

R. Elm, K. Köchy,

M. Meyer (Hg.)

Hermeneutik des Lebens

Potentiale des Lebensbegriffs
in der Krise der Moderne

ALBER PHILOSOPHIE



ALBER PHILOSOPHIE



Zu diesem Buch:

Die gegenwärtige Situation der Philosophie ist gekennzeichnet durch das unversöhnliche Nebeneinander zweier Grundpositionen: auf der einen Seite ein ästhetisierender Postmodernismus, auf der anderen Seite moralische Letztbegründungskonzepte. Angesichts dieser Polarisierung erscheint es lohnend, die im Begriff des Lebens angelegten Potentiale der Vermittlung von Einheit und Vielheit, Norm und Faktum, Sein und Werden fruchtbar zu machen und historisch relevante Entwürfe einer »Hermeneutik des Lebens« unter systematischen Gesichtspunkten neu zu lesen. Der vorliegende Band erprobt dies anhand der Werke von Schelling, Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey, Bergson, Simmel, Heidegger, Merleau-Ponty und Blumenberg.

About this book:

Philosophy is presently characterized by the irreconcilable existence of two basic positions: on the one side an aesthetic post modernism; on the other side moral concepts of final causes. In view of this polarization, it appears to be worthwhile to reevaluate the potential of the term »life« to convey the meaning of unity and variety, norm and fact, being and becoming and to reinterpret the historically relevant versions, from a systematic viewpoint, of a »Hermeneutics of Life«. This present publication attempts this based on the works of Schelling, Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey, Bergson, Simmel, Heidegger, Merleau-Ponty and Blumenberg.

Die Herausgeber:

Dr. phil. Ralf Elm, geb. 1958, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im Fach Philosophie an der Universität Dortmund. – Dr. rer. nat. Dr. phil. Kristian Köchy, geb. 1961, ist wissenschaftlicher Assistent für Philosophie an der Universität Dortmund. – Dr. phil. Manfred Meyer, geb. 1954, ist Lehrbeauftragter für Philosophie an der Universität Dortmund.

R. Elm, K. Köchy, M. Meyer (Hg.)
Hermeneutik des Lebens

Alber-*Reihe* Philosophie

R. Elm, K. Köchy,
M. Meyer (Hg.)

Hermeneutik des Lebens

Potentiale des Lebensbegriffs
in der Krise der Moderne

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Hermeneutik des Lebens : Potentiale des Lebensbegriffs
in der Krise der Moderne / Ralf Elm ... (Hg.). –
Freiburg (Breisgau) ; München : Alber, 1999
(Alber-Reihe Philosophie)
ISBN 3-495-47886-8

Texterfassung und Druckvorlage in der Verantwortung der Herausgeber

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München 1999
Einbandgestaltung: Eberle & Kaiser, Freiburg
Einband gesetzt in der Rotis SemiSerif von Otl Aicher
Druck und Bindung: Difo-Druck, Bamberg 1999
ISBN 3-495-47886-8

Inhalt

Einleitung.....	1
<i>Sven Jürgensen</i> Endliches Leben – Tod – ewiges Leben	23
<i>Thomas Erne</i> Beweglichkeit im Endlichen. Kierkegaards Beitrag zur Krise der Potentialität	44
<i>Reinhard Loock</i> Nietzsches dionysische Konzeption des Lebens	65
<i>Werner Stegmaier</i> Diltheys Denken des Lebens.....	100
<i>Kristian Köchy</i> Im Ozean des Lebens. Bergsons Philosophie des Lebens auf der Suche nach der natürlichen Ordnung.....	117
<i>Werner Jung</i> Vom Tempo und den Moden. Kultur- und gesellschaftskritische Aspekte in Georg Simmels Philosophie.....	155
<i>Ralf Elm</i> Das Leben und die Ursprünglichkeit des Selbst. Das systematische Grundproblem im Frühwerk Heideggers	172
<i>Antje Kapust</i> Das Leben und seine geheime Mehrdimensionalisierung bei Merleau-Ponty. Obligation und Anforderung im Zeichen des Unsichtbaren	214
<i>Philipp Stoellger</i> Hermeneutik des Lebens und Rhetorik des Überlebens. Hans Blumenbergs Metaphorologie des Lebens und phänomenologische ars moriendi als ars vivendi.....	244
<i>Manfred Meyer</i> Das Natürliche und das Künstliche. Zur Vorgeschichte der modernen Suche nach dem Leben	289
<i>Autoren</i>	336

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 Letztbegründungskonzepte 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 radikalisierte 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 Einheitszwänge, 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 gewaltsamen 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 Selbstverkenning 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 transzendental 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 überanstrengte Cogito zum „bundle of perceptions“; doch zugleich bietet sein Empirismus Assoziationsprinzipien auf, die das Inkommensurable 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 haltmacht. 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 tradional 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-Transzendente verschobenes Pendant zu dem von der modernen Wissenschaft so virtuos gehandhabten Verfahren einer methodischen Entstrukturierung des Erfahrungsfeldes, die seiner erfinderischen Neuformierung und theoretisch-technischen Vereinheitlichung erst die nötigen Spielräume schafft. Und schließlich vermag auch der Markt, die moderne und modernisierende Macht katexochen, 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 erlösten 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 radikalisiertes Leben erscheinen, dessen Produktivität von den Schlacken trägen 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 Hobbesche 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 transzendental-philosophisch 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 durchquert 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 Mißverstehen? 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 Schwebelage 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 Transzendieren nackter Tatsächlichkeit, etabliert sich wahrhaftig eine verstehende Sicht - nur daß dieses Sehen seinerseits eine unsichtige Rückseite hat und faktischen Konstellationen inhäriert, die über sein Möglichwerden 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,¹ 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 sinn-auslöschender Koinzidenz bewahrt und unaufhörlich gegeneinander verschoben, ohne doch je zu vollendeter 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 Ermöglicung 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 transzendentalphilosophisch 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 transzendentalen 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

¹ 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 Erfullungsgestalten 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 Begrundungsmusters finden, wie sie durch die Selbstbezeichnung einer exemplarischen Gestalt des universalistischen Begrundungsprogramms, der „Transzendentalpragmatik“, 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 transzendente Paradigma von der Sphäre wissenschaftlich-technischer Indifferenz abzulösen und auf die Bereiche lebendiger 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 Verstandesmoglichkeiten, vor dem die Frage nach einem isolierbaren bedingenden Apriori nur noch in völlig verändertem Sinn - wenn überhaupt - zu stellen ist; und die Suche nach dem Geltungsursprung des Moralgesetzes stößt nicht auf die Luziditat 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 Hohlenwand transzendentalphilosophischer 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 transzendente 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 transzendentes Apriori mit der Geste normativer Aufforderung entgegenzuhalten: jeder präskriptive Effekt des Transzendenten 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 Transzendente 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 Präntention des Transzendenten 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 eingestandenem Hoffnung auf Selbstvollendung, sich sehnen - dies die Option, die dem transzendentalpragmatischen Begründungsanspruch offenbar allein verbleibt und mit der kühnen Formel, in jedem irgend betätigten Sinnanspruch liege notwendig eine „Antizipation“ der „idealen Kommunikationsgemeinschaft“,² 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 Selbstbegründung 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

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

Nötigung, die ihren Entmündigungscharakter nur dadurch zu verschleiern vermag, daß mit der Zuschreibung einer unspezifischen, in allen spezifischen Verständigungsprozessen angeblich wirksamen „kommunikativen Kompetenz“³ den partikularen Lebensgestalten das Credo der Universalität gleichsam pauschal in den Mund gelegt wird? Ermutigung holt sich das transzendentalpragmatische 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 Kommunikationstechnik.“⁴ Deutlicher läßt sich kaum signalisieren, wie ungebrochen hier unter dem Deckmantel des „Praktischen“ die genuin neuzeitliche Konzeption eines instrumentellen Neutrums fortwirkt. Das transzendentalpragmatische 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“⁵ und „normativer Neutralität“⁶, in der Idee, der Konsens könne und müsse nach den expliziten Regeln eines transzendentalen Überall-und-Nirgends hergestellt werden, nur ihren konsequenten 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 idealischen 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

³ Ebd., 347.

⁴ Ebd., 350 f.

⁵ 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.“

⁶ Ebd., II, 395.

Kommunikationsgemeinschaft“⁷ 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 narzistischer 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 transzendentaler Regeln - sie schuldet ihm 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 transzendentalen 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 Lyotards⁸ 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

⁷ Ebd., 356.

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

Einzelnen überlassen“, der „auf sich selbst zurückgeworfen“ ist;⁹ daß im Zuge solcher „Atomisierung“ des Sozialen¹⁰ der „zeitweilige Vertrag“ an die Stelle traditionaler Permanenz tritt und zur universellen Form gesellschaftlicher Interaktion aufrückt;¹¹ daß es zu einer starken „Veräußerlichung des Wissens gegenüber dem ‘Wissenden’“¹² 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;¹³ 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 gewinnt¹⁴ - 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.¹⁵

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

⁹ Ebd., 53 f.

¹⁰ Ebd., 59.

¹¹ Ebd., 191.

¹² Ebd., 24.

¹³ Ebd., 19 ff.; 130 ff.

¹⁴ Ebd., 26 ff.

¹⁵ 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 Selbstbegründung 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 Dammbrech 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,¹⁶ 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 Poetisierungsprogramm die Zensur vormoderner Ordnungsansprüche zu

¹⁶ 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.¹⁷ 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 anzuverwandeln 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 erfinderische - 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.¹⁸ 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 poetisierend zu verschärfen und das Besprochene objektivierend auf Distanz zu halten.

¹⁷ 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.

¹⁸ 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 Erzählens überhaupt, sondern den Aufgang einer Epoche der „kleinen Erzählungen“¹⁹. 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.²⁰ Das ist immerhin überraschend zu einem Zeitpunkt, da die gesamte mathematische Forschungsarbeit sich erstmalig im Rahmen einer einzigen axiomatisierten Theorie - der Mengenlehre - formulieren läßt²¹ 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“²² 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.²³ Soviel freilich ist wahr, daß solch genuin moderne Unifikationstendenzen sich nicht länger mehr auf eine metaphysische Natureinheit oder auch nur einen neopositivistischen Methodenmonismus 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 verheißt. 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,

¹⁹ Ebd., 175 ff.

²⁰ Ebd., 120 f.; 157 ff.

²¹ 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.

²² Ebd., 120, Anm. 131.

²³ 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 konkretionsbegierig 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 Verheißungen 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“²⁴ 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

²⁴ Vgl. dazu G. Schulze: Die Erlebnisgesellschaft, Frankfurt a. M. ⁶1996.

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 hoffnungsfroh 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 Verkenning 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 wählerischen 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 Anknüpfungspunkt 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 Verzweigung 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 Bergsonschen „Ozean des Lebens“ die klassisch-ontologischen und die neuzeitlich-subjektphilosophischen „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 Präntention 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“.

Endliches Leben - Tod - ewiges Leben

Sven Jürgensen

Schon der „Vorbericht“ zu Schellings *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (im folgenden: UWF) gibt einen Hinweis nicht nur auf das Thema, sondern auch auf die formale Struktur dieser Abhandlung. „Mittelpunkt der Philosophie“ (VII, 333)¹ ist demnach kein ausdehnungs- und bewegungsloser Ausgangspunkt absoluter Identität wie noch in der *Darstellung meines Systems der Philosophie* (im folgenden: DSP), die das beabsichtigte System deswegen nicht zu entfalten vermochte, weil ihr leerer Ausgangspunkt ohne den Eingriff des eigentlich nur betrachtenden Philosophen die Unterscheidung nicht aus sich herauszusetzen und in sich zurückzunehmen vermochte.² Aus diesem gescheiterten Projekt ziehen die UWF insofern die Konsequenz, als sie nun einen Gegensatz, nicht einen neben mehreren anderen, sondern den „eigentliche[n] Gegensatz“, nämlich den von „Nothwendigkeit und Freiheit“, zum Prinzip erheben. Da dieser Gegensatz bisher durch den „Gegensatz von Natur und Geist“ verdeckt war, sei es endlich an der Zeit, so Schelling, durch eine angemessene Betrachtung dieses Zentrum hervortreten zu lassen. Die UWF nehmen sich dieser Aufgabe an, weil allein durch deren Lösung die Philosophie überhaupt einen „Wert“ (VII, 338) habe.

Durch eine umfangreiche „Einleitung“ bereiten die UWF sich selbst den Weg, welcher die eigene Betrachtungsweise rechtfertigt, indem er mögliche Alternativen als einseitig und daher inadäquat ausschließt. Insofern nämlich ein Gegensatz den eigentlichen Mittelpunkt der Philosophie ausmacht, ist die Freiheit neben dem der Nothwendigkeit lediglich „einer der herrschenden Mittelpunkte des Systems“ (VII, 336). Dieses auseinandergespannt-verdoppelte Zentrum wird sich aber an der Stelle zum Widerspruch zuspitzen, wo die UWF ihren positiven Anfang erreichen, also dort, wo diese beiden Zentren „in eins zusammen[fallen]“ (ebd.). Bevor sich jedoch die UWF aus diesem Anfang entwickeln, zeigt die „Einleitung“ die einseitige Entfaltung der entgegengesetzten Zentren. Dies deutet zunächst das entgegengesetzende „teils ... teils“ (VII, 336) an,

¹ Schellings Werke werden zitiert nach der von Karl Friedrich August Schelling herausgegebenen Ausgabe, Stuttgart 1856.

² Vgl. vom Vf.: Freiheit in den Systemen Hegels und Schellings, Würzburg 1997, 74-83.

dem das beide Teile zusammensetzende „in eins zusammen“ folgt.³ Der positive Anfang der UWF wird sich also durch eine Konkretion ausweisen müssen, in der die beiden Teile sich wechselseitig ergänzen, so daß sie derjenigen Aufgabe entsprechen, die von den in der „Einleitung“ genannten Möglichkeiten - entweder Freiheit oder Notwendigkeit - getrennt nicht dargestellt werden können. Insofern erreichen die UWF durch einen apagogischen Beweisgang ihr eigenes Prinzip, und zwar durch einen Rückgang in diejenige Gegenwart, welche der Idealismus, da er die Freiheit ins System geborgen hat, auf den Begriff gebracht, aber zugleich durch den verstellenden Gegensatz von Natur und Geist verdeckt hat. D. h. aber, daß Schelling durch den einleitenden Rückgang diejenige Gegenwart erreicht, welche er zu kritisieren anhebt, obwohl, oder gerade weil er selbst sich in diese Gegenwart eingebunden weiß. Die Einseitigkeit des Idealismus liege nämlich darin, nur den formellen Freiheitsbegriff aufgestellt zu haben. Daher lasse er uns, so Schelling, „sobald wir in das Genauere und Bestimmtere eingehen wollen, in der Lehre der Freiheit dennoch rathlos.“ (VII, 351) Immerhin denke der Idealismus zwar Sein als Wollen und Wollen wiederum als Ursein (vgl. VII, 350), dieser Begriff bleibe aber formal, weil er „die spezifische Differenz, d. h. eben das Bestimmte der menschlichen Freiheit“ (VII, 352) nicht zu zeigen vermöge. Wie der Pantheismus die Tendenz habe, alles, selbst Gott und Mensch zum Ding unter Dingen zu machen und damit die Freiheit zu eliminieren, so sieht Schelling im Idealismus umgekehrt die Tendenz, von allem die Freiheit zu präzisieren, so daß unterschiedslos alles frei unter Freien sei. Damit weiche der Idealismus aber dem eigentlichen Thema aus, nämlich dem Wesen der menschlichen Freiheit. Insofern Schelling nun mit dem Vermögen des Guten und des Bösen (vgl. VII, 352) seinen realen und lebendigen Begriff der menschlichen Freiheit dem idealistischen, bloß formellen entgegenstellt, wenden sich die UWF also in kritischer Absicht gegen den Idealismus. Die mit der philosophischen Position des Idealismus' verbundene Erläuterung des ersten „... theils ...“ folgt in der „Einleitung“ erst an zweiter Stelle, um eben dieser Position die Entfaltung des eigenen Prinzips entgegenzustellen. Demzuvor stellt die „Einleitung“ an erster Stelle die einseitig-prinzipielle Bedeutung der Notwendigkeit dar. Sie erläutert

³ Daß es sich bei der „Einleitung“ nicht bloß um eine, wie Schelling verharmlosend bemerkt, „Berichtigung wesentlicher Begriffe“ (VII, 357) handelt, zeigen also schon die strukturgebenden Eingangsbemerkungen. Liest man darüber hinaus die „Einleitung“ vor dem Hintergrund des Schellingschen Denkweges, dann zeigt sie sich als versteckte Selbstkritik, die an anderen Namen festhält, was Schellings eigene Positionen gewesen sind. Vgl. vom Vf.: Anm.2, 114-122.

„den Zusammenhang dieses Begriffs [den der Freiheit] mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht“ (VII, 228). Damit wird der Raum für die Variationen pantheistischer Systeme eröffnet, die Freiheit ausschließen können, aber nicht notwendig müssen. Die den pantheistischen und idealistischen Systemen innewohnende Unterscheidungslosigkeit - entweder Ding unter Dingen oder frei unter Freien - legitimiert die Erhebung des Gegensatzes von Freiheit und Notwendigkeit zum Prinzip,⁴ denn offenbar ist es für Schelling anders nicht möglich, nicht nur hinsichtlich der Freiheit Gott und Mensch von den unfreien Dingen, sondern in derselben Rücksicht auch Gott und Mensch voneinander zu unterscheiden.⁵

Die prinzipielle Bedeutung des Gegensatzes von Freiheit und Notwendigkeit einerseits und die auf dieser Grundlage erfolgte Kritik an Pantheismus und Idealismus andererseits, erlauben in einem ersten Zugriff den Schellingschen Wissenschafts- und Lebensbegriff zu umreißen. Obwohl die Forschung die philosophiehistorische und auch systematische Bedeutung der UWF nicht sonderlich hochschätzt,⁶ gesteht sie dieser Abhandlung in der Chronologie der veröffentlichten Schriften immerhin einen besonderen Rang zu.⁷ Schelling selbst beansprucht aber, nicht nur wissenschaftlich über das Wesen der menschlichen Freiheit zu handeln, er bestimmt die wissenschaftliche Form seiner Untersuchung sogleich auch näher, indem er auf denjenigen Zusammenhang hinweist,

⁴ In gewisser Weise bleibt sich Schelling mit diesem prinzipiellen Gegensatz trotz seiner Abwendung vom Ich und seiner Zuwendung zum Menschen selbst treu, denn schon das *System des transzendentalen Idealismus* (im folgenden: SI) läßt die Identität des Ich durch seine synthetisierende Leistung aus einem vorgängigen Gegensatz hervorgehen: „Das Selbstbewußtseyn (das Ich) ist ein Streit absolut entgegengesetzter Thätigkeiten.“ (III, 398) Obwohl sich Schelling zu jener Zeit noch auf Fichte beruft, geht Fichte schon mit seiner *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* einen anderen Weg. Fichte folgert aus der selbstgesetzten Identität im Sinne der Einheit des Ich mit sich selbst (§ 1) den Gegensatz mit einem entgegengesetzten Nicht-Ich (§ 2), aus dem wiederum die Konsequenz zu ziehen ist, daß das Ich sich selbst entgegengesetzt ist, welcher Gegensatz die Deduktion der ganzen Grundlage in Bewegung bringt (§ 3). Vgl. J. G. Fichte: Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt 1969 ff., I, 2, 255 ff.

⁵ Deswegen hebt Schelling in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* (im folgenden: SP) hervor: „Die Vertheidiger der Freiheit denken gewöhnlich nur daran, die Unabhängigkeit des Menschen von der Natur zu zeigen, die freilich leicht ist. Aber seine innere Unabhängigkeit von Gott, seine Freiheit auch in Bezug auf Gott lassen sie ruhen, weil dieß eben das Schwerste ist.“ (VII, 458)

⁶ O. Höffe und A. Pieper stellen völlig zu Recht fest: „Die Freiheitsschrift wurde in der Schelling-Literatur bisher vielfach vernachlässigt.“ (F.W.J. Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, hg. von O. Höffe, A. Pieper, Berlin 1995, 10).

⁷ Vgl. ebd., 9. Dazu auch im selben Sammelband von H. M. Baumgartner: *Zur Einleitung: Übersicht, Aufbau und Problemanzeigen*, 35 ff.

den sie darstellen soll, nämlich zwischen jedem einzelnen Begriff und dem Weltganzen. Das gilt zumal für den Begriff der Freiheit. Und Schelling unterscheidet diese Wissenschaft sogleich von allen anderen Wissenschaften durch ein wesentliches Kriterium. Alle anderen Wissenschaften seien nämlich tote Wissenschaften im Gegensatz zu derjenigen Wissenschaft, die ihre lebendige Form in den UWF darstellt. Diese Wissenschaft ist allein die Philosophie, welche sich also durch das Leben selbst von allen übrigen, den toten Wissenschaften unterscheidet. Aber lebendig läßt sich nur über das Leben handeln, so daß der Gegenstand der UWF - das Wesen der menschlichen Freiheit - auf's Innigste mit dem Leben vertraut und von ihm durchdrungen sein muß, und zwar so sehr, daß Freiheit ohne Leben tödlich für die Freiheit, d. h. Nichts wäre. Daher führt Schelling den Freiheitsbegriff der UWF mit der näheren Bestimmung *real* und *lebendig* (vgl. VII, 352) ein. Mit der geforderten *Realität* setzt Schelling den Freiheitsbegriff der UWF nicht nur von dem bloß formalen des Idealismus ab. Mit der geforderten *Lebendigkeit* dieses Begriffs zieht er zugleich die Konsequenz aus seiner Kritik am Spinozismus, dessen „Starrheit“ (VII, 350) und systematische „Leblosigkeit“ (VII, 349) sogar auch den „Willen als eine Sache“ (ebd.) behandle. Die lebendige Form der Philosophie muß sich also durch einen Gegenstand erfüllen, den, wie sie selbst, das Leben erfüllt, so daß sie sich wechselseitig spiegeln, oder besser: anschauen, denn die Reflexion des Spiegels tötet zwar nicht das Vor- oder Urbild, ist aber gleichwohl ein nur totes Abbild: bewegt, aber nicht selbstbewegt, kalt und ohne Gefühl - weder für sich selbst noch für den anderen. Mit dem realen und lebendigen Freiheitsbegriff stellt sich also die Frage nach dem Leben der Philosophie selbst. Sie lebt durch ihr Prinzip, so daß sie sich als lebende von allen anderen Wissenschaften unterscheidet. Daher geht es den UWF weniger um die Bestimmung des natürlich-gezeugten Lebens irgendwelcher Lebewesen, auch nicht primär - etwa in anthropologischer Absicht - um das Leben des Menschen, sondern um das Leben des Prinzips selbst, das den Gedanken in den UWF belebt und systematisch entfaltet. Soll also das Prinzip der Philosophie nicht ein bloß formal-logisches bleiben - wie noch in der DSP -, dann braucht es einen Inhalt, der mit eben diesem Prinzip korrespondiert. Allein deswegen steht für Schelling der Mensch im Zentrum der Untersuchung, weil er am Göttlichen ebenso partizipiert wie am Natürlichen, an der Freiheit ebenso wie an der Notwendigkeit. Damit bricht die Frage auf, wie der Mensch frei ist, ohne doch Gott zu sein.

