines lebensbedrohenden Potentials gedeutet werden? Läßt sich die merkwürdige „Neutralität“ des Modernen nicht ebenso gut oder besser als Erfolg des ganz und gar unverdächtigen Bemühens auffassen, die allgemeinsten, aller Spezialisierung vorausliegenden Bedingungen und Mittel des „Lebens überhaupt“ zu artikulieren? Bildet der Hobbessche Staat als Bedingung dauerhaft gesicherten Überlebens nicht eo ipso zugleich die notwendige Voraussetzung des kulturell je eigentümlich gewollten „guten Lebens“? Und stellen nicht objektive Wissenschaft und freier Markt mit ihrer teleologisch unspezifischen Effektivität gleichsam Techniken des Umgangs mit Natur und Mensch bereit, deren sich alle noch so heterogenen Gestalten des Lebens als optimierter Mittel der eigenen Selbsterhaltung bedienen können und sollen? Jedes in durchsichtige Konsequenz überführte Bekenntnis zu einer besonderen Lebensform wäre folglich notwendig ein Bekenntnis zu den modernen Universalien, da wer den Zweck will, auch die Mittel wollen muß: Die Strukturen der Moderne wären keineswegs eine *Gefährdung*, sie wären das zu vollendetem Selbstbewußtsein gelangte *Apriori* des Lebens. Mit der staunenswerten Entdeckung, daß sich angesichts partikularer und

pluralistisch verstreuter Zwecke ein instrumentelles Unisono etablieren läßt, sind die vermeintlich subordinierten Mittel unversehens zu transzendentalen Würdenträgern aufgestiegen!

In dem skizzierten Gedankengang wird offenbar der Umstand gar nicht bestritten, vielmehr systematisch in Anspruch genommen, daß sich das Leben nur in partikularisierender Konkretion, als engagierte Bevorzugung bestimmter Sinnformationen gegenüber anderen leben läßt. Man braucht aber diesem Umstand bloß ein wenig nachzuspüren, um zu bemerken, wie der Begriff der „Neutralität“ von einer höchst virulenten, die Plausibilität des Vorgetragenen ernstlich bedrohenden Dialektik erfaßt wird. Wenn nämlich das Leben notwendig in Gestalt beschränkender Parteilichkeit auftritt, schlummert dann im Ideal einer jederzeit und für jedermann gleichen Gültigkeit nicht der Keim einer Gleichgültigkeit, die dem vitalen Engagement sich vorenthält und ihm folglich konkurrierend gegenüber- anstatt dienstbar zur Seite steht? Daß der neutrale Blick sich zum parteilich situierten keineswegs wie eine respektvolle, das vorgefundene Besondere unangetastet zurücklassende Abstraktion verhält, wird durch ein Beispiel eindringlich illustriert: Die naturwissenschaftlich-technische Objektivierung etwa entdeckt nicht einfach eine abstraktiv freizulegende Schicht, die schon dem rituell kodierten Umgang mit der Natur auf eine diesem selbst verborgene Weise zugrunde läge - sie stört und verwirrt vielmehr die Strukturen ritueller Naturauffassung, indem sie freistellt, was diese verbietet, und als sinnlos verwirft, was diese empfiehlt. Der notorische Einwand, daß kein deskriptiver Satz präskriptive Implikationen habe und folglich keine physikalische Konstatierung mit irgendeinem Verbotssystem je kollidieren könne, erledigt sich insofern, als die moderne objektive Wissenschaft ohne Lizenz zu jenem mannigfachen technischen Eingriff, den sie angeblich normativ in der Schwebe hält, nicht einmal konzipierbar, geschweige denn realisierbar wäre.

Instrumentelle Neutralität und kulturelle Konkretion scheinen also nicht etwa Stufen der Besonderung, sondern strenggenommen inkompatible Ordnungen zu bilden, und es fällt nicht allzu schwer, diesen prima facie paradoxen Zusammenhang auf seine prinzipielle Grundstruktur hin durchsichtig zu machen. Tatsächlich genügt für diesen Zweck die von uns bereits angedeutete, ganz grobe und vorläufige Kennzeichnung des Lebens als einer Bewegung, die den Sinn inmitten des Faktischen entspringen und mitten ins Faktische zurückkehren läßt, ohne daß es in dieser Verschränkung von Gegebenheit und Entwurf ein erstes oder letztes gäbe. Zwar wird das Faktum hier durchaus einer Sinngestalt integriert; doch *unterliegt* es solcher Ordnung nur, um sie

zugleich zu *überstehen*: Nie sinkt es ganz und gar zum bloßen Fall und Objekt einer souveränen Subsumption herab, stets wahrt es eine nicht endgültig zu bezwingende Unbändigkeit, die der Ordnung mitwirkend zu Hilfe, aber auch irritierend „dazwischenkommen“ kann. Es vollzieht sich also im Auftauchen vitaler Ordnung wahrhaftig ein Transzendentieren nackter Tatsächlichkeit, etabliert sich wahrhaftig eine verstehende Sicht - nur daß dieses Sehen seinerseits eine unsichtige Rückseite hat und faktischen Konstellationen inhäriert, die über sein Möglicherwerden und -bleiben mitentscheiden und allen zustande gebrachten Sinn mit dem Gewicht einer alterierenden Materialität beschweren. Wie bei Aristoteles die „physis“ einem Arzt verglichen wird, der sich selbst behandelt und heilt,<sup>1</sup> so entpuppt sich nunmehr das Leben als das Ereignis einer prozessualen Selbstermöglichung, die in keiner Phase zur absoluten Dichte des bloß Möglichgemachten gerinnt, niemals aber auch zur Unbedingtheit reinen Möglichmachens sich verflüchtigt: In einem Spiel der Differenzen werden „facere“ und „factum“ zwar vor sinnauslösender Koinzidenz bewahrt und unaufhörlich gegeneinander verschoben, ohne doch je zu vollendet Reinheit sich dissoziieren und zur Stabilität einsinnig-hierarchischer Ordnung sich verfestigen zu können. Das systematische Schema der fatalen Dialektik, in die das Projekt moderner Apriorität sich stets aufs neue verstrickt sieht, tritt jetzt mit aller Schärfe hervor. Denn offenbar läuft der Versuch, eine universale, allen partikularen Sinnbildungen gleichsam vorgeschaltete Sphäre neutralen Möglichmachens auszugliedern, auf eine Zerreißung ebenjener Doppelbewegung ermöglichter Ermöglichung hinaus, in der Faktum und Freiheit sich unauflöslich verschränken und das Leben sein stets beunruhigtes Selbstsein zu finden und zu erfinden vermag. Der technologisch wie transzentalphilosophisch vorangetriebene Exodus vermeintlicher Möglichkeitsbedingungen aus den Wirklichkeiten, der die Gestalten spezifischen Lebens vor idolischer Verhexung zu schützen und gegen relativistische Auszehrung zu sichern vorgibt, erniedrigt in Wahrheit das Leben zur Heteronomie des bloß Möglichgemachten: Er unterbricht die inkarnierte Reflexivität und Selbstnormierung der vitalen Konkretionen und verwandelt so letztlich den Leib des Kulturellen in einen Leichnam, der seine Animation von der externen Kunst eines transzentalen Dr. Frankenstein erwarten muß. Das moderne Apriori ist nicht der Gründungstext, es ist der Abgesang des Lebens.