Mit dem Wesen der menschlichen Freiheit und ihrer Wissenschaft kommt also zugleich das Leben, nämlich das durch Freiheit bestimmte

Leben in den Blick. Und gerade Schellings Erinnerung an *Philosophie und Religion* (im folgenden: PR) im „Vorbericht“ verdeutlicht seine Neukonzeption des Lebensbegriffs in den UWF. In PR mußte das abgefallene Abbild *des* Absoluten für das Absolute geopfert werden, welches Opfer das an die Endlichkeit gebundene Leben ist, das seine Schuld abzutragen hatte, um sein 'entschuldetes' Leben dem zuvor leblosen Absoluten einzutragen. Das sich verselbständigende Gegenbild fällt vom Absoluten ab und ruft in diesem Vorgang das Leben hervor, so daß das Leben von Anfang an das Signum selbstverschuldeter Hybris trägt. Dem durch die Entäußerung hervorgerufenen und daraufhin endlichen Leben entspricht in der Rückkehr die Verinnerlichung des Lebens, das durch den Tod seine Endlichkeit abstreift und daraufhin in's Absolute zurückkehrend eben dieses belebt.⁸

An dem Schritt von PR zu den UWF zeigt sich das Schellingsche Philosophieren als das Projekt, das sich seinen Weg durch die Kontinuität der Diskontinuität entwirft.⁹ Jeder Schritt geht mit einer kritischen Reflexion auf die erreichte Position einher und stellt diese in Frage, so daß sich diese Reflexion mit der Revision verbindet. Daher kennzeichnet die revidierende Reflexion den Schellingschen Weg des Philosophierens als einen der Verschiebung. Sie verschiebt, was sie doch einzuholen gedenkt, indem die Absicht selbst sich durch ihre systematische Entfaltung verwandelt und über diese hinauswächst. Daher transzendieren die systematischen Entwürfe die ihnen zu Grunde liegende Absicht.¹⁰ Diese innere Bewegtheit des Schellingschen

⁸ Dementsprechend treffen Schellings kritische Bemerkungen in der „Einleitung“ über das Wesen, das „durch eigne Schuld vom Urwesen abgefallen sey“ (VII, 354) und über das willkürliche „Losreißen von Gott“ (VII, 355) durchaus seine namentlich nicht genannte Schrift PR. (Vgl. zu Schellings Selbstkritik in der „Einleitung“ der UWF: Anm. 3).

⁹ Mit Blick auf die Frühromantik bemerkt C.-A. Scheier, „[...] daß Schellings System von 1800, wie ohnehin die späteren Entwürfe, auf spezifisch andere Weise 'System' ist als das Fichtes und dann Hegels: es endet - im Schlegelschen Sinn - als 'Projekt'.“ (Philosophische Tendenzen in der deutschen Frühromantik, in: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 43, 1993, 315.) In der Romantik sieht C.-A. Scheier das Projekt dann noch einmal auf das Fragment zurückgenommen: „Der Baustein dieses notwendig nur zu 'ahnen' Systems ist nicht mehr der deduzible Satz, sondern das romantische Fragment als die mit einem Minimum sprachlichen Aufwands gleichsam auf dem Punkt sich vernichtende und so in die Unmittelbarkeit als in die Anschauung der Substanz umschlagende Reflexion.“ (Ebd., 317).

¹⁰ Daher schwächt die Schlußbemerkung der UWF die Bedeutung dieser Schrift nicht ab, sondern verdeutlicht im Gegenteil einen typischen Grundzug des Schellingschen Denkens: „Gegenwärtiger Abhandlung wird eine Reihe anderer folgen, in denen das Ganze des ideellen Theils der Philosophie allmählich dargestellt wird.“ (VII, 416) Diese Aussicht ist um so bemerkenswerter, als Schelling gerade mit den UWF

Denkens, dessen Aufgeschlossenheit zwar durch das Prinzip der Freiheit bestimmt wird, ohne sich jedoch abschließend in einem System der Freiheit zu vollenden, kommt einerseits der Produktivität des Lebens entgegen, erschwert aber andererseits die Bestimmung seines Begriffs, weil es dem Wesen der Verschiebung gemäß sich vor einer möglichen Fixierung flüchtet. So wie das Schellingsche Denken immer wieder in der Begründung seines Grundes sich eben diesem entzieht und über sich hinauswächst, so muß die begriffliche Bestimmung des Lebens die Verbindlichkeit durch eben diese Aufgeschlossenheit gewähren, um der Gefahr zu entgehen, statt das Leben lediglich das tote Material - den Schädelknochen¹¹ - festzuhalten, aus dem sich das Leben, in dem Bemühen, es zu ergreifen, längst geflüchtet hat. Aus dieser Gefahr erwächst mit der Frage nach dem Leben zugleich die Frage nach dem Tod. Denn würde die Philosophie den „Widerspruch von Nothwendigkeit und Freiheit“ (VII, 338) nicht als zentrale Aufgabe annehmen, dann würde sie und mit ihr „jedes höhere Wollen des Geistes in den Tod versinken“ (ebd.). Warum spitzt sich aber hier der *Gegensatz* von Nothwendigkeit und Freiheit, wie Schelling im „Vorbericht“ formuliert, zum *Widerspruch* zu, der eine konstitutive Bedeutung für den Lebensbegriff hat?

Dem Denken stellt sich hier die eigentümliche Aufgabe, einerseits dem Widerspruch von Nothwendigkeit und Freiheit zu entsprechen, andererseits ihn in der Lösung zu bewahren, weil gerade er das Wollen des Geistes belebt. Der Widerspruch darf also nicht so gelöst werden, daß der Geist dabei ums Leben käme. Weil aber dieser Widerspruch derjenige der Vernunft selbst ist, stellt sich die Frage, wie die Vernunft durch ihren Widerspruch bei sich sein kann, wenn er sie doch zugleich zu zersetzen droht. Ist die Vernunft daher als sich widersprechende stets *außer sich* und kann nur, sofern eben auch ihr Sein als Wollen bestimmt ist, *bei sich sein wollen*, ohne jedoch jemals bei sich zu *sein*? In der Folge konkretisiert sich daher der Widerspruch zur „Verzweiflung der Vernunft“ (SW VII, 354)¹². Hier zeigt sich in aller Deutlichkeit: Mit den

beabsichtigt hatte, „seinen Begriff des ideellen Theils der Philosophie mit völliger Bestimmtheit [vorzulegen]“ (VII, 334).

¹¹ Vgl. Hegel: Phänomenologie des Geistes (im folgenden: Phä.), Düsseldorf 1980, Gesammelte Werke (GW) IX, 184.

¹² Diese Vernunft wird durch ihre Verzweiflung getrieben, den Grund ihrer Verzweiflung aufzudecken. Dadurch entdeckt sie das belebende „Geheimnis der Liebe [...], die Alles in Allem ist.“ (VII, 408) Einen anderen „Weg der Verzweiflung“ (GW IX, 56) als die verzweifelte Vernunft der UWF, die sich in der Liebe mit sich versöhnt, geht die Vernunft in Hegels Phä. Sie geht nämlich an sich selbst als natürlichem Bewußtsein zu Grunde, „denn es verliert auf diesem Wege seine Wahrheit.“ (Ebd.) Das Resultat dieses „sich vollbringende[n] Skeptizismus“ (ebd.) ist die „bewußte Einsicht in die

UWF hat sich nach der Phase der Identitätsphilosophie der Begriff der Vernunft verwandelt. Sie ist nicht mehr wie noch in der DSP dadurch bestimmt, *absolute Identität*¹³ zu sein. Stattdessen bestimmt sich hier *die Vernunft als der Widerspruch von Freiheit und Notwendigkeit* - Widerspruch deswegen, weil der Vernunft das individuelle Gefühl der Freiheit, welches der Einheit des Systems zu widerstreiten scheint, genauso wesentlich ist wie die Einheit des Systems, dessen Notwendigkeit Freiheit auszuschließen scheint. Zeigt also die „Einleitung“ die einseitigen und deswegen bloß entgegengesetzten philosophischen Systeme, das der Notwendigkeit und das der Freiheit, so ziehen die UWF diesen Gegensatz zum Widerspruch der sowohl auf systematische Einheit wie auch auf Freiheit bestehenden *einen* Vernunft zusammen. Die Vernunft begegnet sich in diesem Widerspruch selbst, kann ihm, weil sich selbst nicht entgehen, und ist deswegen in dieser Auseinandersetzung mit nichts anderem als sich selbst beschäftigt.¹⁴

Das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit bestimmt also die Vernunft und damit auch das Leben der Vernunft - dies jedoch dreifach: das Leben Gottes, dasjenige der Natur und dasjenige des Menschen. Denn wenn Gott, sofern er kein „Gott der Toten, sondern der Lebendigen“ (VII, 346) ist, sich in demjenigen Wesen offenbart, das ihm ähnlich ist, im Menschen also, und Gott daher weder „eine bloße moralische Weltordnung“ (VII, 356) noch „ein bloß logisches Abstraktum“ (VII, 394) ist, Gott also nicht bloß *ist*, sondern selbst *lebt*

Unwahrheit des erscheinenden Wissens“ (ebd.), so daß das natürliche Bewußtsein über sich „hinausgetrieben, und diß hinausgerissen werden ist sein Tod.“ (GW IX, 57) Übrigens ist der Skeptizismus der Phä. ungleich radikaler als derjenige des SI, der sich auf dem „Zweifel an der Realität des Objektiven“ (III, 343) gründet. Dieser motiviert das „Grundvorurtheil“, nämlich „daß es Dinge außer uns gebe“ (ebd.), gegen das sich „der durchgreifende Skeptizismus“ (ebd.) richtet. Die Versicherung gegen diesen Zweifel ist das unmittelbar gewisse „Ich bin“ (III, 344), das aber seinerseits „das absolute Vorurtheil ist“ (ebd.), solange es sich nicht als wahr deduzieren läßt. D. h. der Zweifel an der Objektivität der Dinge kann nur dann aufgehoben werden, wenn sich das unmittelbar gewisse „Ich bin“ unbezweifelbar bewahrheiten läßt. Erst durch die Gewißheit dieser Wahrheit hat das Ich zugleich die Gewißheit, daß es Dinge außer ihm gibt. Das SI erreicht also die Gewißheit über die Wahrheit des Selbstbewußtseins, die Phä. hingegen die Gewißheit über die Unwahrheit des erscheinenden Wissens.

¹³ Vgl. Schellings DSP: „§. 3. Die Vernunft ist schlechthin Eine und schlechthin sich selbst gleich.“ (IV, 116) „§. 4. Das höchste Gesetz für das Seyn der Vernunft, und da außer der Vernunft nichts ist, für alles Seyn (insofern es in der Vernunft begriffen ist) ist das Gesetz der Identität“ (ebd.).

¹⁴ Vgl. Kants KrV: „Die reine Vernunft ist in der That mit nichts als sich selbst beschäftigt, und kann auch kein anderes Geschäfte haben, weil ihr nicht die Gegenstände zur Einheit des Erfahrungsbegriffs, sondern die Verstandeserkenntnisse zur Einheit des Vernunftbegriffs, d. i. des Zusammenhanges in einem Princip, gegeben werden.“ (AA III, 448)

(vgl. VII, 403), dann müssen Gott, der ihm ähnliche Mensch und die Natur, welche der lebendige Grund des also lebendigen Ganzen ist, leben. „Idealismus ist die Seele der Philosophie, Realismus ihr Leib; nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus.“ (VII, 356) Diese anzustrebende, lebendige Ganzheit der Philosophie hat in Rücksicht auf die entgegengesetzten und deswegen nur einseitigen Systeme der Freiheit und der Notwendigkeit zu zeigen, daß, in der Sprache des Idealismus gesagt, „nicht allein die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit sey.“ (VII, 351) Wirkliches Leben muß sich folglich als durch Freiheit genauso gegründet zeigen lassen wie umgekehrt Leben als Grund von Freiheit. Diese Forderung nach dem wechselseitigen Gründungsverhältnis von Leben und Freiheit basiert auf der „unmittelbar schöpferische[n]“ (VII, 345) Vorstellung des Identitätsgesetzes im Sinne des Grund-Folge-Verhältnisses. Die Identität von Leben und Freiheit bedeutet daher nicht „Einerleiheit“ (VII, 345), sondern bedeutet konkret: Leben ist *durch* Freiheit und, in Rücksicht auf die anzustrebende Ganzheit des philosophischen Systems, Freiheit ist *durch* Leben. Damit nicht wiederum dieses ganze Verhältnis aus zwei Verhältnissen der Einerleiheit verfällt, müssen Leben und Freiheit, ihrer je unterschiedlichen Stellung als Subjekt und Prädikat entsprechend, eine unterschiedliche Bedeutung annehmen. Die beiden Momente Freiheit und Notwendigkeit bestimmen also das Leben Gottes, das der Natur und das des Menschen - jedoch auf unterschiedliche Weise, allerdings so, daß von allen drei Lebensformen gilt: „Ohne Gegensatz kein Leben.“ (VII, 435). Nicht zuletzt ist aber danach zu fragen, ob die beiden Momente ebenfalls die systematische und also wissenschaftliche Darstellung der UWF selbst bestimmen, denn wenn jedes Wesen sich „nur in seinem Gegentheil offenbar werden [kann]“ (VII, 373), dann muß mit dem dargestellten Inhalt auch die darstellende Form Anteil an dieser Offenbarung haben, d. h. dem Philosophiebegriff entsprechend lebendig sein.

Anders als Hegels *Wissenschaft der Logik*, in der sich das Denken allein mit sich selbst beschäftigt, so daß es durch seine Autonomie sämtliche Bestimmungen selbst hervorbringt, die also von keinem vorgegebenen Gegenstand ausgeht, weswegen Sein und Nichts dasselbe sind, beginnt die systematische Darstellung der UWF gemäß der prinzipiellen Bedeutung des Gegensatzes mit einer vorgegebenen Unterscheidung, die das Denken schlechthin nicht ableiten kann, weswegen diese für es unhintergebar ist.¹⁵ Wie bestimmen nun Freiheit

¹⁵ Noch deutlicher wird dieser Unterschied durch eine Bemerkung in den SP: „Inwiefern ist überhaupt ein System möglich? Antwort: es hat lange schon ein System gegeben,

und Notwendigkeit das Leben Gottes, das des Menschen und das der Natur aufgrund der prinzipiellen Unterscheidung „zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist“ (VII, 357)? Die Lebendigkeit der philosophischen Darstellung muß zugleich ihren systematischen Zusammenhang offenbaren. Wie partizipiert folglich die philosophische Darstellung selbst an dem durch Freiheit und Notwendigkeit bestimmten Leben?

*

Gott unterscheidet sich dadurch sowohl vom Menschen als auch von der Natur, daß er den Grund seiner Existenz nicht außer sich, sondern in sich hat. Dieser Grund seiner Existenz ist „die *Natur* - in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen.“ (VII, 358) Die Unterscheidung des Wesens in Existenz und Grund ermöglicht einerseits, Gott als sich selbst gründendes und deswegen freies Wesen vorzustellen, andererseits folgt aus diesem Gründungsverhältnis die Unterscheidung der Natur. Insofern nämlich die Natur in Gott als Grund dasjenige Wesen ist, das „nicht *Er Selbst* ist“ (VII, 359) gründet sie die Existenz Gottes so vollkommen, daß Gott das einzige Wesen ist, das seinen Grund, die Finsternis der ungeformten Materialität, vollkommen verlassen hat: „Gott allein - Er selbst der Existierende - wohnt im reinen Lichte, denn er allein ist von sich selbst.“ (VII, 360) Das Gründungsverhältnis als Ereignis des innergöttlichen sich selbst hervorbringenden Lebens nötigt zu einer doppelten Sichtweise: Betrachtet man das Verhältnis von Grund und Existenz nämlich vom Grund her, dann ist dieser das zwar *innergöttliche* Wesen, das aber *nicht* Gott selbst ist. Betrachtet man es dagegen von der Existenz her, dann ist die Natur als Grund das *außergöttliche* Wesen, das zwar zu Gott gehört, aus dessen Finsternis Gott sich jedoch vollkommen gelöst hat, so daß er ungetrübt die Herrlichkeit des reinen Lichts selbst ist, das sich seinen Grund absolut unterworfen hat, indem er ihn durch die Geburt seiner selbst verlassen hat. Aufgrund der innergöttlichen Unterscheidung in Grund und Existenz *existiert* Gott also *durch sich* als das folglich *übernatürliche* Wesen. Die Übernatürlichkeit seiner Existenz verwandelt noch einmal die Bestimmung der, wie Schelling auch sagt, anfänglichen Natur von der *außergöttlichen* in die sogar *ungöttliche*, und zwar deswegen, weil diese Natur das regellose Chaos ist, das kein Gesetz ordnet, demgegenüber Gottes Existenz die reine Form und Ordnung ist. In Rücksicht auf ihre

ehe der Mensch darauf gedacht hat, eines zu machen - das System der Welt. Dieß also zu finden, ist die eigentliche Aufgabe. Das wahre System kann nicht erfunden, es kann nur als ein an sich, namentlich im göttlichen Verstande, bereits vorhandenes gefunden werden.“ (VII, 313)

Ungöttlichkeit verweisen daher bereits am Anfang die UWF darauf, die Natur von sich, d. h. von ihrer Ungöttlichkeit zu erlösen.

Das Begründungsverhältnis zwischen Natur und Gott konstituiert auch die Verhältnisse innerhalb derjenigen Natur, welche, wie noch zu zeigen sein wird, im Gegensatz zur anfänglichen Natur nach Gesetzen geordnet ist. Denn als das *Andere* Gottes gründet sich innerhalb der Natur kein Wesen durch sich selbst. Alle Wesen *werden* durch andere gegründet. Daraus folgt die Bestimmung des Lebens: Gott allein lebt *durch sich* und *in sich* selbst, dagegen leben die unbestimmt vielen natürlichen Wesen *durch andere* und in unendlichen Verhältnissen *für andere*, weil stets *von anderen* - und zwar deswegen weil ihnen das geistige Selbst, nämlich die Persönlichkeit, fehlt, für die sie leben könnten. Keine Kreatur lebt mithin um seiner selbst willen. Das wäre nur unter der Bedingung möglich, daß sie an der göttlichen Existenz partizipierte, was durch das Gründungsverhältnis bereits ausgeschlossen wurde. Statt für sich selbst, leben die Kreaturen mithin von und für andere. Diesem Leben im Modus der Andersheit unterstellt der Universalwille das auf sich selbst bezogene Leben der Naturwesen im Sinne der Selbsterhaltung. Dieser Eigenwille der Kreatur fügt sich also in die für ihn vorgegebene Ordnung des Universalwillens, der jenen als „bloßes Werkzeug sich unterordnet“ (VII, 363). Ohne Einsicht in die Absicht des Universalwillens versteht er sich selbst somit auch nicht als ausführendes Werkzeug, so daß der Eigenwille als „blinde Sucht und Begierde“ (VII, 372) der Instinkt ist, der aus der Einheit nicht heraustreten kann und deswegen dieser Einheit gemäß bewußtlos das Leben der Kreatur lenkt.

Gott lebt im Modus der Einheit mit sich selbst ewig, d. h. in absoluter Freiheit, welche keinen äußeren Zwang kennt, so daß diese Freiheit identisch mit der Notwendigkeit ist, welche alles aus seinem Wesen folgen läßt. Freiheit ist daher die *innere* Notwendigkeit, allein seinem Wesen gemäß zu handeln. Die natürlichen Wesen dagegen leben im Modus der Andersheit, weswegen sie der endlichen, naturgesetzlichen Notwendigkeit unterworfen sind. Sie, die eigentlich nicht existieren und deswegen bloß entstehen und vergehen, geben sich nicht aus Freiheit ihr eigenes Gesetz, aus welchem alles mit Notwendigkeit folgte, sondern umgekehrt: Sie sind den vorgegebenen Gesetzen der *äußeren* und daher endlichen Notwendigkeit unterworfen. Anders als die innere Notwendigkeit, welche die Freiheit selbst ist, sind endliche Notwendigkeit und Freiheit einander entgegengesetzt. Existenz ist an die Ewigkeit des Geistes geknüpft, so daß die Zeitlichkeit endlicher Wesen, ihre Vergänglichkeit also, Existenz ausschließt. Deswegen hält Schelling fest,

„daß der Begriff des Werdens der einzige der Natur der Dinge angemessene ist.“ (VII, 358 f.) Obwohl aber die Unterscheidung in Gott „die bestimmteste Unterscheidung der Natur von Gott herbeiführt“ (VII, 357), bleibt doch ein Moment der Übereinstimmung zwischen Gott und Natur, der sie zugleich vom Menschen unterscheidet. Denn sowohl für Gott als auch für die Natur gilt, daß die beiden Prinzipien unzertrennlich, d. h. unumkehrbar sind: für Gott, weil er sie aufgrund der Freiheit seiner absoluten Persönlichkeit nicht verkehren *will*, für die Natur, weil sie sie nicht verkehren *kann*, und zwar deswegen nicht, weil den Naturwesen die „persönliche Einheit“ (VII, 372) fehlt, ohne daß sie aber deswegen bloße Dinge, d. h. leblos wären. Den Wesen, die durch den blinden Trieb des für sich selbst dunklen Instinkts geleitet werden, fehlt die Persönlichkeit, die durch das sich selbst erhellende Licht des Geistes lebt. An der Unumkehrbarkeit der Prinzipien, des Nicht-Wollens und des Nicht-Könnens, durch welche sich folglich sowohl die Freiheit Gottes als auch die Unfreiheit der Natur realisiert, so daß an dieser Ordnung Beziehungs- und Unterscheidungsgrund zusammenfällt, springt bereits der Wesensunterschied des Menschen im Verhältnis zu Gott und Natur heraus. Wenn er weder so frei wie Gott noch so unfrei wie die Natur ist, dann realisiert sich seine Freiheit durch die Möglichkeit, die Prinzipien nicht nur umkehren zu *wollen*, sondern auch umkehren zu *können*.

Bevor nun aber der Freiheitsbegriff als das Vermögen des Guten und des Bösen, d. h. das Wesen der menschlichen Freiheit zwischen Gott und Natur auf seine eigentümliche Lebendigkeit hin untersucht werden soll, muß zunächst erläutert werden, wie sich das Leben Gottes und das der Natur verwirklichen. Gott lebt in sich, nämlich durch sich selbst, die Naturwesen aber leben außer sich, nämlich durch andere und deswegen für andere. Die dem Leben eigene Produktivität, die Zeugung, muß folglich diesen Unterschied von reiner Innerlichkeit und Äußerlichkeit austragen. Gottes Zeugung muß daher ganz innerlich, die der Naturwesen dagegen ganz äußerlich sein. Jene hat ein immaterielles, diese ein materielles Wesen. Die innere Zeugung Gottes verwirklicht sich daher als Vorstellung, und zwar, da der Selbstbezug gewahrt bleiben muß, als Vorstellung seiner selbst. Die äußere Zeugung verwirklicht sich dagegen durch die leibliche Vereinigung zweier Naturwesen, durch die ein anderes Wesen derselben Gattung geboren wird. In der natürlichen Zeugung der Kreaturen wahrt die Gattung die Identität, das gezeugte Individuum den Unterschied.

Wie aber realisieren sich in der göttlichen Zeugung, wo Gattung und Individuum keinen Ort haben, Identität und Unterschied? Schelling ist genötigt, um die Selbstgeburt der Existenz Gottes als Vorstellung

wiederum vorstellen zu können, diese als ein an sich unvorstellbares Ereignis des Lebens, d. h. als Geheimnis zu denken. Weil Gott existiert und er als absolut freies Wesen sich selbst gründet, muß das Vorstellen der als Vorstellung zur Wirklichkeit gekommenen Existenz eben dieser Existenz einen Grund voraussetzen, welcher als Voraussetzung daher nicht wirklich und deswegen unvorstellbar ist. Die Vorstellung reicht wegen der innergöttlichen Unterscheidung nicht in die Finsternis des verstandlosen Grundes, der anfänglichen Natur, hinein. Ihn dennoch vorzustellen heißt, seine Dunkelheit vorzustellen, die als solche aber unvorstellbar bleibt. Die anfängliche Unterscheidung nötigt also dazu, von der Existenz - der Vorstellung der Vorstellung - in den Grund dieser Existenz zurückzugehen und diesen als unvorstellbar vorzustellen.¹⁶ Aus diesem Grunde verwirklicht sich Gott selbst als Vorstellung, die sich auf nichts anderes als sich selbst bezieht. Im Sinne dieser Selbstbezüglichkeit charakterisiert Schelling diese Wirklichkeit als „innere reflexive Vorstellung“ (VII, 360), durch die Gott sich selbst in seinem „Ebenbild“ (VII, 361) erblickt. Auf diese Existenz richtet sich der Grund in Gott, und zwar als „ahnender Wille“, nämlich als „die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären.“ (VII, 359) Durch den Grund fühlt Gott also sich selbst. Und was Gott durch seinen Grund gebiert, ist er selbst, „der in Gott gezeugte Gott“ (VII, 361), welcher als Verstand „das *Wort* jener Sehnsucht [ist]“ (ebd.). Gott bezeugt also sein Leben dadurch, daß er seine Existenz durch die Geburt seiner selbst aus seinem Grund hervorbringt. Durch die Unterscheidung in Gott kann Schelling seine Existenz als die Geburt des in der Sehnsucht produktiven Grundes denken. Als Geburt des Grundes hat aber die Existenz den Grund vollkommen verlassen und ist reiner Verstand. Weil Gott sich den Grund seiner Existenz unterwirft, *hat* er nicht nur, sondern *ist* er allein die Macht, sich aus der Dunkelheit seines Grundes zu gebären und sich vollständig aus ihm zu lösen, ohne noch einen Rest dieser Dunkelheit an sich zu behalten. Die Existenz unterwirft den Grund vollkommen, macht ihn sich zu eigen, indem sie sich als Verstand ihm als der „anfänglich

¹⁶ Schon das SI wird konstituiert durch eine für das System uneinholbare Voraussetzung. Wegen des Gegensatzes im Parallelismus von Intelligenz und Natur nimmt die Identität die Bedeutung der „Harmonie zwischen dem Subjektiven und Objektiven“ (III, 333) an. Dieser Identität der Entgegengesetzten zuvor muß als letzter Grund „ein absolutes Identisches gedacht werden“ (ebd.), das jedoch durch das System selbst nicht mehr bestimmt werden kann. Die DSP wird daraufhin den Versuch unternehmen, diese der Harmonie vorausgesetzten Identität als Vernunft zu bestimmen, um aus ihr die Teile der Philosophie zu deduzieren. Die Kunst, mit der das SI schließt, indem es durch sie in seinen Anfang zurückkehrt, kann daher auch nur die eröffnende Unterscheidung des Selbstbewußtseins, nicht aber die jenseitige Identität erreichen. Vgl. vom Vf.: Anm.2, 45 ff.

regellosen Natur“ (VII, 361) einbildet, und zwar ordnend und klärend, trennend und beziehend. Durch den Grund *lebt* Gott, durch den Verstand ist er frei, dem Leben sein eigenes Gesetz zu geben. So wie also Gott sich aus seinem unvorstellbaren Grund selbst als vorstellender Verstand hervorbringt, so wirkt er bildend durch seinen Verstand in den Grund zurück und zwar nach dem Vorbild seines reinen Ebenbildes. Im Gegensatz zur anfänglichen Natur klärt sich durch Gottes Einbildung die Finsternis. Der Verstand bringt eine Ordnung in der Natur hervor. Durch diese Ordnung manifestiert sich Gott in der Natur als seiner Schöpfung. Die Klarheit seines Lichtes zeigt die Schöpfung als Vorgang der Verklärung.

Die Einbildung nach Gottes Ebenbild realisiert sich, indem Gott sich als Wort in seinem Grunde ausspricht. Dadurch ruft er eine Antwort hervor, welche er als Idee wie einen Keim aus dem Verborgenen der Dunkelheit hervorhebt. Die Idee spiegelt sozusagen im Grunde das Ebenbild als das göttliche Licht, indem sie das Wort Gottes vernimmt und selbst ausspricht. Sie wird durch das rufende Wort erweckt, wird erhoben und erhebt sich aus dem Grund. Sie ist der nach dem Ebenbild Gottes - dem Wort - in der Natur gebildete Geist, der Mensch, der allein das Wort Gottes vernimmt und ausspricht.¹⁷ Die Sprache also unterscheidet den Menschen von allen anderen Kreaturen. Diese haben zwar Namen, aber sie verstehen sie nicht. Zwar verständigen sie sich untereinander, woran Schelling mit dem noch unvollständig

¹⁷ So wie Schelling sich darum bemüht, den innergöttlichen Grund uns „menschlich näher [zu] bringen“ (VII, 359), so bezeugt auch das göttliche Wort, daß Schelling Gott vom Menschen her denkt. Daß die ‚Vermenschlichung‘ Gottes gewollt ist, betonen die SP: „Allein je mehr wir diesen Begriff von Gott hinaufschrauben, desto mehr verliert Gott für uns an Lebendigkeit, desto weniger ist er als ein wirkliches, persönliches, im eigentlichen Sinn, wie wir, lebendes Wesen zu begreifen. Verlangen wir einen Gott, den wir als ein ganz lebendiges, persönliches Wesen ansehen können, dann müssen wir ihn eben auch ganz menschlich ansehen, wir müssen annehmen, daß sein Leben die größte Analogie mit dem menschlichen hat, daß in ihm neben dem ewigen Seyn auch ein ewiges Werden ist, daß er mit einem Wort alles mit dem Menschen gemein hat, ausgenommen die Abhängigkeit“ (VII, 432). Das analogische Denken Schellings zeigt sich auch an dem Verhältnis von menschlicher Selbstbildung und göttlicher Schöpfung: „Aber wie der Mensch im Proceß seiner Selbstbildung oder Selbstbewußtwerdung das Dunkle, Bewußtlose in sich von sich ausschließt, sich entgegengesetzt [...] so schließt auch Gott das Niedere seines Wesens zwar von dem Höheren aus und drängt es gleichsam von sich selbst hinweg, aber nicht um es nun in diesem Nichtseyn zu lassen, sondern um es aus ihm zu erheben, um aus dem von sich ausgeschlossenen Nichtgöttlichen - aus dem, was nicht *Er selber* ist, und was er eben darum von sich geschieden, das ihm Aehnliche und Gleiche zu erziehen, heraufzubilden, zu schaffen. Schöpfung besteht daher in dem Hervorrufen des Höheren, eigentlich Göttlichen in dem Ausgeschlossenen.“ (VII, 434) Vgl. zum *analognischen* Grundzug des Schellingschen Denkens vom Vf.: Anm.2, 128 f.

ausgesprochenen Wort erinnert (vgl. VII, 364), aber ihre Verständigung bleibt unübersetzbar und entfaltet sich nicht zur Sprachwelt. Solche Verständigung bleibt, wie der Eigenwille der Kreatur, bloßes Werkzeug. Die Sprache jedoch verwandelt allein für den Menschen die Natur zur Welt. So ist der Mensch Ebenbild des Ebenbildes, nämlich der göttlichen Vorstellung, jedoch mit dem Unterschied, daß die Seele, das „entstehende lebendige Band“ (VII, 362), den Menschen mit seinem Grund durch den Leib verbindet. Die Seele des Menschen verbindet Natur und Verstand. Sie bezieht beide aufeinander, weil sie abhängig und unabhängig zugleich ist: Sie ist unabhängig von der Natur, weil der Verstand sie aus der Natur heraushebt; sie ist unabhängig vom Verstand, weil sie ihren Grund in der Natur hat. Zwar offenbart sich Gott allein für den Menschen durch das ausgesprochene Wort, weswegen er nur im Menschen „die Welt geliebt [hat]“ (VII, 363), aber gerade diese Sprache zeigt mit ihrer Einheit aus Vokalen und Konsonanten, daß der Mensch die einzige Kreatur ist, in der „die ganze Macht des finstern Principis und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichts [ist]“ (ebd.) Indem Gott das Wort in die Natur hineinspricht, offenbart er sich mit dem Menschen in der Natur, aus welcher er sich mit seiner Sprache zugleich erhebt. Daher vollendet sich erst mit dem Menschen, und zwar aufgrund seines sprachlichen Wesens, der Schöpfungsprozeß als Verklärung, welche mit ihrer Vollendung zugleich die Grenzen der Natur verläßt und die Dimension der Geschichte eröffnet.

In Gott selbst vermittelt keine Mitte Grund und Existenz. Zwischen der Ewigkeit seines Seins und der Unendlichkeit seines Werdens gibt es keinen Übergang. Insofern der Mensch aus Natur und von Gott ist, hat Gott sich mit ihm als dem Ebenbild seines Ebenbildes eine Mitte geschaffen. Wenn aber die anfängliche Unterscheidung *in* Gott keine Mitte zuläßt, der Mensch aber die geschaffene Mitte zwischen Natur und Existenz ist, dann ist der Mensch als diese Mitte *außer* Gott. Schelling läßt keinen Zweifel daran, daß der Mensch diese Mitte ist und sich als Mitte zwischen Gott und Natur von beiden unterscheidet, so daß sich die Freiheit des Menschen zunächst darin zeigt, *frei von etwas* zu sein, nämlich frei von Gott und Natur.¹⁸ Gott erweckt und erhebt den Menschen zwar aus seinem Grund, aber nicht zu sich in die Existenz, weil der Mensch dann selbst zu Gott werden würde. Er ist *das*

¹⁸ In den SP heißt es daraufhin: „Dadurch also, daß der Mensch zwischen dem Nichtseyenden der Natur und dem absolut-Seyenden = Gott in der Mitte steht, ist er von beiden *frei*. Er ist frei von Gott dadurch, daß er eine unabhängige Wurzel in der Natur hat, frei von der Natur dadurch, daß das Göttliche in ihm geweckt ist, das mitten in der Natur über der Natur [ist].“ (VII, 458)

metaphysische Wesen: mitten in der Natur und doch über der Natur. Der Freiheitsbegriff in den UWF gründet sich demnach auf eine doppelte Unterscheidung des Menschen: zum einen auf die von Gott, zum anderen auf die von der Natur. Im Menschen als seinem Ebenbild offenbart sich Gott und zwar so, daß allein der Mensch im Unterschied zu allen anderen Kreaturen weiß, daß sich in ihm Gott offenbart. Er setzt Grund und Existenz, welche in Gott zwar unterschieden, aber unzertrennlich sind, auseinander, weil er das 'Zwischen' ist, welches sie auseinander- und als Seele zugleich zusammenhält. Insofern treffen in diesem 'Zwischen' „der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Centra“ (VII, 353) aufeinander. Die in Gott und Natur untrennbare Unterscheidung ist in Menschen trennbar und daraufhin „die Möglichkeit des Guten und Bösen“ (VII, 364), durch welche sich der Mensch *von* Gott und *von* der Natur unterscheidet. Mit dieser Möglichkeit ist seine Freiheit von Gott und Natur bestimmt. In dieser indifferenten Situation befindet sich der Mensch zwischen Gott und Natur als das *gottlose* Wesen. Für es ist die göttliche Ordnung nicht vorgegeben. Der Mensch allein - weder Gott noch Natur - muß sich für sie aus Freiheit entscheiden.

Der in sich lebende Gott äußert sich also und bleibt mit sich identisch, d. h. sich ähnlich auch in seiner Offenbarung. So wie Gott also zunächst in sich lebt ohne außer sich zu sein, so lebt die Natur in unendlicher Vereinzelung außer sich, ohne in sich zu sein. Diesen übergangslosen Gegensatz vermittelt der Mensch, dem durch seine geistige Existenz eine Innerlichkeit genauso zukommt, wie durch seinen Leib eine Äußerlichkeit. So wie sich Gott durch seine Äußerung im Menschen offenbart, so vollendet sich die Natur mit dem Menschen, indem sie sich mit ihm aus ihrer Äußerlichkeit verinnerlicht, denn der Mensch ist die einzige Kreatur, die existiert, das läßt ihn Gott gleich und von der Natur unterschieden sein, aber er ist nicht reine Existenz, sondern auch Natur. Dadurch unterscheidet er sich von Gott und gleicht der Natur.

Gerade durch den Unterschied zwischen Mensch und Gott kann Schelling in den UWF den Gedanken der Liebe einführen und diesen von der Liebe Gottes zum Menschen schließlich auf die Selbstliebe Gottes zurücknehmen. D. h. aber, daß der Mensch durch die eigene Tat aus der Indifferenz heraustreten muß, um so seine Selbständigkeit zu verwirklichen. Gott offenbart sich also dadurch im Menschen, daß er ihn frei handeln läßt, wodurch sich wiederum sein „relativ auf Gott unabhängiges Princip“ (VII, 363) zeigt. Daraufhin verdeutlicht sich auch die entgegengesetzte Persönlichkeit von Gott und Mensch. Im Unterschied zum göttlichen Verstand und zum tierischen Instinkt, zeigt sich die geistige Persönlichkeit des Menschen in der Zertrennbarkeit der

Prinzipien. Daher kann auch nur der Mensch, nicht das Tier, dessen Unschuld das Böse ausschließt, von der natürlichen Ordnung abfallen und durch die Erhebung seines Eigenwillens über den Universalwillen, d. h. durch die Erhebung seiner Individualität über die allgemeine Ordnung böse werden. Das Böse als der Geist der Zwietracht, der auflöst, was in Gott und Natur unauflöslich vereint ist, zerrüttet die göttliche Ordnung.

Gottes Liebe zeigt sich nun als so mächtig, daß er auch noch den abgefallenen, d. h. böse gewordenen Menschen liebt. Gerade in dieser Allmacht, auch noch das sich ihm widersetzende, seine Macht bestreitende Wesen zu lieben, zeigt sich die Wirklichkeit der göttlichen Liebe, denn die Liebe *verwirklicht* sich nicht schon in der Einheit, sondern erst in der Zwietracht. Die *Möglichkeit* ist sozusagen nur erst die Ohnmacht der Selbstliebe. Ihre „Allmacht“ (VII, 374) offenbart sich erst durch ihren Gegensatz. Daher läßt sie den Willen des Grundes wirken, wendet sich nicht ab, sondern liebt vielmehr auch noch diesen. Indem die Liebe ihr Gegenteil *zuläßt*, *verwirklicht* sie sich. Damit sich die göttliche Liebe verwirklichen kann, muß das Böse notwendig die Schöpfung begleiten, obwohl es doch nur in der menschlichen Freiheit liegt, es zu wählen. Das Böse wirkt zwar in der Natur, ist aber aufgrund der menschlichen Freiheit selbst nicht mehr natürlichen Wesens. Es bricht selbst erst an ihrem Ziel hervor. Weil sich der Mensch gegen Natur und Gott verselbständigt, ist „das Böse immer die eigne Wahl des Menschen; das Böse, als solches, kann der Grund nicht machen, und jede Creatur fällt durch ihre eigene Schuld.“ (VII, 382) Wie die Existenz nicht aus dem Grund, so kann auch das hervorbrechende Böse nicht aus der Natur erklärt werden. Es ist nicht aus Natur und es ist nicht von Gott. Daher muß die Finsternis unterschieden werden, die „[...] um so viel höher seyn muß, als der Geist höher ist denn das Licht. Dieses Princip ist eben der in der Schöpfung durch Erregung des finstern Naturgrundes erweckte Geist des Bösen“ (VII, 377). Wie also vom natürlichen Licht der Geist der Liebe, so wird von der natürlichen Finsternis der Geist des Bösen unterschieden. Die Dunkelheit als erste Potenz gründet das Reich der Natur, die Finsternis als zweite Potenz das Reich der Geschichte. Die Geschichte ist hier wie schon in PR die Zeit der Entzweiung, die aus einer vergangenen, ursprünglichen Einheit hervorgeht und in eine zukünftige Einheit zurückkehren muß, welche das „Ende der jetzigen Zeit“ (VII, 272) ist. Diese Rückkehr ist nur durch die Erlösung von der Entzweiung möglich, welche allein der Mensch vollbringen kann. Mit dem Menschen als dem Ziel der Schöpfung grenzen Natur und Geschichte aneinander. In einer entsprechend verwandelten, nämlich

geschichtlichen Bedeutung muß sich daher auch die Offenbarung manifestieren. In der gegenwärtigen Entzweiung hat das Böse sich das göttliche Wort zu eigen gemacht, hat es entstellt und zum Widerwort verzerrt. Gegen dieses Widerwort „muß das im Gegensatz mit dem Bösen in die Welt gesprochene Wort die Menschheit oder Selbstheit annehmen, und selber persönlich werden.“ (VII, 377) D. h. Gott muß als Mensch in die Welt kommen, um sie vom Bösen zu erlösen, und zwar so, „daß auch hier der höchste Gipfel der Offenbarung, der Mensch, aber der urbildliche und göttliche Mensch ist, derjenige, der im Anfang bei Gott war, und in dem alle anderen Dingen und der Mensch selbst geschaffen sind.“ (Ebd.) Im Unterschied zum natürlichen Menschen, der zwar *von* Gott, aber *aus* Natur ist, ist der göttliche Mensch allein *von* Gott, aber *nicht aus* Natur, und als solcher das schon früher erwähnte in Gott erzeugte Ebenbild Gottes, die reflexive Vorstellung, in der er sich selbst anschaut. Wird also der natürliche Mensch aus der Natur gebildet, so wird der göttliche Mensch von Gott in die Welt geschickt. Und weil er von Gott ist, nimmt er sich des Wortes an, welches sich das Böse durch seine überhebliche Eigenmächtigkeit zu eigen gemacht hat. Im göttlichen Menschen wird das Wort persönlich: Er birgt es in seine Göttlichkeit. „Denn nur Persönliches kann Persönliches heilen, und Gott muß Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme.“ (VII, 380) Der göttliche Mensch eröffnet als Perspektive die Vollendung der Geschichte, nämlich die zu erwartende, zukünftige Erlösung von der Entzweiung als Möglichkeit des Heils. Aus dem „verdorbenen Zustand“ (VII, 463) der Gegenwart kann der natürliche Mensch weder sich noch die Welt erlösen. Deswegen braucht der Mensch dieser Welt seinerseits einen Mittler, welcher die göttliche Ordnung personifiziert. Daher entfacht eigentlich erst die Entscheidung Gottes, sein Ebenbild persönlich werden zu lassen, den Streit, so daß „das lebendige Wort als ein festes und beständiges Centrum im Kampf gegen das Chaos eintritt, und ein erklärter, bis zum Ende der jetzigen Zeit fortdauernder Streit des Guten und des Bösen anfängt, in welchem eben Gott als Geist, d. h. als actu wirklich, sich offenbart.“ (VII, 380)

Das Ebenbild Gottes nimmt also in der mit sich entzweiten Welt einen Leib an. Als der „Begriff eines menschlich leidenden Gottes“ (VII, 403) vervollständigt es die Mitte. Der Gegensatz beherrscht also die Mitte zwischen Gott und Natur, wo der natürliche und der göttliche Mensch aufeinandertreffen. Das Leben dieses Gegensatzes verwirklicht sich im Streit, der wiederum auf Leben und Tod ausgetragen wird. Erst in dieser durch den göttlichen Menschen vervollständigten und deswegen sich selbst entgegengesetzten Mitte wird in den UWF nach Geburt und

Zeugung auch der Tod thematisch. Erst der Tod stellt die göttliche Ordnung wieder her, indem er das Böse vom Guten trennt, und dadurch die Welt von der Verkehrung der Prinzipien erlöst. Diese Erlösung läßt das falsche ins wahre Leben zurückkehren. Durch die Scheidung vom Guten verendet das Böse, indem es sich vollkommen verzehrt. Die sich nicht nur auf das Gute beziehende, sondern auch auf sich selbst richtende Negativität des Bösen negiert den Schein seines Lebens, welchen das Böse nur durch seine Beziehung auf das Gute hat, und zeigt seine Wahrheit als Nicht-Sein. Wenn sich aber das Böse durch die Trennung vom Guten in seinem Ende verzehrt, dann ist es als Nichtsein des Seins der Grund, welcher schon als Werden in Gott dem Sein als der Existenz entgegengesetzt ist. Das Böse geht folglich durch den Schein seines Seins zu Grunde und folglich in die Natur zurück. Dadurch verliert es jeden Schein von Realität, so daß es auf das Offenbarungsgeschehen hin gesehen als „gänzliche Unrealität“ (VII, 405) dessen Ende bedeutet.