Wenn also das modern konzipierte Verhältnis von Einheit und Vielheit weder dem schwelgerischen Bekenntnis zur proliferierenden Mannigfaltigkeit heterogener Lebensformen entstammt noch der

---

<sup>1</sup> Phys., 199b 30 ff.

Sehnsucht nach einer genuin praktischen, teleologisch konkretisierten universalen Verbundenheit Ausdruck gibt, wenn es vielmehr der Tendenz zur Zerreißung und doppelten Überschreitung des Lebens dienstbar ist - dann scheint der postmodernistisch und universalistisch gleichermaßen erhobene Anspruch, konsequente Verlängerungen und Erfüllungsgestalten der Moderne zu präsentieren, durchaus illegitim und Resultat eines gründlichen Mißverständnisses zu sein. Freilich könnte in solchem Mißverstehen die ungeliebte und ungewollte Wahrheit sich verborgen halten, daß zwar nicht schon die Neuzeit auf den gegenwärtig empfohlenen und vermeintlich eingeschlagenen Wegen zum authentischen Leben war, daß aber noch immer die Gegenwart auf dem neuzeitlichen Marsch aus dem Leben heraus sich befindet! Die Berufung auf das spezifisch Moderne wäre im Recht - nur eben ganz anders als gedacht und gehofft.

Nahrung kann ein solcher Verdacht bereits an der Kontinuität des transzendentalen Begründungsmusters finden, wie sie durch die Selbstbezeichnung einer exemplarischen Gestalt des universalistischen Begründungsprogramms, der „Transzentalpragmatik“, deutlich signalisiert wird. Gewiß werden hier vorsorglich alle Register der Konkretisierung gezogen - szientistischer Objektivismus soll hermeneutischer Bemühung, instrumentelle Vernunft soll wirklicher Praxis, das abstrakte Subjekt Kants schließlich soll der Kommunikationsgemeinschaft weichen. Wie schwierig es indessen ist, das transzentrale Paradigma von der Sphäre wissenschaftlich-technischer Indifferenz abzulösen und auf die Bereiche lebender Sinnerfahrung zu übertragen, führen nicht zuletzt Kants eigene Bemühungen lehrreich vor Augen: So tritt etwa im Felde der Ästhetik an die Stelle vernunftzentrierter Ermöglichung ein Spiel wechselseitiger Abstimmung von sinnlicher Faktizität und Verstandesmöglichkeiten, vor dem die Frage nach einem isolierbaren bedingenden *A priori* nur noch in völlig verändertem Sinn - wenn überhaupt - zu stellen ist; und die Suche nach dem Geltungursprung des Moralgesetzes stößt nicht auf die Luzidität eines konstituierenden Bewußtseins, sondern auf ein „Faktum der reinen Vernunft“, in dem man wohl kaum zu Unrecht jenen Schatten vermutet, den das Faktum der höchst unreinen Vernunft historisch konkreter Vergesellschaftung auf die Höhlenwand transzentalphilosophischer Reflexion zeichnet. Kurz, die Kantische Philosophie ist reich an Intuitionen, die Keime einer sehr grundsätzlichen Selbstüberwindung des transzendentalen Paradigmas bergen und gegenwärtige „Transformationen“ an systemsprengender Energie möglicherweise weit übertreffen. Tatsächlich sieht sich der transzentrale Begründungs-

gedanke, sobald er die Dimension des Normativen besetzen und eine präskriptive Macht ausüben will, mit einer eigenartigen Schwierigkeit konfrontiert, die bei Reduktion auf ihre schematische Grundstruktur eine höchst einfache, geradezu das Triviale streifende Gestalt annimmt. Wird nämlich ein Zusammenhang faktischen Lebens auf seine Möglichkeitsbedingungen hin überschritten, dann sind die derart eruierten Bedingungen *eo ipso* faktisch erfüllt - wäre doch andernfalls der betrachtete Zusammenhang nicht möglich, geschweige denn wirklich; damit entfällt aber offenbar jede Handhabe, der Wirklichkeit ihr transzendentales *Apriori* mit der Geste normativer Aufforderung entgegenzuhalten: jeder präskriptive Effekt des Transzentalen ist verschwunden. Die Falle ist nur dadurch zu umgehen, daß sich das „*Apriori*“ nicht genau als Möglichkeitsbedingung dieses Vorgefundenen oder als Möglichkeitsbedingung nicht genau dieses Vorgefundenen offenbart - mit einem Wort, daß es sich als *Abweichung* vom Vorgefundenen etabliert. Wenn aber die Hierarchie von Ermöglichendem und Ermöglichtem einer bloßen Kontrastbeziehung Platz macht - gerät dann nicht die absolute Autorität des Normierens, die das Transzendentale für sich reklamiert, zu einer illegitimen Anmaßung?

An dieser Stelle kann man nun entweder zum Eingeständnis einer unaufhebbar scheinenden Begründungslücke sich herablassen - und das ist in Kants Rede vom Faktum der Vernunft auf eine ihm selbst nicht völlig durchsichtige Weise vermutlich impliziert - ; oder man kann die Prätention des Transzentalen zu retten versuchen, indem man es zur idealen Grenz- und Erfüllungsgestalt der Praxis erklärt, nach der alle faktischen Formationen des Sozialen tiefinnerlich, beseelt von einer geheimen, halb nur eingestandenen Hoffnung auf Selbstvollendung, sich sehnen - dies die Option, die dem transzentalpragmatischen Begründungsanspruch offenbar allein verbleibt und mit der kühnen Formel, in jedem irgend betätigten Sinnanspruch liege notwendig eine „Antizipation“ der „idealen Kommunikationsgemeinschaft“,<sup>2</sup> tatsächlich in Kraft gesetzt wird. Freilich machen die sozialen Konkreta - die „faktischen Sprachspiele“ - insofern Schwierigkeiten, als sie die ihnen unterstellte Sehnsucht in der Regel keineswegs erkennen lassen, vielmehr Formen der Selbstbekräftigung und Selbstkritik entfalten, die ganz ohne den antizipativen Bezug auf die Regeln eines „idealen Sprachspiels“ auszukommen scheinen. Trägt aber dann nicht das Postulieren universaler Geltungsbedingungen, mit deren Erfüllung die kulturellen Tatsächlichkeiten vermeintlich erst wahrhaft zu sich selber kommen, viel eher Züge einer externen Normierung und dogmatischen

---

<sup>2</sup> K.-O. Apel: Transformation der Philosophie, Frankfurt a. M. 1976, II, 348.

Nötigung, die ihren Entmündigungscharakter nur dadurch zu verschleieren vermag, daß mit der Zuschreibung einer unspezifischen, in allen spezifischen Verständigungsprozessen angeblich wirksamen „kommunikativen Kompetenz“<sup>3</sup> den partikularen Lebensgestalten das Credo der Universalität gleichsam pauschal in den Mund gelegt wird? Ermutigung holt sich das transzentalpragmatische Projekt jedenfalls nicht aus einem ethnologisch, soziologisch oder historisch angeknüpften Gespräch mit dem Heterogenen und Besonderen, sondern aus dem universalen Schauspiel der „modernen Menschheitszivilisation“: „Der Unterschied der Sprachspiele qua Lebensformen ist zwar nicht verschwunden, aber er ist gewissermaßen überspielt worden durch das [...] Sprachspiel der Wissenschaft bzw. der aus ihrem Geiste erwachsenen Produktions-, Organisations- und Kommunikations-Technik.“<sup>4</sup> Deutlicher läßt sich kaum signalisieren, wie ungebrochen hier unter dem Deckmantel des „Praktischen“ die genuin neuzeitliche Konzeption eines instrumentellen Neutrums fortwirkt. Das transzentalpragmatische Paradigma verbleibt - allen gegenläufigen Maßnahmen und Beteuerungen zum Trotz - letztlich im Banne einer *technologischen* Auffassung des Sozialen, die in der Forderung nach „Distanzierung von allem praktischen Engagement“<sup>5</sup> und „normativer Neutralität“<sup>6</sup>, in der Idee, der Konsens könne und müsse nach den expliziten Regeln eines transzentalen Überall-und-Nirgends hergestellt werden, nur ihren konsequenteren Ausdruck findet. An die Stelle des Versuchs, konkrete Lebensausrichtungen zu empfehlen oder zu legitimieren, tritt die Exposition von Prinzipien, nach denen ein überhaupt wahrheitsfähiger Diskurs „funktioniert“; die „Konkretisierung“ bleibt eine selbstherrliche Subsumption, die den je besonderen Sinn den Forderungen einer „Wahrheit überhaupt“ unterwirft und damit die vitale Zirkulation der Selbstlegitimierung und der Selbstkritik nicht anspornt, sondern durchschneidet. Das Partikulare und Spezifische ist aus der Mitwirkung an den Maßstäben des Sinns ausgeschieden und im Lichte eines idealistischen Futurs zum de jure immer schon Vergangenen und Überholten oder zum bloßen Worüber eines Diskurses geworden, der im Namen reflexiv antizipierter „Identität des ‘Ich-denke’ mit dem gemeinsamen Logos der unbegrenzten

---

<sup>3</sup> Ebd., 347.

<sup>4</sup> Ebd., 350 f.

<sup>5</sup> Ebd., I, 76. Vgl. auch 75: „Alle Erkenntnis muß [...] durch einen vom Interessen-Engagement und seinen leibvermittelten Standpunkten prinzipiell distanzierten Bereich der Geltungsreflexion sich vermitteln.“

<sup>6</sup> Ebd., II, 395.

Kommunikationsgemeinschaft<sup>7</sup> alle leiblich und kulturell situierte, mithin *begrenzte* Rede als ein mundtot gemachtes Nicht-Identisches zurückläßt. Der forcierte und ins Absolute vorgetriebene Kontrast von Gelten und Nichtgelten hat zur Ausblendung eines Lebens geführt, das weder zu unangefochtener Geltung sich erhebt noch zum schlicht Ungültigen herabsinkt und das dem Abgrund nazistischer Isolation und kommunikativer Verweigerung nicht durch die unanfechtbare Stärke eines universalen, sondern durch die Schwäche und Verletzlichkeit des partikularen Sprechens entgeht: Ihren den Status quo kritisch beunruhigenden Impetus gewinnt die Reflexion des Vitalen keineswegs aus der Identität höchster transzentaler Regeln - sie schuldet ihn im Gegenteil dem unentbehrlichen Umweg durch das andere, der ihr Identischsein unablässig ins Wanken bringt. Die Wahrheit meint hier nicht länger die unendliche Abweichung der Idealität und den unendlichen transzentalen Abstand, aus dem die Geltungen verläßlich sichergestellt und angeeignet werden, sondern jene „endlichen“ Abweichungen und Verschiebungen, deren sich die faktischen Geltungen nicht erwehren können und die, anstatt bloße Verzerrungen der „idealen“, vielmehr den Spielraum und das Leben einer „realen“ Kommunikation bilden. Die Macht des Allgemeinen weicht der Ohnmacht der Besonderung, die „Kompetenz“ zur adäquaten Vermittlung und Assimilation jedweden Sinnes weicht der Inkompetenz, auch nur irgendeinen Sinn gegen das Eindringen des Fremden und Nichtgemeinten völlig abzudichten - die dogmatische Selbstverewigung der Rede scheitert, indem gleichsam alles Reden vom Schweigen durchquert und als ein anderes Reden sich vorenthalten bleibt.