Das Leiden und zuletzt auch Sterben des im göttlichen Menschen personalisierten Guten läßt auch dieses zurückkehren, jedoch in Gott, „um mit Gott unvergänglich zu leben“ (VII,404). So wie also das Böse durch den Tod zu Grunde geht, so wird das Gute durch den Tod aus dem Grund erhoben und „zur ewigen Einheit mit dem ursprünglichen Guten verbunden“ (VII, 405). Der Tod selbst, der „letzte Feind“ (VII, 405), hebt also den Tod auf. In der Einheit mit der Güte Gottes ist das Gute dem Nicht-Sein des endlosen Werdens enthoben und von ewiger Existenz. „Daher die Nothwendigkeit der Geburt und des Todes. Gott gibt die Ideen, die in ihm ohne selbständiges Leben waren, dahin in die Selbstheit und das Nichtseyende, damit, indem sie aus diesem ins Leben gerufen werden, sie als unabhängig existirende wieder in ihm seyen.“ (VII, 404)¹⁹ Dem in der Mitte herrschenden Gegensatz entsprechend, legt sich folglich der Tod verschieden aus: zum einen als *Tod im Leben*, zum anderen als *Leben im Tod*. Jener Tod bezeugt die Endlichkeit des natürlichen Lebens, seine Sterblichkeit, dieser hingegen die Ewigkeit des geistigen Lebens, seine Unsterblichkeit. Beide Tode korrespondieren jedoch miteinander, indem sie auf je eigene Weise die Offenbarung vollenden: Der Tod des Bösen dadurch, daß es den Schein von Realität verliert, der Tod des Guten dadurch, daß es durch seinen Tod in Gott ewig lebt. Im Gegensatz zur Freude des in Gott verklärten Lebens

¹⁹ Schelling erinnert hier an PR (VI, 63), wo dieser Gedanke fast wörtlich schon einmal aufgetreten ist. Die Wortwiederholung verbirgt aber nicht einen entscheidenden Unterschied: Anders als in PR, wo die Ideen durch ihre Eigenmächtigkeit abfallen, liegt in den UWF die Eigenmächtigkeit nicht mehr bei den Ideen, sondern in der Freiheit des Menschen, die Prinzipien zu verkehren.

überzieht ein „Schleier der Schwermuth“, eine „unzerstörliche Melancholie“ (VII, 399) das endliche Leben. Die Absicht der Offenbarung hat sich also realisiert, wenn die göttliche Ordnung wiederhergestellt ist. Daraufhin hat Gott sich absolut verwirklicht, hat sich mit sich selbst versöhnt und ist daraufhin „Alles in Allem“ (VII, 405). Diese Wirklichkeit Gottes vollendet die Geschichte als die Zeit der Entzweiung und erfüllt die Offenbarung. Da sich die ewige Existenz Gottes aber unendlich offenbart, muß das versöhnende Ende der Geschichte in eine ferne Zukunft gesetzt werden. Weil sich das Schellingsche Denken aber wesentlich als Vorstellung realisiert, kann diese Zukunft nur, wie Schelling zu Beginn des Bruchstückes *Die Weltalter* sagt, „geahndet“ und die Ahnung wiederum nur „geweissagt“ (VIII, 199) werden.²⁰ Daher kann die Wirklichkeit Gottes, das „Alles in Allem“ als „das Höchste“ (VII, 405) nur noch genannt werden. Die Liebe nämlich geht noch derjenigen innergöttlichen Unterscheidung voraus, mit welcher die UWF anfangen. Sie ist so unvorstellbar wie die Geburt Gottes aus der Dunkelheit seines Grundes. Daher muß das Vorstellen sie als dasjenige Geheimnis anerkennen, welches dieses Denken einerseits begrenzt, andererseits aber aus sich entläßt. Daher kann „das Geheimniß der Liebe“ auch nur noch als Geheimnis charakterisiert werden, insofern „sie solche verbindet, deren jedes für sich seyn könnte und doch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andere.“ (VII, 408)

*

Die hervorgehobenen Unterscheidungen verhelfen nun dazu, den systematischen Bau der UWF freizulegen. Die UWF stellen Gott als freies Wesen vor, das sich belebend aus seinem Grunde selbst hervorbringt. Da für Schelling das Identitätsgesetz eine „unmittelbar schöpferische“ (VII, 345) Vorstellung im Sinne des Grund-Folge-Verhältnisses ist, folgt aus dieser Freiheit alles mit der inneren Notwendigkeit des göttlichen Wesens. Deswegen deuten die UWF eine Zukunft an, in der sich Gott mit der absoluten Notwendigkeit, der Identität von Innerlichkeit und Äußerlichkeit, als das „Alles in Allem“ der Liebe verwirklicht haben wird. In Rücksicht auf diese Wirklichkeit muß Gott sich offenbaren, d. h. die reine Innerlichkeit seines Lebens äußern. Bestimmt sich das innergöttliche Verhältnis von Grund und Existenz zunächst als die Beziehung absoluter Beziehungslosigkeit, d. h. als absoluter Unterschied, so wird dieser durch die Einbildung Gottes in

²⁰ Die ganze Stelle lautet: „Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet. Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird geweissagt.“ (VIII, 199)

die Natur zum relativen Unterschied aufgehoben. Die reflektierende Einbildung belebt zwar die Natur, jedoch so, daß sich die Produktivität des Lebens in der Natur äußerlich bleibt. Demgemäß ordnet der göttliche Verstand sie nach seinem Gesetz, welches als naturgesetzliche Notwendigkeit ihr insofern äußerlich ist, als sie es nicht selbst hervorbringt. Frei *von* Gott und Natur verwirklicht der Mensch *zwischen* Gott und Natur seine Freiheit. Göttliche Innerlichkeit und natürliche Äußerlichkeit treffen im Menschen aufeinander, weil mit ihm sich das Selbst der Kreatur vergeistigt und zur Person wird. Folglich treffen im Menschen die beiden Prinzipien als Vergänglichkeit seiner Natur und als Ewigkeit seiner Existenz aufeinander. Gemäß der Zeitlichkeit seines natürlichen Werdens und der Zeitlosigkeit seiner Existenz unterscheidet Schelling die Geburt in der Zeit und die Erschaffung außer der Zeit (vgl. VII, 385). Als endliches Wesen wird der Mensch geboren durch einen anderen Menschen, erschaffen wird er aber, und zwar als Idee, von Gott. Daher verweist das Böse auf eine intelligible und deswegen übernatürliche Tat der Freiheit und damit „auf ein Leben vor diesem Leben [...] nur daß es nicht eben der Zeit nach vorangehend gedacht werde, indem das Intelligible überhaupt außer der Zeit ist.“ (VII, 387) Aus der Freiheit des außerzeitlichen Lebens folgt die Bestimmung des innerzeitlichen Lebens mit Notwendigkeit. Insofern der Mensch an beiden Prinzipien partizipiert, wird sein Leben durch den Widerspruch konstituiert, von dem Schelling in Rücksicht auf die Verbindung von allgemeinem und besonderem Willen sagt, er ist „ein Widerspruch, dessen Vereinigung schwer, wenn nicht unmöglich ist.“ (VII, 381)

So wie Gott, Mensch und Natur voneinander unterschieden sind, so tritt ihre Beziehung dadurch ans Licht, daß sich jedes Wesen von sich selbst, sich gleichsam verdoppelnd unterscheidet bzw. unterschieden wird. Die Natur *wird von* Gott unterschieden. Sie ist einerseits sein Grund, sofern er sich selbst aus ihr hervorbringt. Er reflektiert sich in die Natur, indem er seine Form in sie einbildet. Durch seine Einbildung verwandelt er die anfängliche Natur in seine Schöpfung, welche für ihn sprachlicher Natur und deswegen Welt ist. Gott *unterscheidet sich in sich*, denn er bringt sich zunächst als Existenz hervor, verwirklicht sich aber erst in der Vorstellung seiner selbst, d. h. in seinem Ebenbild. Gott unterscheidet *in der* Natur den Menschen *von der* Natur. Er bildet ihn aus der Natur heraus, weswegen er der natürliche Mensch ist, um sich in ihm, als dem gottähnlichen Wesen, zu offenbaren. Da sich dieser aber aufgrund seiner gottähnlichen Freiheit nicht nur aus der göttlichen Ordnung der Natur erhebt, sondern so überheblich ist, daß er sich gegen diese Ordnung stellt, unterscheidet Gott *von sich* das *in ihm*

unterschiedene Ebenbild, indem er dieses als göttlichen Menschen - den Mittler - aus sich zur Erlösung in die mit sich entzweite Welt entläßt. Im natürlichen Menschen vergeistigt sich die Natur, im göttlichen Menschen hingegen vermenschlicht sich der Geist. In den Horizont dieser geistigen Auseinandersetzung, in die Mitte zwischen dem natürlichen Verenden der Kreaturen und dem ewigen Leben Gottes, tritt der Tod als seinerseits unterschiedene Mitte ein. Das Böse verzehrt sich und geht an sich selbst zugrunde. Das Gute lebt bei Gott, indem es stirbt.

Und das Leben der Philosophie? Sie selbst ist ein Reflex der göttlichen Liebe, die „Alles in Allem“ und als Wissen Weisheit ist. Nichts nötigt zur Philosophie, weswegen sie eine Erkenntnis aus Freiheit ist. Strebt sie aber danach, das System der Welt zu finden, dann folgt aus ihrer freien Erkenntnis alles mit Notwendigkeit. Ihr System ist die produktive Anschauung des Systems der Welt, in welcher der Mensch lebt. Insofern stellt sie selbst für den Menschen dasjenige Alles dar, in dem Alles ist. Zuletzt realisiert also die Philosophie selbst diejenige Freiheit, durch die der Mensch Gott ähnlich ist.

Beweglichkeit im Endlichen. Kierkegaards Beitrag zur Krise der Potentialität

Thomas Erne

I. Eine Lebensphilosophie

In seinem Jahrhundertroman „Der Mann ohne Eigenschaften“¹ überschreibt Robert Musil das 122. Kapitel mit „Heimweg“. Die Überschrift ist doppeldeutig. Ulrich, Musils Protagonist, geht nach einer Abend-einladung zu Fuß nach Haus und gerät bei diesem nächtlichen Gang in Erinnerungen an seine Kindheit. Eine Heimkehr ganz anderer Art zeichnet sich ab. Die Sehnsucht nach Einfalt, nach dem Lande, in dem noch Götter bei den Menschen wohnen, entpuppt sich als mythologischer Rückkehrwunsch. Doch diese andere Heimkehr mißlingt. Ulrich ist zu sehr Stadtmensch, zu reflektiert, als daß ihm diese Naivität gelänge, seinen Verstand perspektivisch zu verkürzen. Denn nur so, in einer „perspektivischen Verkürzung des Verstandes,“ ist ein Leben in Glück und Frieden noch möglich.

Gelingendes Leben ist ein Frage der Perspektive. Das Nahe groß und das Ferne klein, die private Welt in den Vordergrund und alles andere in den Hintergrund zu setzen, diese Ordnungsleistung ist es, die Ulrich abhanden gekommen ist. Sie zeigt sich bei näherer Betrachtung als die Fähigkeit, sich zum eigenen Leben narrativ zu verhalten. „Die meisten Menschen sind im Grundverhältnis zu sich selbst Erzähler.“² Sie ordnen ihr Leben durch einen erzählerischen roten Faden. Der Kunstgriff, dessen sich dabei alle Erzähler bedienen, sind die unscheinbaren temporalen Verknüpfungen. Sie bringen die disparaten Lebenserfahrungen in einen Zusammenhang. Leben wird zur Lebensgeschichte. Wer erzählen kann, ist immer irgendwie geborgen, selbst im größten Chaos. Diese „primitive Epik“ läßt privates Leben in einer Konsistenz erscheinen, die in den abstrakten Verhältnissen einer modernen Gesellschaft längst verdampft ist.

„Die perspektivische Verkürzung“ gehört schon zum Leben selber, aber sehen kann das nur, wer zu dieser Verkürzung nicht mehr in der Lage ist. Das ist Ulrichs späte Einsicht. Leben zu können, ist selber eine Leistung, die sich in ihrem Ergebnis zum Verschwinden bringt. Eine Art von narrativer Solidität der eigenen Biographie, in deren substantiellen

¹ Musil, 1978.

² Ebd., 650.

Schein die Anstrengung verschwindet, die nötig war, ihn zu erzeugen. Das Ganze erfährt eine „ordentliche glatte Rundung.“³

Wie in einem Brennglas werden in Musils Romanfigur die Probleme fokussiert, die sich mit der neuzeitlichen Pluralisierung von Wirklichkeit ergeben. Ulrichs eigene Situation ist die einer perspektivischen Vielfalt. Es sind „Wirklichkeiten, in denen wir leben.“⁴ Die Bilder, in denen sich das Leben seine Einheit erzeugt, erscheinen Ulrich deshalb in ihrer Besonderung, losgelöst von ihrer Funktion, als entsprungene Gleichnisse einer Ordnung, zu der er nicht mehr fähig ist. Die Aufgabe aber, das Leben zu leben, bleibt, gesteigert noch durch die Kontingenz der eigenen Situation, die Ulrich in einer Epoché alltäglicher Ordnungsleistungen ansichtig wird. Was für andere Normalität bedeutet, führt Ulrich zu lauter Unmöglichkeit. Leben wird gleichsam zur unendlichen Aufgabe, an den losgelösten Teilen ein ganz Anderes zu entdecken, das sich nicht einer Verkürzung, sondern einer Erschöpfung aller möglichen Perspektiven verdanken müßte. Aus dieser Überlastung erklärt Ulrich sich seine Sehnsucht nach Einfalt, im Wechsel mit dem Gefühl, alles das entscheiden zu müssen, ohne im Einzelnen zu wissen, was er zu entscheiden hätte. Kein Heimweg, aber doch ein Ausweg, gleichsam der Sprung ins Freie, das wäre Ulrichs Lösung. Wenn man unfähig ist zur narrativen Rundung, die Normalität einem abverlangt, dann ist man auf die Risse verwiesen im soliden Bild der Wirklichkeit.

Für Musils Protagonist kommt eine Rückkehr in einen mythischen Ursprung, wo noch die Götter bei den Menschen wohnten, nie ernsthaft in Betracht. Trotzdem, die Sehnsucht bleibt. Es ist offenbar das Abstraktwerden des Lebens, das Sehnsüchte und Wünsche nach privatem Glück auflaufen läßt, auch dann noch, wenn ihre unmittelbare Befriedigung nur um den Preis einer blockierten Wahrnehmung möglich ist. Eben dieser Problemzusammenhang wirft ein eigenartiges Licht auf die Alternative, zu der sich Ulrich in einer an Kierkegaard erinnernden Zuspitzung genötigt sieht: Entweder sich für die Normalität zu entscheiden, im Bewußtseins ihrer perspektivischen Verkürzung, oder für den Weg ins Freie, in ständigen Übergängen, eigenschaftslos, das Abstraktwerden der Lebensverhältnisse zur Bedingung der eigenen Lebensform zu machen.

Leben ohne Eigenschaften, ohne das Bindemittel, das aus disparaten Momenten jeden 'Abend' ein Ganzes schafft, könnte ein Verlust sein, der in sich einen Gewinn trägt. Ungeahnte Welten würden vielleicht an den Bruchstellen einer zerfallenden Normalität ansichtig werden. Aber,

³ Ebd., 649.

⁴ Blumenberg, 1981.

das macht die fragmentarische Anlage von Musils Roman deutlich, diese Dynamik bedarf nicht nur der „primitiven Epik“, um sich an ihr abzuarbeiten. Auch ein Leben in flüchtigen, substantiell nicht faßbaren Übergängen, geht nicht ohne eine Ordnung. Die von Ulrich als Ausflüge in eine andere Wirklichkeit bezeichneten Übergänge beinhalten deshalb wesentlich die konstruktive Aufgabe, der Flüchtigkeit eine Form zu geben, die nicht zurückfällt in den naiven Glauben, daß die Dingen feste Konturen hätten.

Nur die schlichte Auflösung substantieller Wirklichkeit bleibt dieser verhaftet. Eben dies wirft Musil seinen Kollegen, James Joyce und Marcel Proust vor: „Proust und Joyce geben, soviel ich davon gesehen habe, einfach der Auflösung nach, durch einen assoziierenden Stil mit verschwimmenden Grenzen. Dagegen wäre mein Versuch eher konstruktiv und synthetisch zu nennen. Sie schildern etwas Aufgelöstes, aber sie schildern gerade so wie früher, wo man an die feste Konturen der Dinge geglaubt hat.“⁵

Es gibt Alternativen, die ein Problem erst unerträglich verschärfen. Muß das Kontingenzbewußtsein der Moderne auseinanderfallen in eine regressive, lebensweltliche Geborgenheit einerseits und eine, dem Abstraktwerden der Lebensverhältnisse nachgebildete Vollzugsform eigenschaftsloser Identität? Beweglichkeit zu schaffen, in einer Situation, wo gelebt werden muß, ohne daß die radikalen Optionen tragen, scheint mir auch das gegenwärtige Interesse an einer Hermeneutik des Lebens zu motivieren. Sei es der Versuch, die Lebenswelt als Ferment,⁶ nicht als Fundament zu verstehen, oder die Epik des Alltags aus ihrer perspektivischen Verkürzung zu befreien und die Arbeit des Mythos mit der Arbeit am Mythos⁷ weiter zu treiben. In allen diesen Fällen geht es darum, Bewegung in die Auslegung von Lebenswelt zu bringen, die nicht nur Hort dumpfer Ressentiments, sondern auch Erschließung von Wirklichkeit sein könnte. In einer solchen offenen Auslegung lebensweltlicher Situiertheit, etwa Plessners Vorschlag, den Menschen als doppelt gebrochenes, weltoffenes Wesen in „exzentrischer Positionalität“⁸ zu verstehen, zeigt sich eine Alternative zu der Entscheidung zwischen radikaler Übergänglichkeit und mystischer Ursprünglichkeit, wie sie Musil seinem Protagonisten abfordert. Die Genese und die Chancen einer solchen Alternative sollen im Folgenden das Thema sein.

⁵ Musil, zitiert bei Corino, 1992, 378-9.

⁶ Kiwitz, 1986, 95.

⁷ Vgl. Blumenberg, 1990, 436 f.

⁸ Plessner, 1976, 189 ff.

II. Der Einzelne: Kierkegaard

Am 5. Mai 1813 wird der Schriftsteller, Theologe und Philosoph Sören Kierkegaard in Kopenhagen geboren. 42 Jahre später, im Jahr 1855, stirbt er in derselben Stadt, nachdem er auf offener Straße an Entkräftung zusammengebrochen war. Sein Geburtsjahr fällt in die Erscheinungszeit von Hegels Logik. Als Kierkegaard stirbt, ist Nietzsche 11 Jahre alt. Zwischen diesen beiden, dem Vollender des idealistischen Systems und dem Verkünder des Nihilismus, markiert Kierkegaard einen Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, das im übrigen durch viele solcher Brüche gekennzeichnet ist.⁹

Kaum ein Denker zuvor hat wie Kierkegaard mit so großer Intensität das Verhältnis seines Denkens zu seinem Leben durchdacht, und dabei zugleich so wenig erlebt. Denn äußerlich verlief dieses Leben unspektakulär. Kopenhagen ist eine kleine Bühne. Bis auf wenige Reisen, die beiden wichtigsten führten ihn nach Berlin, wo er 1841 Schelling hörte, verbrachte Kierkegaard sein ganzes Leben am Ort seiner Geburt. Dort aber sind die Wege kurz, vom Elternhaus zur Schule, von der Schule zur Universität, immer nur wenige hundert Meter. Auch die zahlreichen Wohnungen, die Kierkegaard im Laufe seines kurzen Lebens bezog, liegen alle im überschaubaren Zentrum der Stadt. Man kannte sich auf den Straßen dieses urbanen Dorfes, und Kierkegaards auffällige Erscheinung war, vor allem nach den Angriffen der Satirezeitung *Korsar*, stadtbekannt. Und doch war gerade dieser enge Raum ein idealer Resonanzkörper. Denn Leben wird nicht erlebt in Ereignissen. Nicht der Erlebnispark Tivoli, der 1843 in Kopenhagen gegründet wird, sondern die Imagination und ihre Enttäuschungen stiften schon für den kleinen Sören den Zusammenhang, der Ereignisse auch subjektiv bedeutsam werden läßt. Vor die Wahl gestellt, mit seinem Vater einen Spaziergang durch Kopenhagen zu machen oder zu Hause diesen Spaziergang mit ihm sich vorzustellen, wählt er folgerichtig das Letztere.

Auch ohne weitläufige Exkursionen lagen für Kierkegaard alle Momente der zeitgeschichtlichen Entwicklung, sofern es darum ging, ihre Folgen für den Binnenraum des Einzelnen auszumessen, überschaubar vor Augen. Der bürgerliche Stadtkern, davor die Arbeitervorstädte. Kopenhagen war wie eine Versuchsanordnung, um im Kleinen die Veränderungen zu beobachten, die eine ganze Welt im Innern erschütterten. „Kierkegaard verfügte im kleinen Dänemark über ein

⁹ Löwith, 1981, 125, sieht Kierkegaard im Zusammenhang der Hegelkritik von Bauer, Stirner, Marx und Feuerbach.

‘vollständiges Präparat’, an dem er die Krankheit Europas diagnostizieren konnte.¹⁰

Kierkegaards Diagnose markiert einen Einschnitt, der sich in Musils „Mann ohne Eigenschaften“ wiederfindet, wenn nicht vollendet. Die Auflösung substantieller Ordnungen, in denen sich der Mensch als einem Allgemeinen aufgehoben wußte, schlägt um in die Abstraktionen einer eingeebneten Welt. Für diese Auflösung einer gemeinsamen Wirklichkeit, für die der Name Hegel steht, gleichsam die kopernikanische Wende¹¹ der geschichtlichen Welt, hatte Kierkegaards ein äußerst sensibles Gespür. Und so sammelt sich in der Kategorie des Einzelnen ein Kontingenzbewußtsein bisher ungeahnter Radikalität: „Man steckt den Finger in die Erde, um zu riechen, in welchem Land man ist, ich stecke den Finger ins Dasein - es riecht nach nichts. Wo bin ich? Was heißt denn das: die Welt? Was bedeutet dies Wort. Wer hat mich in das Ganze hinein betrogen, und läßt mich nun dastehen? Wer bin ich? Wie bin ich in die Welt hineingekommen? [...] Wie bin ich Teilhaber geworden in dem großen Unternehmen, das man Wirklichkeit nennt?“¹²

Kierkegaards Therapievorschlag, Wirklichkeit angesichts dieser Kontingenzerfahrung als Resultat subjektiver Aneignung zu begreifen und den Einzelnen, der sich so in seinen Gegenständen als Selbst überhaupt erst hervorbringt, zum Kriterium der gesellschaftlichen Entwicklung machen, fand wenig Gehör, auch nicht in seiner eigenen Kirche. Obwohl diese von Kierkegaard anvisierte Umstellung eine überraschende Chance gewesen wäre, das Christentum in seinen zentralen Anliegen auf der Höhe der Zeit zu positionieren. Kierkegaards Interesse an einer Neubegründung des christlichen Glaubens verband sich mit einer Ahnung von der destruktiven Dynamik, die eine, von den Individuen abstrahierte Öffentlichkeit wie eine konventionelle Privatheit erzeugen würden. Beides trieb seinen Widerstand gegen die Demoralisierung von Individualität an.

Kierkegaards Kritik an der Einebnung von Individualität ist romantisch eingefärbt. Er richtet sich gegen den Spießler und gegen die Totalität des Hegelschen Vermittlungsprinzips. Allein die romantische Lösung, „poetisch zu leben“, genügte Kierkegaard nicht. Zu sehr war das romantische Interesse an der Individualität mit einer Flucht aus der Wirklichkeit erkaufte. Aber das Lebensthema war entdeckt: Existieren geht nicht auf in Begriff und Konvention. Es ist nicht abzulösen von dem

¹⁰ Löwith, 1979, 546.

¹¹ Vgl. Löwith, 1979, 550 f.

¹² W, 70 f.

Existierenden selber, seiner unvertretbaren Innenperspektive. Denn Existenz ist nur, sofern sie vollzogen wird. Ein Sein im Werden, das sich in einer Bewegung von Außen nach Innen, von unmittelbarem Dasein zu angeeignetem Selbstsein vollzieht.

Nur galt es eine bessere Durchführung dieser Aufgabe zu finden, als es die romantische Lebenskunst bot. Denn es konnte nicht darum zu tun sein, die Nivellierung der Individualität einzutauschen gegen die subjektive Willkür einer auf sinnliche Gegebenheiten ruhenden Freizügigkeit.¹³ So sehr Kierkegaard, Zeit seines Lebens, die Kontingenz und Fragilität von individuellen Lebensvollzügen gegen die Übergriffe eines auf totale Vermittlung zielenden Denkens verteidigte, es ging ihm in diesem Anliegen nicht um *laissez-faire*, sondern um Freiheit, und das schließt die Bindung an die eigene Endlichkeit mit ein. In diesem Anspruch gründet sein Einspruch gegen die Romantik.

III. Die Grenze zu Hegel

Leben geht nicht auf im Begriff, den man sich davon macht. Es kann nicht nur gedacht, es muß gelebt werden, und das ist, aller substantiellen Bestimmtheit entledigt, keine Selbstverständlichkeit mehr, sondern eine kreative Aufgabe der eigenen Lebenspraxis. Leben ist für Kierkegaard eine Kunstform und ihr Ergebnis müßten Existenzkunstwerke sein. Darin wäre sich Kierkegaard mit Nietzsche einig gewesen, daß antike Lebenskunst kein abstraktes Gebilde, sondern das Leben selber zur Kunstform gestaltete, „daß in Griechenland der Denker kein verkrüppelter Existierender war, der Kunstwerke hervorbrachte, sondern daß er selber ein existierendes Kunstwerk war.“¹⁴ Unkünstlerisch in diesem Sinn ist ein Denken, in dem sich das Subjekt nicht mitbedenkt, in dem es sich in seinem Denken selber vergißt. Künstlerisch dagegen wäre ein Denken, das sich in seiner subjektiven Vollzugsform vollendet, in dem Denken und Existenz nicht auseinanderfallen, sondern ineinander gearbeitet werden. Wahre Lebenskunst brächte damit die Bedeutung der Existenz gegenüber dem Denken zur Geltung. Dies vergessen zu haben, ist Kierkegaards Vorwurf an Hegel.

Der Unterschied zu Hegel ist allerdings nicht ohne weiteres zu benennen. Kierkegaard selber verstand sich als ein Korrektiv, als Denker der Differenz von Denken und Leben, die er gegenüber der totalen

¹³ Hirsch, 1968, 18, sieht in *Entweder-Oder* die wahre Versöhnung der Romantik mit Hegel.

¹⁴ UN II, 3 f.

Selbstvermittlung der Vernunft zur Geltung brachte. Gegen diese Tendenz der Vernunft zum System, macht Kierkegaard geltend, daß ein „Inkommensurables“¹⁵ sei in einem Menschen. Korrektiv aber läßt sich als Begrenzung verstehen. Es bringt den Gesichtspunkt der Existenz unbedingt gegenüber jedem Denken zur Geltung, aber macht nicht aus allem Denken eine Bewegung der Existenz. Selbst Hegels Phänomenologie wäre in diesem Sinn akzeptabel als Experiment, nicht aber als die ganze Wirklichkeit der Zeit, in Gedanken gefaßt. Kierkegaards Einspruch gegenüber Hegel bezieht sich auf die Totalität seines Denkens, das jede Differenz als Moment einer Selbstvermittlung integriert. Gegenüber dieser Form der absoluten Vermittlung geht es in Kierkegaards Widerspruch.

Das ist nicht unstrittig.¹⁶ In Kierkegaards Polemik gegen Hegel, daß er den Gedankenpalast, den er erbaute, nicht wirklich bewohne, sondern in einer Hundehütte daneben lebe, sieht Ricoeur die dialektische Einheit aufeinander bezogener Gegensätze. Der Arbeitsauftrag für die Philosophie nach Kierkegaard wäre es, hinter diese Spannung nicht zurückzufallen und Hegels System und Kierkegaards Existenzdialektik produktiv aufeinander zu beziehen. In diesem Sinn interpretiert Ricoeur¹⁷ das Verhältnis von Kierkegaards Differenzdenken und Hegels Philosophie der Vermittlung. Hegels Totalität des Denkens und Kierkegaards Kontingenz der Existenz verweisen aufeinander und sind selber Moment einer dialektischen Konstellation, die begriffen sein will. Das steht hinter Ricoeurs doppelter Fragestellung: „Ist eine gebrochene Dialektik ohne eine Philosophie der Vermittlung möglich? Kann eine Philosophie der Vermittlung abgeschlossen sein?“¹⁸ Ricoeur sieht die Differenz, die mit Kierkegaards Insistieren auf die begriffstranszendente Dimension des Lebens ins Spiel kommt: „Existieren bedeutet nicht wissen - im strengen Sinn des Wortes.“¹⁹ Aber für ihn läßt sich die Frage: „Was bedeutet das, zu existieren?“ nicht ablösen von der anderen Frage: „Was bedeutet das, zu denken?“²⁰ Genau das aber wäre die Frage, ob nicht Kierkegaards Einspruch eben diese beiden Dimensionen zu entkoppeln sucht, weil im Denken auch jene Differenz zwischen Begriff und Existenz nur als gedachte zur Geltung kommt. Wenn man im

¹⁵ Deuser, 1991, 108.

¹⁶ So etwa Gadamer, 41975, 326: „Es läßt sich nicht bestreiten, daß die Einwürfe von Feuerbach und von Kierkegaard sich in diesen von Hegel beschriebenen Gestalten des Geistes bereits vorgedacht finden.“

¹⁷ Ricoeur, 1979, 591, vgl. Kodalle, 1988, 303.

¹⁸ Ricoeur, 1979, 591.

¹⁹ Ebd., 595.

²⁰ Ebd., 596.

strengen Sinn nicht wissen kann, was leben ist, kann man es auch nicht in Begriffe fassen. Darin sind sich die Hegelkritiker Marx und Kierkegaard einig, daß es eine Wirklichkeit gibt, die im Denken nicht auflösbar sei. Für Marx ist diese Wirklichkeit das Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse, für Kierkegaard der „Existenzvollzug des Einzelnen.“²¹

Für Kierkegaard resultiert aus der begriffstranszendenten Dimension der Existenz ein massives Darstellungsproblem. Die Existenzmitteilung bedarf einer Umstellung auf imaginative Formen der Pseudonymität und der Ironie. In dieser Perspektive des „zu lebenden Lebens“ ist die eigentümliche Mischung aus Verrätselung und Reflexion begründet, die Kierkegaards Werk charakterisiert.²²

Indirekt kann diese Mitteilung nur sein, weil in ihr die Existenz-erhellung eines unvertretbar Anderen der wesentliche Inhalt ist. Als Kommunikationsform ist sie der Versuch, die Kontingenz der Einzelnen auch intersubjektiv zu wahren. Aus dieser Gestalt rührt auch das formale Grundproblem jeder Kierkegaard-Interpretation. Wie soll ein Werk, das auf Existenzmitteilung angelegt ist, interpretiert werden? Pointiert gesagt muß ein Ausleger behaupten, daß sich Kierkegaard jeder Auslegung widersetzt und erklären, warum er es trotzdem tut.

IV. Aneignung der Existenz

So ertragreich der Ansatz bei der rhetorischen Oberfläche und den Kommunikationsformen bei Kierkegaard ist, unabsehbar hat die rhetorische Oberfläche eine strukturelle Innenseite. Strikt innerhalb der Perspektive des zu lebenden Lebens analysiert Kierkegaard die Strukturmomente der Existenz, und zwar wesentlich im Horizont von Zeitlichkeit.

Existieren bedeutet für Kierkegaard zum einen, der natürlichen Zeitlichkeit unmittelbar ausgesetzt zu sein, d. h. der „daseienden Negativität“²³ einer instabilen, vorübergehenden Zeit. Natürlich ist diese Zeit, weil bloßes Vergehen, noch kein gestaltetes Werden, also noch keine Geschichte. In diesem Sinn ist existieren, ein ek-sistieren, ein Sein,

²¹ Theunissen, 1996, 11.

²² Das betrifft auch die Form der paradoxen Darstellung der Religion bei Kierkegaard, „die Todesangst der Darstellung und die Darstellung der Todesangst,“ so Ricoeur 1979, 594. Das Problem, wie über Unsagbares geredet werden kann, macht vor allem die angelsächsische Kierkegaardforschung zum Ansatz und analysiert die kommunikative Oberflächenstruktur der Texte, vgl. Poole, 1993.

²³ Vgl. zum Folgenden Ringleben, 1983, 180 ff.

das die Bedingungen außerhalb hat, das ins Dasein als zeitliches Vergehen gesetzt ist.

Dieser Negativität vergehender Zeit muß Dauer im Sinne einer inneren Geschichte in „konstruktiven Widerstand gegen die Instabilität alles Zeitlichen [...] eigentliche Wirklichkeit und Wesentlichkeit abgerungen“²⁴ werden. Die Metapher bei Kierkegaard ist die eines Ringkampfes mit der Zeit in der Zeit: „Die innere Geschichte ist erst die wahre Geschichte, aber die wahre Geschichte ringt mit dem, was in der Geschichte das Lebensprinzip ist, - mit der Zeit; ringt aber mit der Zeit, so hat eben damit das Zeitliche und jeder einzelne kleine Augenblick seine große Wirklichkeit.“²⁵ Solches Ringen macht die lebenslange Arbeit an sich selber aus, das endliche Sein anzueignen, es aus der Negativität faktischen Vergehens der Zeit ins eigene Werden zu übersetzen.

Die zeitliche Struktur von Aneignung reflektiert sich in Kierkegaards grundlegender anthropologischer These vom Menschen als einem Selbst, das sich als Synthese von Zeitlichkeit und Ewigkeit, Freiheit und Notwendigkeit zu sich selber verhält, so die Formel in „Krankheit zum Tode.“²⁶ In seiner unmittelbaren Faktizität, seinem Dasein in der natürlichen Zeit oder seiner Notwendigkeit, hat sich der Mensch nicht, sondern er muß erst werden, sich in Freiheit erwerben.²⁷

Werden als Geschichte ist demnach eine Rekonstruktion aller äußerlichen Gegebenheiten im Inneren, ein „inneres Erblühen der Individualität“,²⁸ wo die äußere in die innere Geschichte, bloßes Dasein verwandelt wird in selbsthaften Besitz. In zeitlicher Fassung wäre dies Kierkegaards Begriff von Freiheit als zeitbezogener Tätigkeit: „eine Möglichkeit des Werdens innerhalb seines eigenen (natürlichen) Werdens.“²⁹ Damit ist die Existenz eine doppelte, einerseits natürliches Vergehen und andererseits geschichtliches Werden. Letztere ist die Dimension der Freiheit, das Medium in dem nicht die ästhetische Aufhebung der Zeit, sondern ihre beständige Vergegenwärtigung

²⁴ Ebd., 181.

²⁵ EO II, 142.

²⁶ KT, 8. Hartmann, 1972, 863, sieht Kierkegaard als existentiellen, nicht existenzialen Denker. Sein Denken sei nicht zur Ontologie verfestigt und habe appellativen Charakter. Theunissen, 1996, 9, dagegen hält die grundlegende anthropologische These für eine in Heideggers Terminologie existenziale.

²⁷ Vgl. Bloch, 1977, 13: „Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst.“ Und schon Nietzsche: „Immer fragt er sich, wer er ist und wie man wird, was man ist“, zitiert bei Fellmann, 1993, 66.

²⁸ EO II, 143.

²⁹ PB, 72 f.

geleistet wird, also „Zeitlichkeit nicht als ideales Moment verschwindet, sondern in welcher es als reales Moment ständig gegenwärtig ist.“³⁰

Das Verhältnis zum Vergehen aus Notwendigkeit und dem Werden aus Freiheit bezeichnet das Selbst des Menschen als Geist.³¹ Es ist die Beziehung der Freiheit auf die natürliche Zeit, die deren Vergehen übersetzt in geschichtliches Werden. Das Verhältnis ist dialektisch: In der Beziehung, dem Hingeben an die Notwendigkeit, erwächst der Freiheit ihre Möglichkeit frei zu sein. Ohne die natürliche Zeitlichkeit, ohne die daseiende Negativität der Zeit ist keine Freiheit möglich. Freiheit ist gleichsam in der Übernahme von Notwendigkeit. Insofern ist die Negativität der Zeit zugleich die Ermöglichung von Freiheit. Ringleben nennt das „selbsttätiges Übersetzen“³², ein unbedingtes Übernehmen von bloßem In-der-Zeit-Sein.

Wichtig in diesem Zusammenhang ist zweierlei. Kierkegaards Formel für diese Übernahme des natürlichen zeitlichen Daseins soll die Beliebigkeit ästhetischer Selbstdarstellung ausschließen. Sich erzeugen in dem, was ich empfangen, verweist als Beispiel auf die Verantwortung des Redakteurs³³, der zur Genauigkeit gegenüber dem gegebenen Text verpflichtet ist, nicht auf die Willkür des Dichters. Es ist die Genauigkeit auf die Spitze getrieben, wenn nicht nur die eigene, sondern die Menschheitsgeschichte selbsthaft übernommen werden soll und damit sich gleichsam an der Erbsünde die autonome Begründung von Freiheit entscheidet. Es ist aber diese wechselseitige Verschränkung von Notwendigkeit und Freiheit, die Kierkegaards Existenzbegriff auszeichnet. Der Vollzug von Freiheit wird in dieser Bindung an seine geschichtlichen Bedingungen inhaltsvoll und das natürliche Dasein wird in der selbsthaften Aneignung durchsichtig für den Menschen, der dieses Leben lebt.

Selbstdurchsichtigkeit aber hat zum zweiten ihre Grenzen an dem Faktum der Freiheit selbst. Eben diesen blinden Fleck bearbeitet die religiöse Dimension. Das Gesetzsein der Möglichkeit von Aneignung, in dem sich ein Selbst in seiner geschichtlichen Bedingtheit durchsichtig wird, diese Bedingtheit von Freiheit selber, soll religiös in Freiheit rekonstruiert werden. Das wäre die strukturelle Fassung des Glaubensbegriffs, sich in Freiheit an den ermöglichenden Grund von Freiheit zu entäußern. Diese Einheit von Hervorbringen und Empfangen, die gleichsam das Gesetzsein von Freiheit als ein Moment dieser Freiheit

³⁰ EO II, 146.

³¹ Vgl. KT, 8.

³² Ringleben, 1983, 183.

³³ Vgl. EO II, 277.

hervorbringt, zeichnet Kierkegaards Glaubensverständnis als einen Grundbegriff von Freiheit aus. Authentizität, das wäre eine Konsequenz, ist nur als Einheit in sich gegenläufiger Momente möglich, ein sich erwerben in dem, was mir gegeben ist. Darin wäre Selbstdurchsichtigkeit das Gegenteil von Selbsterschaffung.

Diese letzte Durchsichtigkeit des Selbst in seinem sich setzenden Gesetzsein ist als eine Vertiefung der Arbeit an der eigenen Endlichkeit zu begreifen. Man könnte sagen, der Glaube ist bei Kierkegaard das Ferment³⁴, das zu jeder endlichen Erfahrung hinzutritt, um sie als endliche Erfahrung dieses konkreten Selbst anzueignen und aus bloßem Dasein herauszulösen und zu verwandeln. In dieser Subjektivierung von Welt fällt der Einzelne nicht der Naivität anheim, als habe das Dasein noch feste Formen. Verdinglichungsabbau korrespondiert im religiösen Verhältnis aber nicht mit einer Überwindung des Daseins. Das ist die entscheidende Differenz in Kierkegaards Bestimmung des Religiösen, daß der Glaube nicht als Flucht in die Transzendenz verstanden wird³⁵, sondern wesentlich bezogen ist auf die Aufgabe des Menschen, zu existieren. Glaube flieht nicht vor der Endlichkeit, sondern vertieft sie. Er ist eine erfahrungsunabhängige, aber erfahrungsermöglichende Selbstgewißheit, die die Aneignung der Existenz leitet, und zwar in der spannungsvollen Synthese von natürlichem Dasein und unendlicher Freiheit, die diese Existenz ausmacht.

V. Aporie der Existenz als Aneignung

Am 22. November 1841 notiert Kierkegaard in seinem Tagebuch: „Ich bin so froh, Schellings zweite Stunde gehört zu haben - unbeschreiblich. So habe ich denn lange genug geseufzt und haben die Gedanken in mir geseufzt; als der das Wort ‘Wirklichkeit’ nannte [...] Hier kann vielleicht Klarheit kommen. Dies eine Wort, das mich an all meine philosophische Leiden und Qualen erinnert.“³⁶ Nicht nur an die philosophischen Qualen. Kierkegaard war nach Berlin gereist, zwei Wochen, nachdem er seine Verlobung mit Regine Olsen gelöst hatte. Kierkegaard hatte sich mit dem jungen Mädchen, das er von früh auf kannte, im September 1840 verlobt. Einen Tag nach der Verlobung vertraut er seinem Tagebuch an, „daß ich fehlgegriffen hatte.“³⁷ Aber erst knapp ein Jahr später, am 8. August

³⁴ Vgl. Kiwitz, 1986, 95.

³⁵ Vgl. Schulz, 1977, 68.

³⁶ TA I, 273 f.

³⁷ Gerdes, 1965, 41.

1841, sandte er den Verlobungsring zurück und am 11. Oktober 1841 geschah die endgültige Auflösung.

Nach Kierkegaards eigenen Existenzbestimmungen, wie er sie in ihren basalen Umrissen im zweiten Teil von *Entweder-Oder* exponiert, wäre die Ehe mit diesem Mädchen die zwingende Konsequenz seiner ethisch-religiösen Lebensanschauung gewesen, der Eintritt in die Wirklichkeit eines gelebten Lebens. Auch Kierkegaard empfindet diesen Bruch als Scheitern, vor allem seiner religiösen Grundauffassung. „Hätte ich Glauben gehabt, so wäre ich bei Regine geblieben.“³⁸ Zu dieser jungen Frau, die Kierkegaard trotz der aufgekündigten Verlobung ein Leben lang liebt, wäre er auch gerne zurückgekehrt, wenn er sich hätte sicher sein können, daß Regine nicht durch seinen Versuch, sie glücklich zu machen, zutiefst unglücklich geworden wäre.

Folgt man den Gründen, die Kierkegaard selber für diesen Schritt anführt, so war es im Wesentlichen das geistige Ungleichgewicht zwischen ihm und der jungen Frau, die in jugendlicher Unmittelbarkeit weder für die ethische noch für die religiöse Dimension ihres Selbstseins erschlossen war. Ein schwermütiger Charakter, wie Kierkegaard es war, würde die träumende Unschuld Regines zerstören und sie in unverantwortlicher Weise mit seiner Existenz, nicht zuletzt mit dem Fluch, den Kierkegaard auf seinem Vater und sich lasten sah, belasten. In dieser aporetischen Lage, ob er heiratet oder nicht heiratet, der Kandidat wird es bereuen, setzt Kierkegaard seine ganze Hoffnung auf Schelling. Er sollte Klarheit bringen und einen umfassenden Begriff der Wirklichkeit aufzeigen, der auch einem Dilemma gewachsen ist, wo der wünschenswerten Einheit von Pflicht und Neigung ein unsagbarer Widerstand in der Seele entgegensteht.³⁹

Das Verhältnis zu Regine, die Verlobung und der Bruch dieser Beziehung ist nicht nur in einem biographischen Sinn der Schlüssel zu Kierkegaards Persönlichkeit, sondern auch der Ausgangspunkt für die weitere Entwicklung des Existenzbegriffs.⁴⁰ Denn im Endeffekt interpretiert Kierkegaard die Trennung von seiner Braut nicht als Scheitern im Rahmen der lösbaren Aufgabe, kraft des Gottesverhältnisses seine Individualität mit dem Allgemeinen zu versöhnen und zu heiraten, sondern als eine prinzipielle Zweideutigkeit in der Grundstruktur der Existenz. Es kann keine Balance geben zwischen den

³⁸ Ebd., 48.