Daß die Anrufung höchster Rationalitätsprinzipien am Ende in die nackte Unvernunft der Repression einmünden könnte - genau dieser Verdacht ist es, der das postmoderne Plädoyer für die unrestringierte Vielfalt antreibt und als späten und paradoxen Reflex eines „aufklärerischen“ Pathos der Emanzipation kenntlich macht. Allerdings fällt das Bild, das eine äußerst einflußreiche Arbeit Lyotards<sup>8</sup> von der soziokulturellen Verfassung sogenannter „postindustrieller“ Gesellschaften zeichnet, zunächst nicht nur wenig ermutigend aus, seine sofort ins Auge springende dezidierte *Modernität* weckt zugleich Vorbehalte gegenüber der Unterstellung, die beschriebene Lage mache aufgrund ihrer vermeintlichen Neuartigkeit das Etikett des *Nachmodernen* erforderlich: Daß die Institutionen in immer geringerem Maße „Lebensziele“ anzubieten haben und die Sinnstiftung „dem Eifer jedes

---

<sup>7</sup> Ebd., 356.

<sup>8</sup> J.-F. Lyotard: Das postmoderne Wissen, Graz/Wien 1986 (frz. Orig. Paris 1979).

Einzelnen überlassen“, der „auf sich selbst zurückgeworfen“ ist;<sup>9</sup> daß im Zuge solcher „Atomisierung“ des Sozialen<sup>10</sup> der „zeitweilige Vertrag“ an die Stelle traditionaler Permanenz tritt und zur universellen Form gesellschaftlicher Interaktion aufrückt;<sup>11</sup> daß es zu einer starken „Veräußerlichung des Wissens gegenüber dem ‘Wissenden’“<sup>12</sup> kommt, indem das Wissen aus dem Zusammenhang emphatischer „Wahrheit“ und konkreter Lebensorientierung in das Bezugssystem technisch-ökonomischer Effizienz und Macht überwechselt und dabei seinerseits zum Gegenstand informationeller Technisierung wird;<sup>13</sup> daß schließlich auch das Politische zunehmend den Sog einer ökonomischen Logik verspürt und die liberalistische Forderung nach dem „Minimalstaat“ angesichts sich globalisierender Märkte neuen Nachdruck gewinnt<sup>14</sup> - all diese Befunde belegen nicht sowohl eine sich brechende als vielmehr eine triumphierende Moderne, und für jeden der genannten Aspekte lassen sich leicht programmatische Keimformen und philosophische Kronzeugen aus dem 17., spätestens 18. Jahrhundert benennen.<sup>15</sup>

Auf welchen prinzipiellen Unterschied gegenüber den Konstellationen klassischer Modernität kann man sich dann aber berufen, um dem Schlagwort von der „Postmoderne“ einen plausiblen Inhalt zu geben? Lyotards Antwort ist klar: Das Neuartige der gegenwärtigen Lage sieht er im Niedergang jener „großen Erzählungen“ - der spekulativen von der Geschichte als „Leben des Geistes“, der politischen von der Geschichte als Prozeß der Emanzipation -, denen seit dem 18. Jahrhundert die Legitimation des Wissens übertragen und zugetraut wurde. Daß derart globale und hoffnungsfrohe historische Sinngebungen inzwischen obsolet sind - wer wollte es ernstlich bezweifeln? Damit ist allerdings

---

<sup>9</sup> Ebd., 53 f.

<sup>10</sup> Ebd., 59.

<sup>11</sup> Ebd., 191.

<sup>12</sup> Ebd., 24.

<sup>13</sup> Ebd., 19 ff.; 130 ff.

<sup>14</sup> Ebd., 26 ff.

<sup>15</sup> Man denke etwa an die Entzauberung des Sozialen, die bei Pascal die Entzauberung der Natur begleitet und sich in seinen *Trois discours sur la condition des grands* als tiefe Entfremdung des Individuums von seiner politischen Rolle und den institutionellen Sinnstiftungen geltend macht; an Hobbes’ Kontraktualisierung der sozialen Verbundenheit und die enge Beziehung, die bei ihm und Bacon zwischen „scientia“ und technologischer „potentia“ hergestellt wird; an das Leibnizische Projekt einer durchgreifenden Formalisierung und Mechanisierung des Wissens und Erfindens; schließlich an die massive Kritik, mit der Defoe lange vor Adam Smith sozialstaatlichen Korrekturen des Marktautomatismus entgegentritt: „Giving Alms No Charity, and Employing the Poor a Grievance to the Nation“ – so der vielsagende, nach Karl Polanyi gar „satanische“ Titel eines 1704 erschienenen Pamphlets (vgl. K. Polanyi: *The Great Transformation*, Frankfurt a. M. ³1995, 154 f.).