³⁹ Hinweis bei Ricoeur, 1979, 588; Schulz, 1979, 362.

⁴⁰ Vgl. Gerdes, 1965, 39; Hirsch, 1967, X. Greve, 1990, entwickelt seine These von Kierkegaards Ethik als Maieutik an den Folgeproblemen der Kategorie der „Ausnahme“ und ihren Gegenpositionen.

widersprüchlichen Bestimmungen, die den Menschen ausmachen, jedenfalls nicht für den, der sich der Aufgabe bewußt geworden ist. Sind das Selbstbewußtsein erwacht und die Möglichkeit der Freiheit gegeben, so ist damit zugleich die Angst sich zu verlieren gesetzt. Im Umkehrschluß verdanken sich alle Formen gelingenden Lebens entweder einer perspektivischen Verkürzung, „wie gerne würde ich nicht mich selbst überreden, daß es das richtige sei [zu heiraten]“⁴¹, oder aber der unmöglichen Möglichkeit, nicht aus eigener Freiheit, sondern kraft des Absurden zu leben in einer dem Denken unzugänglichen Dimension. Diese Alternative findet sich bei Musil wieder.

Kierkegaards Existenzbegriff gerät so in den Sog der Negativität⁴², denn die Freiheit, die endlichen Bedingungen der eigenen Existenz anzueignen, partizipiert selber an der Spannung, die zu lösen sie vorgibt. So als sei im Moment der Realisation von Freiheit der Schlafwandler aufgewacht und über den Abgrund erschrocken, über den er balanciert, so sind nicht der Geist die umfassende Einheit des Menschen und die Freiheit nicht in der Lage, die Logik des Leibes zu meistern.

Die Grundsituation des Menschen ist deshalb grundsätzlich verzweifelt, Teil des natürlichen Daseins zu sein und doch dazu in Distanz. Beide Momente widersprechen sich und sind nicht in eine Einheit zu bringen. Eben dieses Scheitern deutet Kierkegaard als möglichen Gewinn. Das wäre die absolute Selbstnegation im Interesse von Selbstbegründung. Kierkegaards Formel für dieses konstruktive Hervorbringen des Selbst qua Selbstnegation in dem Gegenüber, von dem her es sich empfängt, ist „das Erbauliche, welches in dem Gedanken liegt, daß wir Gott gegenüber allezeit Unrecht haben.“⁴³ Mit der Unmöglichkeit der Selbsterbauung Ernst zu machen - in den Rissen des Lebens eine glatte Rundung zu erzeugen -, das verspricht nicht erst für Musil ein Ausweg zu sein. Für Kierkegaard allerdings nur in einer Überbietung selbst dieser Selbstnegation in einer, alle Einheit von Hervorbringen und Empfangen negierenden Beziehung auf das christliche Paradox. Dieser Übergang, in Kierkegaards Terminologie der Übergang von der allgemeinen Religiosität A zur christlichen Religiosität B,⁴⁴ bedeutet die Aufhebung aller Selbstthematisierung im Augenblick der Gegenwart des Absoluten.

⁴¹ TA I, 274.

⁴² Vgl. Schulz, 1979, 361 ff.

⁴³ EO II, 361.

⁴⁴ Vgl. UN II, 92 ff.

VI. Leben und Existieren

Kierkegaards Analysen der aporetischen Struktur der Existenz gehören zu den eindringlichsten Texten zur *conditio humana*. Bei aller Tiefe ist aber auch eine Begrenztheit spürbar. Die negative Zuspitzung der Existenzdialektik läßt den Blick für konkrete Lebensformen vermissen. Der Einzelne, der antrat als Einzelner das Allgemeine zu realisieren, entschwindet in den Bereich des Absurden, das ihn über das Allgemeine hinaushebt und dem Denken unzugänglich ist, gleichwohl aber das Allgemeine erklären können soll. Versuche, diese Einseitigkeit zu verstehen, qualifizieren Kierkegaards anthropologische Radikalität als zeitbedingt⁴⁵ - eine Reaktion auf die Nivellierung des Einzelnen durch die gesellschaftlichen Umstände. Die aporetische Fassung der menschlichen Existenz ist dann der verzweifelte Versuch, angesichts der überwältigenden Fremdbestimmtheit, im Festhalten an dieser Negativität eine letzte Form der Selbstbestimmung zu retten.⁴⁶ Angesichts veränderter Rahmenbedingungen und gleichsam in Anwendung von Kierkegaards Existenzanalyse auf zugänglichere Außenverhältnisse würde das bedeuten, man akzeptiert die grundlegende anthropologische These Kierkegaards, aber nicht deren aporetische Auswertung.⁴⁷

Löwith vertritt in seinem Aufsatz *Jener Einzelne: Kierkegaard* die Auffassung, daß „der moderne Existenzbegriff, dessen Kennzeichen die Erfahrung der Kontingenz ist, gar nicht der Auflösung einer bestimmten geschichtlich-politischen Welt, sondern der Auflösung des aristotelischen Kosmos und des mittelalterlichen Weltbildes [entspringt].“⁴⁸ So bestimmt in negativer Abhängigkeit Kierkegaard seinen Existenzbegriff im ausdrücklichen Gegensatz zu Natur und Naturwissenschaft. Auch das natürliche Dasein des Menschen ist für Kierkegaard nur als Teil seiner geschichtlichen Existenz. Natur ist immer schon durch den Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit bestimmt und insofern bereits ein Ergebnis des menschlichen Geistes, der diesen Gegensatzes umfaßt. In Kierkegaards Perspektive sind die natürlichen Ermöglichungsbedingungen der menschlichen Existenz deshalb nur als negative

⁴⁵ Vgl. Löwith, 1979, 546; Deuser, 1985, 182; Schulz, 1979, 364.

⁴⁶ So interpretiert Blumenberg, 1990, 299, den Existentialismus als letzten und verzweifelten Versuch, die übermächtige Vermutung gesellschaftlicher Fremderschaffung durch Selbsterschaffung ungeschehen zu machen. Vgl. Theunissen, 1996, 26: Kierkegaards „Negativismus [...] ist [...] Antwort auf eine historische Konstellation,“ die des Nihilismus.

⁴⁷ Schulz, 1979, 364: „Es gilt Kierkegaards Einsicht - aber nicht deren Auswertung - aufzunehmen, daß der Mensch Geist und Leib als dialektische Einheit ist.“

⁴⁸ Löwith, 1979, 551.

Bedingung von Freiheit wahrnehmbar. Schöpfung wäre in diesem Sinne nicht die positive Voraussetzung, sondern das Ergebnis von Freiheit.

Die Grenze von Kierkegaards Position besteht nun offensichtlich in der Schwierigkeit, eine der Freiheit vorgelagerte Sphäre nicht nur als negative Bedingung, sondern als einen im Vollzug von Freiheit nicht aufzuhebenden, aber doch hinzunehmenden Hintergrund zu begreifen, gleichsam als das Maß an Selbstverständlichkeit, in das jeder Freiheitsvollzug eingebettet ist. Und dies aufgrund der schlichten Tatsache, daß nicht immer alles, was zu thematisieren möglich wäre, auch thematisiert werden kann, eben weil der Mensch, gerade als Geist, ein Wesen mit „viel Rücken“⁴⁹ ist. Die Hinnahme unvermeidbarer Selbstverständlichkeiten könnte als schlichte Unterwerfung verstanden werden. Als Übermacht des Schicksal, an dem Freiheit letztlich scheitert. Das wäre Kierkegaards Einwand an dieser Stelle. Gemeint ist allerdings keine willkürliche, sondern eine pragmatische Einsicht in die Begrenztheit der eigenen Perspektive. Das bedeutet keineswegs ein Rückfall in vorkritisches Ordnungsdenken. Es geht nicht darum, einen positiven Begriff unhintergebar Sinnvoraussetzungen behaupten zu wollen. Denn keine der selbstverständlichen Voraussetzungen von Freiheit wird prinzipiell als unhintergebar ausgezeichnet. Behauptet wird nur, daß eine „Handlungssituation nicht beliebig viele Rückfragen zuläßt.“⁵⁰ Eben diese Einsicht war auch die Kierkegaards in die aporetische Situation der Freiheit, die nie vollständig ihre Voraussetzungen in ihren Vollzug überführen kann. Nur ließe es sich vielleicht lernen, mit dieser Einsicht zu leben, ohne zu verzweifeln, vorausgesetzt die elementaren Formen lebensweltlicher Vergewisserung werden nicht dem generellen Verdacht ausgesetzt, ins Ergebnis abzugleiten.

Daß dies nicht so gesehen werden muß, zeigt eine aufgeklärte philosophische Anthropologie. Sie sieht die Natur des Menschen, durchaus im Sinne Kierkegaards nicht als schlichte Gegebenheit an, sondern als eine Funktion eben dieses Geistes, der die Elementarleistung 'Leben' erbringt.⁵¹ Die Grenze, die Kierkegaards Existenzbegriff markiert, zeigt sich um so deutlicher in der Tendenz, die lebensweltlichen Leistungen im Aufspringen des Freiheitsbewußtseins zum Verschwinden zubringen. Wenn Trost angesichts der Situation des Menschen nach der kopernikanischen Wende in einer radikalen Entäußerung an die Kontingenz des Daseins⁵² zu finden sein soll, dann

⁴⁹ Blumenberg, 1990, 193.

⁵⁰ Moxter, 1998, 228.

⁵¹ Vgl. Blumenberg, 1981, 115.

⁵² Deuser, 1991, 108.

erzeugt dieses Programm den Druck, alle Lebensäußerungen unter die Alternative zu stellen, entweder ins Ergebnis abzugleiten oder sich ins Offene zu wagen. In Musils Worten hieße das, entweder gefangen zu sein in Immanenz, in der perspektivischen Verkürzung des Verstandes, oder mit der Unmöglichkeit Ernst zu machen, jenseits aller Festlegungen zu leben.

Die entscheidende Frage für Kierkegaards Beitrag zum Lebensthema wäre daher, ob der pragmatische Umgang mit den Deckungslücken der Vernunft, ob lebensweltliche Vergewisserung als eine Form begründeter Grundlosigkeit nicht eine eigenständige Form des Geistes darstellt, die nicht unter das Verdikt der Negativität fällt, mit der Kierkegaard das natürliche Leben charakterisiert. Ob sich also, bildlich gesprochen, auf der Rückseite des in der Selbstnegation ergriffenen Gottesverhältnisses ein anderer Umgang mit den Formen leiblicher Daseinsorge abzeichnet. Denn auch das religiös vertiefte Selbst lebt in konkreten Verhältnissen, die als unthematischer Hintergrund dieser Freiheit unhintergebar sind. Auch die neue Innerlichkeit im Glauben bleibt eingebettet in Bedingungen, die sie nicht alle in ihrem Vollzug aufheben kann.

Mit Musils Helden gesprochen: die perspektivische Verkürzung gehört zum Leben selber, nur muß diese Einsicht kein Grund zu verzweifeln sein, denn was verkürzt wird, kann auch erweitert werden. Die perspektivische Verkürzung könnte auch Moment eines in sich gegenläufigen Prozesses sein, in dem die lebensweltliche Grundierung der Freiheit nicht nur als deren negative Bedingung, sondern als eine ihrer Vollzugsformen begriffen werden kann. Plessners These: „Ich bin, aber ich habe mich nicht, charakterisiert [bereits] die menschliche Situation in ihrem leibhaften Dasein.“⁵³ Leib in seiner strukturellen Differenziertheit ist gekennzeichnet durch exzentrische Positionalität, mit dem Bedürfnis sich zu sichern und zugleich die Resultate vergangener Daseinsorge aufzulösen. In dieser Spannung von Körper haben und Körper sein „birgt [menschliches Leben] als eine seiner Möglichkeiten Existenz.“⁵⁴ Plessners These läßt sich im Rahmen von Kierkegaards Existenzdialektik so verstehen, daß das radikale Entweder-Oder in ein Sowohl-Als-Auch münden muß: ein Korrespondenzverhältnis zwischen dem Menschen als Geist und seiner leibhaften Personalität, offen für die Empirie, für die fragilen Schutzhüllen des Lebens, die die menschliche Instinktarmut bekleiden - ohne auf einen Punkt dahinter zu verzichten.

⁵³ Plessner, 1976, 56.

⁵⁴ Ebd., 189.

Auf die anthropologische Grundthese Kierkegaards bezogen: der Mensch als in sich spannungsvolle Synthese von Freiheit und Notwendigkeit, Zeit und Ewigkeit, ist mehrdimensional zu begreifen.⁵⁵ Und das bedeutet auch, sich davon zu entlasten, die Selbsterhaltung ausschließlich als Leistung des eigenen Selbst zu begreifen.⁵⁶ Kierkegaards Existenzdialektik wird an diesem Punkt von einer philosophischen Anthropologie modifiziert. Nicht erst der Geist, schon der Leib ist als ein exzentrisches Verhältnis zu begreifen. Die selbstbezügliche Distanznahme ist auch die Grundstruktur des 'natürlichen' Daseins, und was in den Augen Kierkegaards nur als verdinglichtes Bewußtsein zu stehen kommt, vollzieht sich in einer Dialektik von Sichern und Entsichern, von Aufbau von Ordnung und deren Destruktion. Der Mensch ist, aber er hat sich nicht, das kennzeichnet nach Plessner⁵⁷ eben bereits die leibhafte Existenz des Menschen, nicht erst seine Position als Geist.

Diese Modifikation könnte eine Öffnung der Existenzdialektik hin zur Lebenswelt bedeuten. Das von Kierkegaard nur als negatives Moment einer zu vermittelnden Synthese wahrgenommene unmittelbare Dasein (Regine) präsentiert sich in dieser Perspektive in den vielfältigen Formen einer vermittelten Unmittelbarkeit. Es ist, so Plessner, dies ein formaler Grundzug der leibhaften Existenz selber, zu sein und zu werden. Allerdings nur in einer ambivalenten Weise, in der die Bestimmtheit narrativer Leistungen im Horizont immer noch größerer Unbestimmtheit zu stehen kommt.⁵⁸ Es gibt eine unaustilgbare Labilität des leibhaften Weltumgangs, der immanent nicht gänzlich zu beherrschen ist.

In Plessners umfassender Perspektive gehört deshalb zur Wahrnehmung der „gebrochenen Weltoffenheit und Exponiertheit“ des 'natürlichen' Menschen auch sein Angewiesensein auf ein Außen, ein Gegenüber, mit dem er sich gleichsetzen kann, in „paradoxem Abstand, der äußersten Ferne und unvermittelten Nähe.“ Es ist dieser Bezug auf den Gottesgedanken, „mag [... dieser] auch keine personhaften Züge besitzen,“⁵⁹ ein Bedürfnis, das sich aus der Selbstaufklärung der leibhaften Existenz des Menschen entwickelt, wenn auch nicht

⁵⁵ Vgl. Schulz, 1979, 364: „Die 'Lösung' des Problems liegt darin, den Zirkel der Frage, ob der Geist oder der Leib einen absoluten Vorrang hat, zu durchbrechen.“

⁵⁶ Offenbar hängt der sich bei Kierkegaard abzeichnende Leistungscharakter von Leben mit dem Verlust eines Schöpfungsbegriffs zusammen. Die Welt ohne Schöpfung bürdet dem Leben die ganze Leistung seiner Selbsterhaltung auf, vgl. Löwith, 1979, 551 f.

⁵⁷ Vgl. Plessner, 1976, 56.

⁵⁸ Vgl. Moxter, 1997, 90.

⁵⁹ Plessner, 1976, 78.

zwangsläufig. Daran jedenfalls hängt Plessners These von der Mehrdimensionalität der *conditio humana*. Leib und Geist, in Kierkegaards Terminologie, werden in ihrer Eigenverfaßtheit dargestellt, aber in funktionaler Korrespondenz. Nach Plessner kommt leibliches Dasein in seiner ambivalenten Verfaßtheit nicht ohne eine äußeres Gegengewicht aus. Dieses Äußere muß „ein Äußerstes an Macht und Hoheit“ sein. Es fungiert als Rückhalt für den Überschuß an Kontingenz in leibhafter Daseinsbewältigung, die auf dieser Ebene „räumlich in der ständig sich verschiebenden Horizontlinie jeweils übersehbarer Umgebung, zeitlich als Zukunft, an den Dingen als verborgene Möglichkeit, überall also als ein Nichtgegebenes in Erscheinung tritt.“⁶⁰ Plessners Ansatz führt über Feuerbach an diesem Punkt hinaus. Das Gesetz der Theomorphie, daß sich der Mensch in Bezug auf eine Gottheit formt und diese Gottheit die jeweilige Art der Daseinsbewältigung widerspiegelt, ist für Plessner keine Projektion, sondern ein Korrespondenzverhältnis. „Diesseits der Theologie läßt sich nur behaupten, daß beide [Gott und Mensch] füreinander sind und sich die Waage halten.“⁶¹

Für die Struktur des angedeuteten Gottesbezuges hätte Kierkegaard Verständnis gehabt. Die Orientierung an einem Außenbezug, dem Gesetzsein des menschlichen Geistes, käme seinem Glaubens- und Freiheitsverständnis entgegen, nicht aber der Versuch, seine Existenzdialektik in ein Korrespondenzverhältnis von menschlicher Daseinsbewältigung und Angewiesenheit auf ein göttliches Gegenüber einzuzeichnen.⁶² Dabei ließe sich Kierkegaards anthropologische Grundthese, der Mensch als Synthese gegenläufiger Momente, durchaus im Sinne Plessners in die empirische Grundstruktur des leiblichen Daseins hinein verlängern, ohne hinter Kierkegaards Umstellung von Substantialität (Leben) auf selbsthaften Vollzug (Existenz) zurückzufallen. Allerdings nur, wenn die Einheit von Hervorbringen im Empfangen nicht ausschließlich den Geist, sondern auch die Leistung des leiblichen Daseins auszeichnet. Genau dies scheint nach Plessner die *conditio humana* zu sein, wie sie eine lebensweltlich verfaßte philosophische Anthropologie umreißt.

Kierkegaards eigentümlicher Mangel, die Eigenverfaßtheit menschlicher Existenzsphären an sich selber gelten zu lassen und sie zugunsten der Genese des Selbst im religiösen Verhältnis unter Wert zu verkaufen,

⁶⁰ Ebd., 76.

⁶¹ Ebd., 77.

⁶² Vgl. den Hinweis von Höhle, 1996, 235, auf Kierkegaards Spott gegenüber allen 'kulturprotestantischen' Synthesen, so etwa über Martensen, der das Christentum als „zweite Natur“ des Menschen bezeichnete.

verdankt sich einer bestimmten Interpretation des christologischen Paradoxes. In Kierkegaards eigener Terminologie ist das die Frage, in welchem Verhältnis die allgemeine Religiosität A und die christliche Religiosität B zueinander stehen. Bedeutet der Übergang in die Religiosität B eine gänzliche Aufhebung der in Religiosität A rekonstruierbaren Einheit von Hervorbringen und Empfangen, von Selbstverneinung als Setzen von Gesetzsein, dann ist in der Tat der Glaube nur ein Erratisch-Fremdes,⁶³ das mich provoziert, aber mehr auch nicht. Hält man dagegen an dem Interesse fest, den Glauben in Beziehung auf endliche Freiheit zu verstehen, dann kann das christliche Paradox nur Modifikation sein, der Stein des Anstoßes, der die Selbstnegation zugunsten von Selbstbegründung in einem absoluten Gegenüber daran hindert, in Selbsterbauung zu enden. In diesem Verständnis wird am Ort der Religion eine Spannung rekapituliert, die bereits die leibliche Dimension auszeichnet: das Hervorbringen und Empfangen verweist auf ein Außen, das sich nicht dieser Bewegung verdankt. Immerhin, als Unterbrechung durch die starke Metapher „Gott“ ist dieser Außenbezug im Sinn der christlichen Religiosität zur Geltung zu bringen. In dieser Fassung des religiösen Verhältnisses, gegen die Kierkegaard wahrscheinlich protestiert hätte,⁶⁴ werden Leib und Geist, Faktizität und Potentialität als eigenständige Formen der Freiheit wahrgenommen und zum Vollzug ihrer eigenen Funktionsweise überredet. Eine Beweglichkeit im Endlichen, die Kierkegaard, vielleicht auch Musil, davor bewahrt hätte, falsche Alternativen zu konstruieren.

Literaturverzeichnis

- Bloch, E. (1977): Tübinger Einleitung in die Philosophie. Gesamtausgabe XIII, Frankfurt a. M.
- Blumenberg, H. (1990): Arbeit am Mythos, Frankfurt a. M.
- (1981): Wirklichkeiten in denen wir leben, Stuttgart.
- Corino, K. (1992): Musil. Leben und Werk in Bildern und Texten, Hamburg.
- Deuser, H. (1991): Kierkegaards Verteidigung der Kontingenz: „Daß etwa Inkommensurables in einem Menschenleben ist“, in: Kierkegaardiana 15, 104-116.
- (1985): Die Frage nach dem Glück in Kierkegaards Studienlehre, in: P. Engelhardt (Hg.), Glück und geglücktes Leben. Philosophische und theologische Untersuchungen zur Bestimmung des Lebensziels. Mainz, 165-183.
- (1980): Dialektische Theologie. Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards, München/Mainz.

⁶³ Vgl. Kodalle, 1988, 263.

⁶⁴ Vgl. UN I, 211; Kodalle, 1988, 264.