keineswegs schon die entscheidende Frage beantwortet, ob jene narrativen Formen der Selbstbegründigung tatsächlich den Kern und die eigentliche Stoßrichtung spezifischer Modernität, also jener dramatischen Umgestaltung praktisch aller Lebensbereiche artikulieren, denen immer größere Teile der Menschheit seit der frühen Neuzeit ausgesetzt sind; oder ob solche Narrativität nicht vielmehr ein dezidiert vormodernes Moment darstellt, das zwar in einer bestimmten Phase der Modernisierung eine wichtige strategische Rolle für die Durchsetzung des Neuen gespielt hat, jedoch rasant an Bedeutung einbüßt, sobald der angestrebte Dammbruch gelungen und eine selbsttragende Dynamik entfesselt ist. Geben sich nicht die großen teleologischen Geschichtskonstruktionen ohne weiteres als historisierende Verzeitlichung eines ursprünglich räumlich gedachten vormodernen Kosmos zu erkennen,<sup>16</sup> und spiegeln sie als charakteristische Kompromißbildungen nicht unverkennbar das Bemühen, die beruhigende Suggestion verlässlicher kosmischer Ordnung und Lebensorientierung mit dem verführerischen Reiz neuartiger inventorischer Potentiale zu verbinden? Die von Lyotard apostrophierten „großen Erzählungen“ scheinen also weniger die ungeschminkte Selbstaussprache der Moderne als vielmehr deren vorübergehende Mimikry zu bilden: Um das Ideal einer machenden Überwältigung des Vorgefundenen nicht von vornherein zu kompromittieren, sucht man die in ihm bedrohlich lauernden Entwurzelungs- und Entweltlichungstendenzen zu verbergen und der bedingungslosen Mobilisierung neutralisierter Möglichkeiten nach Kräften das Ansehen eines durchaus konkreten und sinnerfüllten, nur eben geschichtlich beweglicher gewordenen Lebens zu geben - jene Apotheose des Ahistorischen, wie sie im wissenschaftlich-technischen Maßstab einer von situativen Umständen und Einbettungen radikal erlösten Reproduzierbarkeit sich anbahnt, gewinnt im Erzählen ihres quasikosmischen Werdens eine historische Physiognomie und teleologische Vertrautheit. Das Geschichtliche ist hier gleichsam die Maske, unter der das moderne Poietisierungsprogramm die Zensur vormoderner Ordnungsansprüche zu

---

<sup>16</sup> Dieser Zusammenhang tritt z.B. in Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* wiederholt sehr deutlich zutage: „Der Gott, der in der Natur Alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet [...] hat, [...] dieser Gott sollte in der Bestimmung und Einrichtung unseres Geschlechts im Ganzen von seiner Weisheit und Güte ablassen und hier keinen Plan haben? [...] Sind also die Zeiten nicht geordnet wie die Räume geordnet sind? und beide sind ja die Zwillinge Eines Schicksals.“ (Werke in zehn Bänden VI, hg. von M. Bollacher, Frankfurt a. M. 1989, 14 f.) Vgl. auch ebd., 664: „Der Gott, den ich in der Geschichte suche, muß derselbe sein, der er in der Natur ist.“

passieren vermag.<sup>17</sup> Wenn aber die legitimierenden „Metaerzählungen“ das Moderne keineswegs konstituieren, sondern typische Mischformen sind, in denen Modernität unter dem Druck bestimmter polemischer Konstellationen dem Vormodernen sich anzuvorwandeln bemüht ist, dann indiziert ihr Niedergang offenbar viel eher den endgültigen Durchbruch - und gerade nicht den Verfall - der Moderne!

Bestärkt wird diese Einschätzung durch einige interessante Andeutungen, in denen Lyotard - gestützt auf ethnologisches Material - eine „Pragmatik des narrativen Wissens“ skizziert. Danach ist der - auch in traditionellen Gesellschaften durchaus erfunderische - Erzähler zur narrativen Weitergabe sozial bedeutsamen Wissens einerseits dadurch autorisiert, daß er „dieselbe“ Geschichte zuvor selbst gehört hat, so wie umgekehrt der aktuelle Hörer sich kraft seines Vernehmens zum künftigen Erzähler qualifiziert; und zum anderen gründet seine Legitimation in dem Umstand, daß er (oder sein mythisches Double) seinerseits zum Gegenstand einer Erzählung geworden und auf diese Weise der erzählerisch reproduzierten Gemeinschaft integriert und in ihr definiert ist, so wie umgekehrt der den aktuellen narrativen Gegenstand bildende Held oder Gott als einstiger Hörer oder Erzähler der Geschichte figuriert.<sup>18</sup> Es fällt auf und könnte leicht detailliert und materialreich entfaltet werden, wie genau diese narrative Konstellation jener Struktur analog ist, die wir als vitale Reflexion und Selbstermöglichung des Lebens vorläufig umrissen und den modernen Entwürfen eines technisch-transzendentalen *Apriori* gegenübergestellt haben. Beachtet man, wie hier jedes erfindungsreiche Sprechen einem vorfindenden Hören entstammt, ihm buchstäblich zugehört, und wie es seinerseits mündet in ein Vernehmen, das damit zum Sprechen gebracht und befähigt wird; wie die Rollen des Erzählenden und des Erzählten zwar nicht schlechthin koinzidieren, durch geringfügige Verschiebungen jedoch ineinander überführt werden können; wie narratives Faktum und präskriptive Autorität sich im Erzählen und Erzählten auf das engste miteinander verschränken; kurz, wie bereits Gesagtes und ausstehendes Sagen hier in einem unabschließbaren Prozeß gegenseitiger Bewahrung und Überschreitung umeinander kreisen - dann profiliert sich in der Tat ein markanter Gegensatz zu allen Versuchen modernen Sprechens, die eigene Autonomie poietisierend zu verschärfen und das Besprochene objektivierend auf Distanz zu halten.

---

<sup>17</sup> Für eine eingehendere Erörterung der historischen Logik, die das Moderne im Interesse seiner eigenen Durchsetzung zum vormodernen Kostüm greifen läßt, vgl. den Schlußaufsatz dieses Bandes.

<sup>18</sup> Vgl. Lyotard, ebd., 67 ff.

Für Lyotard hingegen bedeutet das Ende der „großen Erzählungen“ nicht das Erscheinen einer von vormodernen Vermummungen befreiten Moderne, sondern den Anbruch der Postmoderne; nicht den Anfang vom Ende relevanten Erzählers überhaupt, sondern den Aufgang einer Epoche der „kleinen Erzählungen“<sup>19</sup>. Als Beleg für diese vermeintliche Zersplitterung, dieses „éclatement“ der großen Diskurse in lokale und heterogene Sprachspiele dienen ihm mit Vorliebe Beispiele aus der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft.<sup>20</sup> Das ist immerhin überraschend zu einem Zeitpunkt, da die gesamte mathematische Forschungsarbeit sich erstmalig im Rahmen einer einzigen axiomatisierten Theorie - der Mengenlehre - formulieren läßt<sup>21</sup> und Relativitätstheorie und Quantenphysik das wissenschaftliche Bild der Natur in einer selbst den kühnsten Visionen des frühneuzeitlichen Mechanismus zumindest nahekommenden Weise vereinheitlicht haben! Auch die zweifellos zu Recht konstatierte zunehmende „Taylorisierung der Forschung“<sup>22</sup> belegt - wie schon ihr historisches Vorbild im Bereich der ökonomischen Produktion - viel eher einen Trend zu energischer Vereinheitlichung als einen Pluralisierungsprozeß; in beiden Fällen ist die Parzellierung der Arbeitsvorgänge von vornherein konzipiert mit Blick auf deren systemisch antizipierten Zusammenbau, und daß diese „Montage“ sich nicht mehr im individuellen Bewußtsein der Beteiligten konkretisiert, bildet geradezu das Markenzeichen und die Quintessenz moderner Syntheseformen.<sup>23</sup> Soviel freilich ist wahr, daß solch genuin moderne Unifikationstendenzen sich nicht länger mehr auf eine metaphysische Natureinheit oder auch nur einen neopositivistischen Methodemonismus zu berufen brauchen - sie rechtfertigen sich durch den schlichten Umstand, daß jede nichttriviale Vereinheitlichung zuvor getrennter Theorien neuartige Zusammenhänge, folglich neuartige technische Zugriffsmöglichkeiten und damit jedenfalls langfristig neue ökonomische Chancen verheißeit. Der von Lyotard diagnostizierte Niedergang der großen, ja sogar der mittelgroßen Legitimationserzählungen findet also tatsächlich statt; nur scheinen sie keineswegs einem Proliferieren heterogener kleiner Diskurse Platz zu machen,

---

<sup>19</sup> Ebd., 175 ff.

<sup>20</sup> Ebd., 120 f.; 157 ff.

<sup>21</sup> Das gilt bekanntlich selbst für die neuere Theorie der „Kategorien“, die auf den ersten Blick „zu große“, die axiomatisch festgelegten Mengenbildungsregeln überfordernde „Mengen“ zu verlangen scheint.

<sup>22</sup> Ebd., 120, Anm. 131.

<sup>23</sup> Auch dieser vermeintlich „postmoderne“ Vorgang hat übrigens seine programmatischen Vorboten im 17. Jahrhundert - man denke etwa an die arbeitsteilige Forschung im Baconischen „Haus Salomons“.

sondern der Herrschaft jener allen ideologischen Kostümen entwachsenen Logik der „Performanz“ zu weichen, die der Postmodernismus gerade hinter sich lassen möchte.

Freilich kann es mit der ideologiefreien „Nacktheit“ der anonymen, abstrakten und neutralisierten modernen Strukturen insofern nicht wirklich sein Bewenden haben, als die benötigten individuellen Funktionsträger doch noch immer irgendwie „am Leben“, d. h. konkret oder zumindest konkreationsbegierig sind; deren Mobilisierung wird also nie ein schieres äußerliches In-Bewegung-Setzen, sie muß in Resten stets ein innerlicher Ansporn und ein Motivieren sein: Technik und ökonomische Maschinerie müssen sich - wollen sie als soziales Movens nicht abdanken - erneut mit den Verheißenungen des Vitalen und den Suggestionen der Sinnlichkeit umkleiden, und doch darf das dergestalt benutzte und in Anspruch genommene Leben um keinen Preis seine vormoderne Gewalt zurückerobern und zum ernsthaften Konkurrenten der modernen Regelungssysteme aufrücken. Die Antwort auf solche Herausforderung bildet jene gigantische Alchemie der Verführung und Simulation, mit der die Strategen des Marketing, die Experten der „brand identity“ und des „corporate design“ dem asketisch-kargen Apparat ökonomischer Rationalität den Schein praller Lebendigkeit zu verschaffen suchen. Die allseits konstatierte Ästhetisierungswelle, von der die fortgeschrittensten Gesellschaften gegenwärtig überflutet werden, ist folglich alles andere als die Rückkehr der alten „aisthesis“ und indiziert nicht etwa die neuerlich entfesselte Eigengewalt des Lebens, sondern den vorläufigen Höhepunkt seiner Unterwerfung: Erst wenn die autochthonen Strukturbildungen des Vitalen zerschlagen und einem Patchwork wurzelloser „Erlebnisse“<sup>24</sup> gewichen sind; erst wenn die dramatische Heterogenität von Lebensformen in die aller Virulenz beraubte Buntheit einer unendlich freizügigen Warenwelt überführt ist - erst dann hat das zum Simulacrum herabgesunkene Leben seine Widerspenstigkeit wirklich eingebüßt und ist endlich marktgängig geworden. Hier findet die postmoderne Lust am Plural ihr Idyll. Der einst gefürchtete Konflikt inkommensurabler Lebensordnungen hat seine Schrecken verloren und spielerischer „Agonistik“ Platz gemacht - freilich nur, sofern zuvor das rituelle Festmahl zum gastronomischen Tip, die berufsständische Kleidung zum modischen Outfit mutiert sind und ganz allgemein die Synthesis traditionaler Kultur den Funktionsprinzipien des Erlebnismarktes gewichen ist: An die Stelle von Großmut und Toleranz tritt eine Liberalität, die herablassender Gleichgültigkeit bedenklich nahe kommt. Erst diese Perspektive macht

---

<sup>24</sup> Vgl. dazu G. Schulze: Die Erlebnisgesellschaft, Frankfurt a. M. 1996.

das merkwürdige Paradox verständlich, daß in einem Zeitalter nie gekannter globaler Homogenisierungsprozesse, das Kulturen, Traditionen, Sprachen und Ideologien mit atemberaubendem Tempo vom Erdball verschwinden sieht, die „Pluralität“ nicht etwa zur nostalgischen Formel des Erinnerns, sondern zur Parole genossener Gegenwart und hoffnungsfröh erwarteter Zukunft erkoren wird.