- Fahrenbach, H. (1979): Kierkegaards ethische Existenzanalyse (als 'Korrektiv' der Kantisch-idealistischen Moralphilosophie), in: M.Theunissen/W.Greve (Hg.), Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards, Frankfurt a. M., 216-240.
- (1972): Artikel „Existentiell“, in: J. Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Darmstadt/Basel, II, 852-853.
- Fellmann, F. (1993): Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung, Hamburg.
- Gadamer, H-G. (1975): Wahrheit und Methode, Tübingen.
- Gerdes, H. (1965): Sören Kierkegaard. Leben und Werk, Berlin.
- Greve, W. (1990): Kierkegaards maieutische Ethik, Frankfurt a. M.
- Hartmann, K. (1972): Artikel „Existentialismus“, in: J. Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Darmstadt/Basel, II, 850-852.
- (1972): Artikel „Existenzphilosophie“, in: J. Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Darmstadt/Basel, II, 862-865.
- Hirsch, E. (1968): Wege zu Kierkegaard. Berlin.
- (1955): Zum geschichtlichen Verständnis der fünften und sechsten Abteilung, in: E. Hirsch (Hg.), Sören Kierkegaards Gesammelte Werke, 5. und 6. Abteilung, übersetzt und hg. von E. Hirsch, H. Gerdes, H.M. Junghans, Düsseldorf 1950-1969 und Gütersloh 1979 ff.
- Höfle, V. (1996): Kann Abraham gerettet werden? Und: kann Sören Kierkegaard gerettet werden? Eine Hegelsche Auseinandersetzung mit „Furcht und Zittern“, in: V. Höfle, Philosophiegeschichte und objektiver Idealismus, München.
- Kierkegaard, S. : Gesammelte Werke, übersetzt und hg. von E. Hirsch, H. Gerdes, H.M. Junghans, 36. Abteilungen, Düsseldorf 1950-1969 und Gütersloh 1979 ff. [Zitiert wird mit folgenden Siglen für den jeweiligen Band und Seitenzahlen: (EO I+II): Entweder-Oder; (W): Die Wiederholung; (FZ): Furcht und Zittern; (PB): Philosophische Brocken; (LT): Der Liebe Tun; (UN I+II): Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken; (KT): Die Krankheit zum Tode; (TA I-V): Tagebücher 5 Bde.].
- Kiwitz, P. (1986): Lebenswelt und Lebenskunst. Perspektiven einer kritischen Theorie des sozialen Lebens, München.
- Kodalle, K.M. (1988): Die Eroberung des Nutzlosen. Kritik des Wunschenkens und der Zweckrationalität im Anschluß an Kierkegaard, Paderborn.
- Löwith, K. (1981): Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, Hamburg.
- (1979): Jener Einzelne: Kierkegaard, in: M. Theunissen/W. Greve (Hg.), Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards, Frankfurt a. M., 539-556.
- Moxter, M. (1997): Schöne Ungenauigkeiten. Hans Blumenbergs phänomenologische Variationen, in: Neue Rundschau 108 (1), Frankfurt a. M., 83-92.
- (1998): Kultur als Lebenswelt, Habilitationsschrift Frankfurt (unveröffentlicht).
- Musil, R. (1978): Der Mann ohne Eigenschaften, hg. von A. Frisé, Hamburg.
- Plessner, H. (1976): Die Frage nach der *Conditio humana*. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie, Frankfurt a. M.
- Poole, R. (1993): Kierkegaard. The Indirect Communication, Charlottesville and London.
- Ricoeur, P. (1979): Philosophieren nach Kierkegaard, in: M. Theunissen/W. Greve (Hg.), Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards, Frankfurt a. M., 579-596.
- Ringleben, J. (1983): Aneignung. Die spekulative Theologie Sören Kierkegaards, Berlin.
- (1995): Die Krankheit zum Tode von Sören Kierkegaard. Erklärung und Kommentar, Göttingen.
- Schulz, W. (1957): Sören Kierkegaard. Existenz und System, in: Wesen und Wirklichkeit des Menschen, Festschrift für Helmuth Plessner, Göttingen.
- (1972): Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen.

- (1979): Die Dialektik von Geist und Leib bei Kierkegaard. Bemerkungen zum 'Begriff Angst', in: M. Theunissen/W. Greve (Hg.), Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards, Frankfurt a. M., 347-366.
- Theunissen, M. (1996): Kierkegaards philosophisches Profil, in: Kierkegaardiana 18, 6-27.

Nietzsches dionysische Konzeption des Lebens

Reinhard Loock

Merkwürdig intensiv hat sich Nietzsche bis in die letzte Schaffenszeit mit seiner Erstlingsschrift, der *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* von 1872, auseinandergesetzt. In diesem Werk sah er offenbar bis zuletzt den Anfang seines eigenen Denkens, - einen Anfang freilich, der ebenso grundsätzlich wie fragwürdig war: „Gegen die Moral also kehrte sich damals, mit diesem fragwürdigen Buche, mein Instinkt, als ein fürsprechender Instinkt des Lebens, und erfand sich eine grundsätzliche Gegenwerthung des Lebens, eine rein artistische, eine *antichristliche*. Wie sie nennen? Als Philologe und Mensch der Worte taufte ich sie, nicht ohne einige Freiheit - denn wer wüßte den rechten Namen des Antichrist? - auf den Namen eines griechischen Gottes: ich hiess sie die *dionysische*. - “ (1.19)¹ Diese Selbstcharakteristik hebt die Gegenwendungen hervor, welche die grundsätzlich neue Wertung des Lebens ermöglichen: Die Artistik kehrt sich gegen die Moral und der fürsprechende Instinkt des Lebens sagt sich offenbar von der Verneinung des Lebens los. Unschwer ist zu erkennen, daß die hier erfundene dionysische Konzeption des Lebens sich vom Denken Schopenhauers (das zugleich mit dem Christentum identifiziert wird) abstößt und dadurch ihre Bestimmtheit gewinnt.

Die zitierte Stelle findet sich in der Vorrede zur *Geburt der Tragödie*, deren Überschrift „Versuch einer Selbstkritik“ lautet. Diesem selbstkritischen Programm kommt schon dadurch ein besonderes Gewicht zu, daß alle anderen Vorreden, die Nietzsche 1886 für seine neu herauszugebenden Bücher geschrieben hat, ohne Titel geblieben sind.² Sieht man einmal von der Identifikation der dionysischen Musik mit der Wagners ab, dann richtet sich die Kritik insbesondere darauf, „mit Schopenhauerischen Formeln dionysische Ahnungen verdunkelt und verdorben zu haben“ (1.20). Damit ergibt sich eine eigenartige Konstellation: In dieser Schrift spricht der Instinkt erstmals die

¹ Nietzsche wird mit der Angabe der Band- und Seitenzahl zitiert nach: F. Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bde., hg. von G. Colli und M. Montinari, München 1980.

² Den inneren Zusammenhang der Vorreden von 1886 hat erstmals C.-A. Scheier herausgearbeitet und gezeigt, daß sie nicht nur Nietzsches Deutung seiner eigenen Entwicklung, „sondern als ein Stadium in ihr das ‘Ecce auctor’ als Rechenschaft und Selbst-Vergewisserung des Denkers auf dem Weg von Zarathustra zu Dionysos“ darstellen (F. Nietzsche: *Ecce auctor*. Die Vorreden von 1886, hg. und eingel. von C.-A. Scheier, Hamburg 1990, XI).

antischopenhauersche Bejahung des Lebens aus, während die gedankliche Form des Instinkts gleichsam in die Verneinung des Lebens zurückfällt. Insofern übt Schopenhauers Denken auf Nietzsche eine Sogkraft aus, die offenbar weit über einen bloß literarischen Einfluß hinausreicht. Sie betrifft das problematische Verhältnis von instinktiver Fürsprache des Lebens und ihrem Gedachtsein, von Bejahung und Verneinung des Lebens. Trotzdem ließe sich das Verhältnis des jungen Nietzsche zu Schopenhauer als eine verständliche Selbstverkenning oder Unentschiedenheit interpretieren, wenn es angesichts dieser Oppositionen nicht auch eine wesentliche Kontiguität gäbe.

Diese Kontiguität beruht in der Auslegung des Lebens als Leiden, die beiden Denkern gemeinsam ist. Nietzsche wird dem genannten Sog erst durch eine Unterscheidung im Leiden selbst entgehen, die mit der Einsicht in die „Romantik“ Wagners und Schopenhauers verknüpft ist. „Was ist Romantik? Jede Kunst, jede Philosophie darf als Heil- und Hilfsmittel im Dienste des wachsenden, kämpfenden Lebens angesehen werden: sie setzen immer Leiden und Leidende voraus. Aber es giebt zweierlei Leidende, einmal die an der *Ueberfülle des Lebens* Leidenden, welche eine dionysische Kunst wollen und ebenso eine tragische Ansicht und Einsicht in das Leben, - und sodann die an der *Verarmung des Lebens* Leidenden, die Ruhe, Stille, glattes Meer, Erlösung von sich durch die Kunst und Erkenntniss suchen, oder aber den Rausch, den Krampf, die Betäubung, den Wahnsinn.“ (3.620)

Wenn die Unterscheidung des leidenden Lebens, wie sie dieser Text aus dem V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* (1887) darlegt, tatsächlich die Selbstverwechslung des frühen Nietzsche ins Reine bringt, dann wird die Intensität der späten Auseinandersetzung mit der Erstlingsschrift um so signifikanter. Unverkennbar ist sie vom Bemühen Nietzsches geleitet, sich selbst seinen denkerischen Ursprung anzueignen.³ Angesichts der Ambiguität dieses Ursprungs (der mit Schopenhauer gegen Schopenhauer denkt) legt sich nun die Vermutung nahe, daß es sich hierbei um eine Problematik handelt, deren Gedankenfigur auch noch der reifen dionysischen Konzeption des Lebens inhäriert.

³ Diese Interpretation wird durch zwei Stellen gestützt, die sich in veröffentlichten Werken Nietzsches finden. Sowohl *Jenseits von Gut und Böse* (1886) als auch die *Götzendämmerung* (1889) schließen mit einem Rückblick auf die Erstlingsschrift. Besonders deutlich wird im letzteren Text der Versuch, das eigene Denken in seinen Ursprung zurückkehren zu lassen: „Und damit berühre ich wieder die Stelle, von der ich einstmals ausgieng - die 'Geburt der Tragödie' war meine erste Umwerthung aller Werthe: damit stelle ich mich wieder auf den Boden zurück, aus dem mein Wollen, mein *Können* wächst - ich, der letzte Jünger des Philosophen Dionysos, - ich, der Lehrer der ewigen Wiederkunft“ (6.160).

Deshalb soll im folgenden zunächst gezeigt werden, wie Nietzsches früher kreativer Gedanke aus einer inneren Gegenwendigkeit entspringt, die sich in Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung* rekonstruieren läßt (I). Umgekehrt fällt Schopenhauers Schatten auf die *Geburt der Tragödie*, indem das ungelöste Problem der Reproduktion sowie der als Ding an sich gedachte Wille das neu entdeckte Ursprungsverhältnis des kreativen Lebens unterlaufen (II). Erst die Konzeption des Lebens als Wille zur Macht und die mit ihr einhergehende Kritik des weltbildenden Willens zur Wahrheit setzen das besagte Verhältnis frei (III). Dennoch bliebe auch noch dem Willen zur Macht die Verneinung - nunmehr in der Gestalt des Widerwillens - innerlich, wenn sie nicht durch den wahrheitslosen Glauben an die Ewige Wiederkunft überwunden würde. Mit diesem Glauben kommt aber eine Unvorgreiflichkeit des ursprünglichen Lebens zum Vorschein, die nur durch die Erwartung des Gottes Dionysos ausgetragen werden kann (IV).

I

Die *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* scheint mit ihrer Rekonstruktion der Genese und des Untergangs der attischen Tragödie die Arbeit eines Historikers und Philologen zu sein. Ihre Ergebnisse - insbesondere die Erzeugung der Tragödie aus der Verbindung „zwischen der Kunst des Bildners, der apollinischen, und der unbildlichen Kunst der Musik als der des Dionysos“ (1.25) - mögen auch einigen Gewinn für die „aesthetische Wissenschaft“ (1.25) versprechen. In der Tat haben sie die zeitgenössische Altphilologie einigermaßen verstört und auch das tradierte klassizistische Griechenbild erschüttert.⁴ Aber die ziemlich spezielle Fragestellung, die historische Methode und der Rahmen einer eher untergeordneten Teildisziplin der Philosophie machen es zunächst fragwürdig, ob diesem Text tatsächlich die Bedeutung zukommen kann, die Nietzsche ihm in seinen Rückblicken zugeschrieben hat. Daß er hier eine prinzipielle Frage berührt, verdankt sich gleichwohl nicht erst der Retrospektive, sondern kommt schon im „Vorwort an Richard Wagner“ deutlich genug zum Ausdruck. Dem möglichen Einwand gegen seine Schrift, hier werde ein ästhetisches Problem zu ernst genommen, zu ernst nämlich gegenüber dem „Ernst des Daseins“, entgegnet er: „Diesen

⁴ Allerdings kann Nietzsche schon auf eine breitere Tradition der Auslegung des Verhältnisses von Apoll und Dionysos zurückgreifen. Vgl. den Artikel von K. Gründer: Apollinisch/dionysisch, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* I, 441-444 und M. L. Baumer: Das moderne Phänomen des Dionysischen und seine „Entdeckung“ durch Nietzsche, in: *Nietzsche-Studien* 6 (1977), 123-153.

Ernsthaften diene zur Belehrung, dass ich von der Kunst als der höchsten Aufgabe und der eigentlichen metaphysischen Thätigkeit dieses Lebens [...] überzeugt bin“ (1.24).

Mit dem Ernst ist zunächst die zeitgenössische Situation, der zuendegegangene deutsch-französische Krieg und die Reichsgründung, gemeint. Über diesen zeitgeschichtlichen Kontext hinaus, mit dem Nietzsche auch seinen „Versuch einer Selbstkritik“ einleitet, enthält die Aufhebung der Opposition von Ernst und ästhetischem Spiel aber eine erhebliche philosophische Tiefendimension. Denn genau diese Opposition hatte Schopenhauer am Ende des III. Buchs der *Welt als Wille und Vorstellung* (1818/19) etabliert, um den Übergang aus seiner Ästhetik in die Darstellung der eigentlichen metaphysischen Tätigkeit des Lebens, der Moral und ihrer Verneinung des Lebens, zu legitimieren.

Der Künstler, so heißt es dort, verharret in der Erkenntnis des Wesens der Welt. Diese erlöst ihn nur für Augenblicke vom Leben und kann deshalb nicht einen Ausweg aus seinem steten Leiden, sondern nur einen Trost darbieten, „bis seine dadurch gesteigerte Kraft, endlich des Spieles müde, den Ernst ergreift. [...] Zum Ernst also wollen nun auch wir uns im folgenden Buche wenden.“ (WWV § 52; 316)⁵ Liest man dieses Ende der Schopenhauerschen Ästhetik mit Nietzsches Vorwort zusammen, dann ergibt sich zumindest ein Leitfaden, der Nietzsches ambivalente Haltung in der rückblickenden Selbstkritik näher verdeutlichen kann. Daß die Kunst als die eigentliche metaphysische Tätigkeit bestimmt wird, daß mithin keine Wendung zum Ernst der Moral nötig ist,⁶ fällt offenbar unter die rein artistische Gegenwertung des Lebens, die aus dem fürsprechenden Instinkt des Lebens entspringt. Aber diese, im Text der *Geburt der Tragödie* nirgendwo ausgesprochene Wendung gegen Schopenhauer erlangt keine Wirklichkeit, weil sie zugleich durch das Festhalten an dessen gedanklicher Konzeption unterlaufen wird. Damit legt sich die Vermutung nahe, daß Nietzsche in Schopenhauers Gedanken selbst eine Zweideutigkeit entdeckt hat, die seine zumindest implizite Verwandlung ermöglichte.

Dieser Gedanke ist, wie Schopenhauer in der Vorrede zur 1. Auflage der *Welt als Wille und Vorstellung* wiederholt betont, ein einziger und

⁵ *Die Welt als Wille und Vorstellung* wird mit der Sigle WWV, der Paragraphen- und Seitenzahl zitiert nach: A. Schopenhauer: Sämtliche Werke, Nach der ersten, von J. Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe, neu bearbeitet und hg. von A. Hübscher, Die Welt als Wille und Vorstellung. Erster Band, Leipzig 1938.

⁶ Bezeichnenderweise lautet der letzte Satz des „Versuchs einer Selbstkritik“, bevor Nietzsche seinen *Zarathustra* zitiert: „Nein! Ihr solltet vorerst die Kunst des diesseitigen Trostes lernen, - ihr solltet lachen lernen, meine jungen Freunde, wenn anders ihr durchaus Pessimisten bleiben wollt“ (1.22).

hat doch wesentlich zwei irreduzible Seiten: eben die Welt als Wille und die Welt als Vorstellung. Der Wille bezeichnet als Wille zum Leben das Wesen der Welt: das einzige, unerkennbare Ding an sich. Die Vorstellung hingegen ist das Sein der Welt für die lebenden und erkennenden Wesen, wie es insgesamt durch die Form der Vorstellung konstituiert wird - durch Raum, Zeit und Kausalität, die ihrerseits Modifikationen des Satzes vom Grund darstellen. Nur kraft dieser Vorstellungsformen individuiert sich der eine Weltwille in die Vielfalt seiner Gestaltungen. Wenngleich Schopenhauer im Anklang an Kant die individuierte Welt der Vorstellung die Welt der Erscheinung nennt, so handelt es sich hier eher um eine Äquivokation; die Welt der Vorstellung ist, anders als bei Kant, durch und durch Schein, der dazu angetan ist, über das wahre Wesen der Welt hinwegzutäuschen: Schleier der Maja.

Beim Versuch, Schopenhauers einzigen Gedanken zu durchdenken, besteht eine der Hauptschwierigkeiten darin, daß Wille und Vorstellung, wie der Titel anzeigt, nur durch das „und“, also nur äußerlich verbunden sind. Das gilt gleichermaßen für die sogenannten Platonischen Ideen, die, systematisch gesehen, die Mitte zwischen Wille und Vorstellung ausmachen. Sie stellen die adäquate Objektität des Willens oder des Dings an sich dar - die *adäquate* Objektität, weil sie nicht dem Satz vom Grund unterliegen und deshalb, dem Werden und der Vielheit enthoben, die ewigen Formen der wechselnden Erscheinungen ausmachen; die adäquate *Objektität*, weil ihnen noch, anders als dem Ding an sich, die allgemeinste Form der Vorstellung, das Objektsein für ein Subjekt, zukommt.

Eine Rekonstruktion der ungeklärten Beziehung zwischen Wille, Ideen und Erscheinung ist nun nicht bloß von theoretischem Interesse, sondern stößt in der Tat auf eine tiefe Zweideutigkeit. Sie knüpft sinnvollerweise an das Prinzip des Systems, den Weltwillen, an, und zwar an die nähere Bestimmung, „daß der Wille an sich selber zehren muß, weil außer ihm nichts daist und er ein hungriger Wille ist. Daher die Jagd, die Angst und das Leiden.“ (WWV § 28; 183). Daß das Leben Leiden ist, gibt Schopenhauers Philosophie gegenüber den Illusionen der bisherigen Philosophie das Pathos eines „nie dagewesenen Gedankens“. Nun liegt das Bewußtsein des Leidens allerdings der alltäglichen Erfahrung alles andere als fern. Somit stellt sich die Frage, worin überhaupt der philosophische *Gedanke* des Leidens besteht (dem man ansonsten die ebenso alltägliche Erfahrung des Erfreulichen im Leben entgegenstellen könnte).

Tatsächlich nimmt Schopenhauer das Leiden nicht aus der alltäglichen Erfahrung auf, sondern begründet es durch den ursprünglichen Hunger

im Wesen der Welt. Der Wille ist das einzige Ansich der Welt, er ist die Welt selbst, zu der es kein Außerhalb gibt. Als Wille will er etwas, entspringt aus einem Mangel, ist eigentlich, weil nichts außer ihm ist, der reine Mangel selbst. Seinen Hunger vermag er nur zu stillen, indem er sich selbst verzehrt, sich selbst also einen Mangel zufügt und so seinen Hunger reproduziert. Deshalb ist das Leben essentiell Leiden, weil der Urgrund der Welt durch „die dem Willen wesentliche Entzweiung mit sich selbst“ (WWV § 27; 174) charakterisiert ist, die sich in der Welt als Jagd und Angst, als das Geschehen einer unentrinnbaren „überwältigende[n] Assimilation“ (ebd., 173) manifestiert. Wie Schopenhauer betont, kennzeichnet den Willen die Grundlosigkeit; zunächst einmal deshalb, weil er als Ding an sich dem individuierenden Satz vom Grunde nicht unterworfen ist, demzuvor aber, weil er mit sich selbst entzweit und so sich selbst entzogen ist: Er flieht sich gerade dadurch, daß er sich erreicht, und ist deshalb nicht nur grundlos, sondern der Ab-grund.

Als Ansich der Welt ist der abgründige Wille kein Objekt. Weil er jedoch notwendig *etwas* will, muß er vorstellen, und weil es nichts außerhalb des Willens gibt, kann nur er *selbst* das Objekt seiner Vorstellung sein. Für sein Sich-Vorstellen gilt es dann offenbar vor allem, sich seine Abgründigkeit zu verbergen und zu verschleiern, um nicht vom häßlichen Bild seiner selbst abgestoßen zu werden. Wenngleich Schopenhauer diesen Zusammenhang von Wille und Vorstellung im unbefangenen „und“ abblendet, tritt er doch in der ebenso unbefangenen Gleichsetzung von Erscheinung und Schleier der Maja zutage. Genau genommen kann allerdings nicht schon das principium individuationis, die Vielheit im Raum und insbesondere das Vergehen in der Zeit, diese Selbstverbergung leisten. Dieser Schleier wäre gleichsam zu dünn gewebt, als daß er den abgründigen Selbstverzehr des Willens nicht durchscheinen ließe.⁷ Anders dagegen die platonischen Ideen: Indem sie der Vielheit und dem Werden entnommen sind, erhält der Schleier die Beständigkeit und Undurchdringlichkeit, die nun tatsächlich den hungrigen Willen zu maskieren vermag.

Was also als beunruhigende Substruktur der Verhüllung des Willens durch die Erscheinung (eigentlich: durch die Platonischen Ideen) zum Vorschein kommt, ist die Einsicht, daß es umgekehrt nur der Wille selbst sein kann, der *sich* im Schleier der Maja verbirgt. Im Blick auf die

⁷ Einen genauen Reflex des sich entziehenden Willens bietet Schopenhauers Bestimmung des vorstellenden Subjekts, das im Vorstellen von *etwas* nie zugleich *sich* selbst erreicht: „Dasjenige, was Alles erkennt und von Keinem erkannt wird, ist das *Subjekt*. Es ist sonach der Träger der Welt“ (WWV § 2; 5).

Geburt der Tragödie kann diese Überlegung allerdings nur dann fruchtbar werden, wenn sich diese Zweideutigkeit nicht nur in die Ästhetik Schopenhauers fortsetzt, sondern zugleich so modifiziert, daß eine Verwandlung seines Gedankens möglich wird.