Wie schon sein universalistischer Antipode, so scheint auch der Postmodernismus letztlich Ausdruck des Versuches zu sein, eine immer unmißverständlicher auftrumpfende, ihre lebensüberfordernden Potentiale immer rückhaltloser freisetzende Moderne trotz allem und vielleicht ein letztes Mal als Gestalt intensivierten Lebens zu feiern. Die modernen Entzweiungen wirken, anstatt überwunden oder auch nur illusionslos diagnostiziert zu sein, im Schutze solcher philosophischen Verkennung völlig ungehindert fort. Der überspannte Gegensatz zwischen einem universalen „Leben“, das als Vollzug transzendentaler Regeln die Möglichkeitsbedingungen von Wählbarkeit überhaupt zu artikulieren und den Verführungen des Faktischen in die Sicherheit der Abstraktion zu entkommen sucht, und partikularen „Lebensformen“, die postmodern zum bloß faktisch Wählbaren degradiert sind und ihren eigenwilligen Sinn- und Normierungsanspruch immer schon an die Indifferenz marktförmiger Vermittlung und Tauschbarkeit verloren haben, reproduziert mit geradezu beängstigender Präzision die genuin moderne Figur simultaner Über- und Unterbietung des Lebens: Das Ereignis einer wählerrischen Lebendigkeit, deren Wählen dem Ungewählten entspringt und verpflichtet bleibt, deren Ungewähltes zugleich unaufhörlich im Wählen sich modifiziert und der Wahl gleichsam ausgesetzt ist, wird in dieser Alternative systematisch übersprungen und verleugnet.

Wenn aber der Antagonismus von Postmoderne und Letztbegründung offenbar jenseits modischer Attitüden und philosophischer Scharmützel eine systematische Konstellation von kaum zu überschätzender historischer Tiefe und Wirkmacht dokumentiert, und wenn es bei dieser Konstellation um die permanent gewordene Krise des Lebens sich handelt, dann erscheint es dringlich und lohnend, nach Wegen zu suchen, um der sterilen Polarisierung zu entgehen und die im Lebensbegriff angelegten Potentiale der Vermittlung von Vielheit und Einheit, Faktizität und Normierung, Freiheit und Form erneut zu erschließen und auszuloten. Diesem Ziel sind die im folgenden versammelten Beiträge zu exemplarischen historischen Entwürfen einer „Hermeneutik des Lebens“ verpflichtet. Wendet man sich am Leitfaden des geschichtlichen Entwicklungsgangs den einzelnen Positionen zu, so wird deren

changierende Vielheit ebenso deutlich wie die prinzipielle Verflochtenheit der Problemlagen.

Im Mittelpunkt des ersten Beitrages von Jürgensen steht Schellings *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Ziel ist es, die *Untersuchungen* als Wendepunkt auf dem Schellingschen Denkweg zu erweisen, wobei die Annahme einer innigen Verwobenheit zwischen inhaltlicher Position und formaler Gestaltung des philosophischen Systems leitend ist. Deshalb kann gezeigt werden, wie sich aus dem realen und lebendigen Freiheitsbegriff das Leben der Philosophie selbst ableitet. Der Lebendigkeit des philosophischen Prinzips entspricht eine Lebensverbundenheit, die nur der Philosophie eine adäquate Darstellung von Leben ermöglicht. Seine Konkretion erfährt das Leben in der Freiheit des Menschen, der am Göttlichen ebenso partizipiert wie am Natürlichen.

Diese paradoxe Stellung zwischen Freiheit und Bindung bildet auch den Anküpfungspunkt des zweiten Beitrags. Erne entdeckt in Kierkegaards Existenzphilosophie eine dramatische Zuspitzung des Leib-Seele-Problems: Als Geist ist der Mensch in der Lage, eine Freiheit zu denken, die er nicht leben kann. Dieser aporetischen Fassung des Existenzbegriffs gewinnt Kierkegaard den Zugang zum Religiösen ab. Das christologische Paradox ist der Anstoß einer Aneignung, die nur in der absoluten Selbstnegation die Chance zur Selbstbegründung sieht. Erne geht der Frage nach, ob dieses radikale Entweder-Oder in ein ebenso radikales Sowohl-Als-Auch auflösbar ist. Kierkegaards Sprung aus der Verzweiflung in eine deutungsunbedürftige Seinsfülle könnte sich auch als die prekäre Balance zwischen begrenzter Kapazität und unendlichen Möglichkeiten erweisen.

Loock versteht den Denkweg Nietzsches vor dem Hintergrund einer Konzeption des Lebens als ursprünglicher Kreativität. In einer ersten Phase verwandelt Nietzsche Schopenhauers Hiat zwischen reproduktivem Willen und Vorstellung in ein Produktionsverhältnis, das die tragische Vorstellung aus der bildlosen Musik entspringen lässt. Mit der Kritik am weltbildenden Willen zur Wahrheit und seinem Glauben vertieft sich Nietzsches reifes Denken seinerseits zu einer tragischen Gestalt. Die Hermeneutik des kreativen Lebens gerät angesichts des Zusammenhangs von Wille zur Macht und Ewiger Wiederkunft an ihre äußerste Grenze, deren andere Seite durch die Erwartung des namenlosen Gottes Dionysos bezeichnet ist. Dessen Ausbleiben, Motiv des nach Nietzsche „technisch“ werdenden Denkens, profiliert seine Position als Krisis in der Krise der Moderne.

Die Philosophie Diltheys wird bei Stegmaier im Kontext einer grundlegenden hermeneutischen Problematik plaziert: Für jede dem Leben gewidmete Erkenntnisbemühung ist das Leben zugleich thematischer Gegenstand und tragende Vorbedingung; diese Zirkularität versetzt das Denken in Paradoxien, und die Geschichte der europäischen Philosophie lässt sich geradezu als unablässig erneuertes Bemühen um „Entparadoxierung“ lesen. Dilthey versucht nun, die paradoxe Situation nicht durch definitorische Zwangsmaßnahmen zu beseitigen, sondern lässt sich vielmehr auf sie ein. Sein Philosophieren gewinnt so eine kritische und befreiende Funktion. Indem es Logik und Begriff in die gleichsam flüssige Beweglichkeit des Vitalen zurückversetzt, schützt es gegen die beengenden und erstarrten Einheitsformen eines Denkens, daß sich dem Leben gegenüber autonom wähnt.

Diese Spannung zwischen fließendem Wandel und starrer Beharrung bildet auch den Ausgangspunkt für Köchys Analyse von Bergsons Philosophie des Lebens. Indem er das von Bergson selbst gewählte Verfahren nutzt und dem Bergsonischen „Ozean des Lebens“ die klassisch-ontologischen und die neuzeitlich-subjektpolosophischen „Kristallwelt“-Modelle gegenüberstellt, wird die schöpferische Dynamik der Lebensordnung erkennbar. Die philosophische Anerkennung dieser Lebendigkeit als unmittelbares Medium menschlicher Existenz einerseits und die Suche nach intersubjektiven Vermittlungsformen andererseits bilden dann Glanz und Elend von Bergsons Versuch.

Jung unternimmt einen Gang durch das Simmelsche Lebenswerk, um den frühen Soziologen und späteren Lebensphilosophen als einen markanten Theoretiker der Moderne und ihrer Krisen vorzuführen. Dabei zeigt er, wie sensibel Simmel nicht nur inhaltlich-thematisch, sondern mit seiner Bevorzugung von Essay und Fragment auch formal auf die epochalen Um- und Einbrüche reagiert. Tempo, Hektik und Neurasthenie bilden ebenso Gegenstände Simmels wie der Wandel der Moden oder gar die Koketterie, in der man schließlich so etwas wie eine Allegorie auf einen Kernsatz der Simmelschen Theorie erkennen kann: daß wir nämlich „keinen eindeutigen, von vornherein festen Standpunkt“ mehr besitzen.

Elm situiert Heideggers frühe Phänomenologie des faktischen Lebens geistesgeschichtlich. Ihr Ziel ist es, die schon zu Heideggers Zeit Gestalt annehmende Entgegensetzung von fundamentalistischer Apriori- bzw. Wertphilosophie einerseits und Lebensphilosophie andererseits in ein unverstellt-ursprüngliches Leben zurückzunehmen. Seinerseits erfordert dieses Leben umwillen der eigenen Auslegung die Ursprünglichkeit der Existenz. Durch den Gedanken der Ursprünglichkeit, in welcher die

Existenz totale Selbst- als zugleich universale Lebenstransparenz gewinnen soll, werden aber, so Elms These, der Ansatz bei der Faktizität und die von ihr her angestrebte Überwindung der neuzeitlichen Bewußtseins- und Subjektphilosophie ambivalent.

Kapust versucht, dem von Merleau-Ponty zumeist nur indirekt behandelten Thema „Leben“ in seinen verschiedenen Deckbegriffen nachzuspüren. Sie verdeutlicht sein philosophisches Anliegen des Herauswindens aus den herkömmlichen metaphysischen Dualismen (Natur-Geist, Subjekt-Objekt, Autonomie-Heteronomie, Faktizität-Normativität) und hebt mit Merleau-Ponty die schöpferische Erfindungskraft des Lebens hervor, die stets einer chiasmatischen Zwiesprache mit einem Widersetzlichen verpflichtet bleibt. Aus der ontologischen Fassung der in dieser Verpflichtung liegenden Bindung ergibt sich indirekt ein ethischer Mehrwert in Form einer Mehrdimensionalisierung des Lebens, der jenseits der Trennung von Sein und Sollen angesiedelt ist.

Stoellger exponiert Blumenbergs Lebensverständnis als den Versuch, Leben nicht als Begriff zu thematisieren, sondern auf dem Umweg unbegrifflich expressiver Darstellungen von Horizontbesetzungen zu erschließen. Am Leitfaden seiner metaphorischen Ausdrucksgestalten wird Leben als Phänomen des Vollzugs lesbar gemacht. Diese metaphorologische Hermeneutik entdeckt die Rhetorik des Lebens als Funktion der Selbsterhaltung gegen den Absolutismus der Wirklichkeit. Dabei wird die Metaphorologie selber rhetorisch und tritt ihrerseits in den Dienst des Lebens. Indem Blumenberg „memoria“ und „imaginatio“ als Überlebensmittel gegen die kulturelle Entropie des Vergessens gebraucht, eröffnet er die Möglichkeit einer Lebenskunst als verlustsensibler „ars moriendi“.

Den historisch-systematischen Hintergründen der im 19. Jh. einsetzenden Konjunktur des Lebensbegriffs geht Meyer nach. Er kontrastiert eine vormoderne, die Vorbildlichkeit kosmisch gedachter „physis“ betonende Konzeption von Theorie, Praxis und Poiesis mit der neuzeitlichen Tendenz zu emanzipierter Künstlichkeit. Daß die der anschaulichen Welt entfremdeten wissenschaftlichen Konstrukte gleichwohl den Status des Wirklichen usurpieren, bildet den Kern der von Husserl diagnostizierten „Krisis“. Meyer deutet diese ontologische Prätention als Ausdruck einer u. a. bei Galilei aufweisbaren polemischen Strategie: Die entfesselte Poiesis gibt sich den Anschein der „Natürlichkeit“, um Machen und Erfinden aus ihrer traditionellen Subordination gegenüber der „physis“ zu befreien. Im 19. Jh. freilich dementiert die Eruption des Machens jede kosmische Rhetorik - das

„Leben“ übernimmt die prekäre Rolle einer beweglicher gewordenen nachkosmischen „physis“.