Die Sphäre der Kunst erhebt sich über die Vorstellung der raum- und zeitgebundenen Individuen zur Erkenntnis der Ideen. Indem den Ideen nur die Form der Vorstellung überhaupt zukommt, nicht aber die individuierenden Modifikationen des Satzes vom Grund, erfordert ihre Erkenntnis eine Erhebung über die Sphäre der Individualität, mithin über die hier maßgebliche Erkenntnis im Dienste des ruhelosen Willens. Diese Erkenntnis leistet der geniale Künstler (in zweiter Linie der Kunstbetrachter), der durch ein plötzliches Losreißen „jetzt reines, willenloses Subjekt der Erkenntnis ist, welches nicht mehr, dem Satze vom Grunde gemäß, den Relationen nachgeht; sondern in fester Kontemplation des dargebotenen Objekts [...] ruht und darin aufgeht.“ (WWV § 34; 209 f.)

Unabhängig von den individuierenden Vorstellungsformen und damit willenlos in der reinen Form die Ideen zu kontemplieren: Darin ereignet sich für Schopenhauer die ästhetische Befriedigung, „denn wir sind, für jenen Augenblick, des schnöden Willendrangs entledigt, wir feiern den Sabbath der Zuchthausarbeit des Willens, das Rad des Ixion steht still.“ (WWV § 38; 231) So eindringlich die Beschreibung ist, so wenig kann sie über die Paradoxie in dieser Begründung ästhetischer Lust hinwegtäuschen. Gegenüber den für sich nichtigen Erscheinungen sind die Ideen deren ewige Vorbilder, zugleich aber stellen sie die adäquate Objektität des hungrigen Willens dar - warum sollte ihre Kontemplation Befriedigung gewähren und nicht vielmehr abgründigen Ekel erregen? Denn was die Kontemplation einzig erblicken könnte, wäre doch die Beständigkeit des Selbstverzehrs. Warum sollte insbesondere die höchste Gattung der schönen Kunst, das Trauerspiel, befriedigen? Ist es doch „der Widerstreit des Willens mit sich selbst, welcher hier, auf der höchsten Stufe seiner Objektität, am vollständigsten entfaltet, furchtbar hervortritt.“ (WWV § 51; 298)

Die ganze Tiefe dieser Paradoxie erschließt sich jedoch erst, wenn man hinzunimmt, daß Schopenhauer, in radikaler Umwertung der traditionellen Ästhetik, sein Kunstsystem erst mit der Musik beschließt. Die Musik bezeichnet nicht nur den Gipfel der Kunst, sondern setzt sich in eine unvorgreifliche Differenz zu allen übrigen Künsten. Denn anders als diese spricht sie eine wesentlich *bildlose* Sprache, die nicht mehr die ursprüngliche Objektität des Willens abbildet, wiederholt, re-präsentiert; in ihr präsentiert der Wille unmittelbar sich selbst. „Die Musik ist also

keineswegs, gleich den andern Künsten, das Abbild der Ideen; sondern *Abbild des Willens selbst*, dessen Objektität auch die Ideen sind: deshalb eben ist die Wirkung der Musik so sehr viel mächtiger und eindringlicher, als die der andern Künste: denn diese reden nur vom Schatten, sie aber vom Wesen.“ (WWV § 52; 324) Und, noch einmal gefragt, die unmittelbare Rede vom hungrigen und sich selbst verzehrenden Wesen der Welt sollte befriedigen, und sei es auch nur als Anstoß zur Aufgabe „nicht bloß des Lebens, sondern des ganzen Willens zum Leben selbst“ (WWV § 51; 299)? Gerade in der bildlosen Sprache der Musik müßte doch die Verhüllung des Willens durch die Objektität entfallen und damit seine Abgründigkeit als solche schreckhaft hervortreten.

An diesem Punkt kehrt sich hier Schopenhauers Ästhetik unter der Hand um. Schon die Platonischen Ideen lassen kaum eine andere Auslegung zu, als daß sie erst (und nicht schon die Erscheinungen) den Schleier der Maja bilden, in welchem der Wille sein häßliches Wesen verbirgt. Unter dieser Voraussetzung kann die Lust an den kontemplativen Künsten gerade nicht auf einer Erkenntnis, sondern nur auf einer Täuschung beruhen: auf der Täuschung über die Häßlichkeit des Lebens. So abgründig diese Vertiefung der Illusionen über das erscheinende Leben sein mag, so kann sie immerhin über etwas noch Abgründigeres hinweghelfen, als es der Schmerz des enttäuschten Begehrens ist: Würde der Wille sich seiner Häßlichkeit innewerden, dann entzöge er sich jedes Etwas, das er verzehren könnte, weil es ihm ekelhaft sein müßte;⁸ er fiele in jene abgründige Stimmung, die „sich als furchtbare, lebenserstarrende Langeweile, mattes Sehnen ohne bestimmtes Objekt, ertödtender *languor* zeigt.“ (WWV § 29; 196).

In der bildlosen Sprache des Willens, die sich in der Musik ausspricht, entfällt jedoch auch noch die reine Vorstellung oder die Form der Objektität, durch die sich das willenlose Subjekt über die Häßlichkeit des Lebens hinwegtäuscht. Auch ihr Genuß kann nur auf einer Täuschung beruhen, jedoch auf einer solchen, die sich nicht mehr zu einem täuschenden Objekt verdinglicht. Mithin kann die Musik nichts anderes sein als das ursprüngliche Täuschen des begehrenden Lebens selbst, somit seine abgründige Verführung zu sich. Die unvorgreifliche Differenz, welche die Musik von den übrigen Künsten abtrennt, trägt

⁸ Das Ekelhafte erweckt „den Willen des Beschauers und zerstört dadurch die rein ästhetische Betrachtung. Aber es ist ein heftiges Nichtwollen, ein Widerstreben, was dadurch angeregt wird: es erweckt den Willen, indem es ihm Gegenstände seines Abscheus vorhält.“ (WWV § 40; 246) Das Ekelhafte trägt demnach den Willen im Modus des Nicht-Wollens aus; genau genommen ist es *Widerwillen*.

also den Unterschied von täuschender Vorstellung und dem Ursprung des Täuschens aus. Kraft jener latenten Verführung erhält nun auch Schopenhauers Begründung für den notwendigen Übergang aus dem Spiel der Kunst zum Ernst der Moral einen anderen Akzent. Nicht weil die Kunst nur für Augenblicke und nicht für immer vom Willen erlöst, ist sie zu übersteigen. Vielmehr wird dem Künstler die sogenannte Erkenntnis des Wesens der Welt zum Zweck an sich, weil er durch und durch ihrer Verführung unterliegt; nur als diese Verführung ist die Kunst derjenige Trost *im* Leben, der den asketischen Weg *aus* dem Leben verstellt und darum den Überstieg in die moralische Askese erfordert.

Genau diese implizite Umkehrung der willenslosen Erkenntnis in Täuschung und Verführung, die in Schopenhauers Bestimmung der Kunst angelegt ist, eröffnet die Möglichkeit einer Verwandlung seines Gedankens. Sie scheint es zu sein, die Nietzsche anfangs instinktiv, später mit seinem Begreifen dessen, was Romantik ist, bewußt mit Schopenhauer gegen ihn denken läßt. Was kann also die von der Musik her gedachte Kunst für das Leben bedeuten? Um vorgreifend mit einer Aufzeichnung Nietzsches von 1887/88 zu antworten: „Die Kunst und nichts als die Kunst. Sie ist die große Ermöglicherin des Lebens, die große Verführerin zum Leben, das große Stimulans zum Leben“ (13.194).⁹ Wird die Kunst aber als dieses Stimulans zum Leben ausgelegt, dann können der Wille und die Täuschung nicht mehr unbefangen nebeneinanderstehen. Vielmehr gilt es jetzt, die ursprüngliche Produktion des Scheins selbst zu durchdenken.

II

Vor dem Hintergrund der Schopenhauerschen Ästhetik zeichnet sich nun deutlich ab, daß die *Geburt der Tragödie* von vornherein prinzipielle philosophische Bedeutung hat. Fraglich wird hier mit dem Verhältnis von Kunst und Leben die Stellung zum Willen als dem Wesen der Welt. Trotz der engen Bindung an die *Welt als Wille und Vorstellung* entfällt für Nietzsche mit der These, die Kunst sei die eigentlich metaphysische Tätigkeit des Lebens, der Übergang in die Moral, d. h. in die Verneinung des Willens zum Leben. Umgekehrt wird diese „erste Umwerthung aller Werthe“ jedoch nur möglich, sofern die Anlehnung an Grundbegriffe der Ästhetik Schopenhauers bereits eine entscheidende Umakzentuierung vollzieht.

⁹ Vgl. dazu die analoge Formulierung in der *Götzendämmerung* mit ihrer ausdrücklichen Wendung gegen Schopenhauer (6.127).

Schon die Grundkonzeption, die Vereinigung der apollinischen Bildkunst mit der unbildlichen, dionysischen Kunst der Musik in der Tragödie, verdeutlicht den Ort, an dem Nietzsche seinen eigenen Gedanken entspringen läßt. Er liegt in Schopenhauers Hiatus zwischen der unmittelbaren Sprache des Willens in der Musik und dem System der kontemplierenden Künste, das sich im Trauerspiel vollständig entfaltet. Die Verwandlung des Schopenhauerschen Trauerspiels in die griechische Tragödie stellt sich in den Riß zwischen Wille und Vorstellung, in ihr von Schopenhauer unbefangen ausgesprochenes „und“. Dadurch verschiebt sich allerdings die Bedeutung von Wille und Vorstellung in einer wichtigen Hinsicht.¹⁰

Die Verschiebung wird schon in der einleitenden Erläuterung des Apollinischen und des Dionysischen deutlich, die Nietzsche anhand ihrer physiologischen Analoga Traum und Rausch exponiert. Sie erscheinen als „künstlerische Mächte, die aus der Natur selbst“ (1.30) hervorbrechen, und diese künstlerischen Mächte geben die physiologische Basis für das künstlerische Schaffen im engeren Sinn ab. Der Traum ist die unmittelbar verständliche und in sich notwendige Kunstwelt des schönen, zumindest des bedeutenden Scheins, ohne doch bloßer Schein zu sein. Ihn charakterisiert die Zweiseitigkeit, daß zwar der Scheincharakter durch die Traumwirklichkeit hindurchschimmert und als solcher empfunden wird, daß ihn aber das Mitleben und -leiden des Träumenden mit seinen Bildern zugleich über ein bloßes Schattenspiel erhebt.

Ebenso doppeldeutig ist der dionysische Rausch: So grauenhaft das in ihm empfundene Zerbrechen des principium individuationis sein mag, so sehr erfüllt es zugleich mit Lust, denn „die Kunstgewalt der ganzen Natur, zur höchsten Wonnebefriedigung des Ur-Einen, offenbart sich hier unter den Schauern des Rausches.“ (1.30) Wenn Nietzsche seine Untersuchung von Rausch und Traum anstatt von Wille und Vorstellung ausgehen läßt, dann offenbar deshalb, weil diese Mächte unterschiedliche Formen künstlerischer *Produktion* sind. Die Produktivität selbst ist es - so läßt sich hier der Unterschied zu Schopenhauer lesen -, die den Riß zwischen Wille und Vorstellung ausfüllt (bzw. beiden vorangeht), und anders als die reine Kontemplation manifestiert sie sich in einer Lust, die den Schmerz zu ihrem Ingrediens hat.

¹⁰ Die Herkunft des Dionysischen aus Schopenhauers blindem Willen und des Apollinischen aus der Vorstellung hat P. Szondi in seinem *Versuch über das Tragische* herausgestellt, allerdings auch die Bindung an dessen System stark betont. Vgl. Schriften I, Frankfurt a. M. 1978, 193 f..

Gleichwohl sind das Apollinische und das Dionysische spezifisch *künstlerische* Mächte erst durch eine Unterscheidung, die über ihre natürliche Dimension hinaus die Dimension der Geschichte eröffnet. Geschichtlich ursprünglich ist nämlich das barbarisch Dionysische, das sich in einer Mischung von geschlechtlicher Wollust und Grausamkeit zentriert (das natürliche Korrelat des grausamen Willens bei Schopenhauer ist die Geschlechtlichkeit gegenüber dem Vorstellungspol des Gehirns¹¹). Gegen diesen entfesselten Rausch vermochte die Griechen nur das erstarrenlassende „Medusenhaupt“ (1.32) Apolls zu schützen (nach der Seite der Vorstellung sind es bei Schopenhauer die Platonischen Ideen, deren ewige Formen den Schleier der Maja beständig machen). Die eigentliche geschichtliche Tat der Griechen bestand nun darin, durch die Versöhnung von Apoll und Dionysos den geschlechtlichen Willen und das Medusenhaupt der Vorstellung so verwandelt zu haben, daß insbesondere das Dionysische allererst künstlerisch-produktive Bedeutung erhielt. „Erst bei ihnen erreicht die Natur ihren künstlerischen Jubel, erst bei ihnen wird die Zerreißung des principii individuationis ein künstlerisches Phänomen.“ (1.33)

In künstlerischer Bedeutung hat das Dionysische zweierlei Gestalt: zunächst als Fundament der apollinischen Kultur, sodann als dionysische Kunst der Tragödie. Die Archäologie der *apollinischen Kultur*, d. h. der homerisch-olympischen Götterwelt, die aus dem apollinischen Kunsttrieb hervorgegangen ist, entziffert hinter der Heiterkeit und dem triumphalen Anblick ihres Daseins das Bedürfnis, dem sie entsprungen ist. „Der Grieche kannte und empfand die Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins: um überhaupt leben zu können, musste er vor sie hin die glänzende Traumgeburt der Olympischen stellen.“ (1.35) In der Tat, das Leben erscheint bei Nietzsche nicht weniger leidensvoll als bei Schopenhauer, und auch der apollinischen Kunst kommt - nunmehr explizit - die Funktion eines Trostes sowie einer Illusionierung über das Leiden zu.

Gleichwohl ist sie keineswegs mit den Künsten der reinen willenlosen Kontemplation zu identifizieren. Denn anders als diese schaut die apollinische Kunst nicht die der Individuation entzogenen Platonischen Ideen an, sondern gerade die „Vergöttlichung der Individuation“ (1.40). Und weil mit den ewigen Ideen auch die Kontemplation ihre Bedeutung verliert, kann sich der künstlerische Ursprung in die Kreation

¹¹ Der Mensch ist „zugleich ungestümer und finsterer Drang des Willens (bezeichnet durch den Pol der Genitalien als seinen Brennpunkt) und ewiges, freies, heiteres Subjekt des reinen Erkennens (bezeichnet durch den Pol des Gehirns)“ (WWV § 39; 238).

verwandeln: „Um leben zu können, mussten die Griechen diese Götter, aus tiefster Nöthigung, schaffen“ (1.36). Damit ist nicht nur der Schopenhauerschen Bestimmung der Kunst der Boden entzogen, insofern sie wesentlich auf der Re-präsentation und Wiederholung, mithin der *Reproduktion* der rein kontemplierten Ideen beruht.¹² Darüber hinaus liegt in der vergöttlichenden Kraft des Schaffens offenbar dasjenige Mehr, das weder nur täuscht noch dem Leben entsagen läßt, sondern zum Leben verführt und es vollendet: „Derselbe Trieb, der die Kunst in's Leben ruft, als die zum Weiterleben verführende Ergänzung und Vollendung des Daseins, liess auch die olympische Welt entstehen, in der sich der hellenische 'Wille' einen verklärenden Spiegel vorhielt. So rechtfertigen die Götter das Menschenleben, indem sie es selbst leben - die allein genügende Theodicee!“ (1.36)

Die Zweideutigkeit der von Schopenhauer gedachten Kunst, daß sie zwar willenlose Erkenntnis des abgründigen Willens zum Leben sein soll und doch, indem sie über das Leben täuscht, zu ihm verführt, ist hier bereinigt. Nietzsche kann die Kunst ganz ins Affirmative wenden, weil sowohl der Schein des individuierten Lebens als auch der Schein der Kunst nicht mehr auf das reine Vorstellen und dessen Wahrheit bezogen werden. Gerade der apollinische Kunsttrieb des Traums zeigt, daß die Kunst nicht über die Scheinhaftigkeit des individuierten Lebens, ihm entsagend, aufklärt, sondern umgekehrt ihre Lust gerade an der Potenzierung dieser Scheinhaftigkeit, im „*Schein des Scheins*“ (1.39) gewinnt. Das Illusionäre der apollinischen Kultur beruht nicht auf dem Verhältnis von scheinhafter Individuierung und erkannter Wahrheit des Lebens. Wenn auch sie wesentlich durch den Schein bestimmt bleibt, dann deshalb, weil sie zwar aus der dionysischen Weisheit des Lebens entspringt und dessen Abgründigkeit kreativ verklärt, zugleich aber diesen Ursprung und mit ihm die Musik als die ursprüngliche Kreativität selbst vergessen macht.

Die ursprüngliche Kreativität läßt Nietzsche im Fortgang nach dem Ursprung der *dionysischen Kunst der Tragödie* fragen. Die Entschiedenheit, mit der er diesen Ursprung im Satyrchor heraushebt, wird kaum durch die Übereinstimmung mit der antiken Überlieferung verständlich, wohl aber durch seine Interpretation des Chors. Die Musik des dionysischen Dithyrambus unterscheidet sich von aller anderen antiken

¹² Die Kunst „wiederholt die durch reine Kontemplation aufgefaßten ewigen Ideen, das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt, und je nachdem der Stoff ist, in welchem sie wiederholt, ist sie bildende Kunst, Poesie oder Musik. Ihr einziger Ursprung ist die Erkenntniß der Ideen; ihr einziges Ziel Mittheilung dieser Erkenntniß.“ (WWV § 36; 217)

Chorlyrik¹³ dadurch, daß sie nicht bloß eine Steigerung des Einzelsängers bedeutet, sondern die Verwandlung der Individualität in das Einssein mit dem tönenden Weltwillen. Während der apollinische Künstler seine Bilder vor sich sieht und das Gesehene zu höchster Bestimmtheit bringt, steht am Ursprung der dionysischen Kunst die Metamorphose in ein anderes Sein. „In dieser Verzauberung sieht sich der dionysische Schwärmer als Satyr, und als Satyr wiederum schaut er den Gott d. h. er sieht in seiner Verwandlung eine neue Vision ausser sich, als apollinische Vollendung seines Zustands. Mit dieser neuen Vision ist das Drama vollständig.“ (1.61 f.)

Zwei Verwandlungen demnach: vom dionysischen Schwärmer zum Satyr durch die Musik, in welcher der an sich unästhetische Weltwille (die Grausamkeit und Wollust des Barbarisch-Dionysischen) zum ästhetischen Phänomen wird; und von der musikalischen Stimmung des Satyrs zur apollinischen Vision des Gottes. Was in diesem Ursprung der Tragödie, im Rückgang von der apollinischen Kultur auf ihren dionysischen Untergrund, zum Vorschein kommt, ist nichts anderes als die im Chor gedachte Produktivität selbst, die sich die apollinische Bilderwelt erzeugt. Eben darin stößt der Gedanke nicht bloß auf den Ursprung, sondern tatsächlich auf die *Geburt* der Tragödie, „dass die Scene sammt der Action im Grunde und ursprünglich nur als *Vision* gedacht wurde, dass die einzige ‘Realität’ eben der Chor ist, der die Vision aus sich erzeugt und von ihr mit der ganzen Symbolik des Tanzes, des Tones und des Wortes redet.“ (1.62 f.)

Während die apollinische Kultur die Abgründigkeit des Lebens durch die Schaffung der olympischen Götterwelt verklärt und zugleich ihren eigenen schaffenden Ursprung verdrängt, geht durch den tragischen Chor der musikalische Ursprung der Kunstwelt in diese Kunstwelt mit ein. Er wird in ihr *als* dieser Ursprung zusammen mit dem, was aus ihm entspringt, gegenwärtig.¹⁴ Umgekehrt verwandelt sich damit auch der

¹³ Der Aufklärung des Ursprungs der Tragödie stellt Nietzsche zwei Kapitel zur Bestimmung der Lyrik voran. Charakteristischerweise findet sich hier die einzige explizite Kritik an Schopenhauer (vgl. 1.46 f.). Schon in Feuerbachs *Vorläufigen Thesen zur Reformation der Philosophie* von 1843 heißt es: „Das entschiedene, zu Fleisch und Blut gewordene Bewußtsein, daß das Menschliche das Göttliche, das Endliche das Unendliche, ist die Quelle einer neuen Poesie und Kunst, die an Energie, Tiefe und Feuer alle bisherige übertreffen wird. Der Glaube an das Jenseits ist ein absolut unpoetischer Glaube. Der Schmerz ist die Quelle der Poesie. Nur wer den Verlust eines endlichen Wesens als einen unendlichen Verlust empfindet, hat die Kraft zu lyrischem Feuer.“ (L. Feuerbach: *Gesammelte Werke IX*, hg. von W. Schuffenhauer, Berlin³1990, 248)

¹⁴ In dieser Hinsicht kann man sagen, daß Schopenhauer mit seiner Entdeckung der einzigartigen Kunst der Musik zum ersten Mal die Kunst „modern“, nämlich

apollinische Schein. Denn wegen seiner Abkünftigkeit aus dem kreativen Ursprung kann die Vergöttlichung und Verewigung der Individuation nicht mehr die Vollendung des Kunstwerks darstellen. Wie bei Schopenhauer muß die Individuation im dionysischen Kunstwerk der Tragödie zerbrechen, hier aber nicht wegen der Erkenntnis ihrer Nichtigkeit angesichts des abgründigen Weltwillens, sondern um den produzierten Schein in seinen produktiven Ursprung zurückkehren zu lassen.

Die durch den Chor erzeugte Vision (das Handeln des tragischen Helden) gehört zwar der apollinischen Bilderwelt an, die „aber als Objectivation eines dionysischen Zustandes, nicht die apollinische Erlösung im Scheine, sondern im Gegentheil das Zerbrechen des Individuums und sein Einswerden mit dem Ursein darstellt. Somit ist das Drama die apollinische Versinnlichung dionysischer Erkenntnisse und Wirkungen und dadurch wie durch eine ungeheure Kluft vom Epos abgeschieden.“ (1.62) Von ihrem dionysisch-musikalischen Ursprung her gedacht, bleibt die Individuation bis in ihr Zerbrechen hinein vergöttlichter Schein. Deshalb sind die tragischen Helden, deren Untergang das Zerbrechen der Individuation zum Vorschein bringt, wesentlich Masken (*personae*) des Dionysos oder: Dionysos in der Gestalt des Zagreus, „der leidende Dionysos der Mysterien, jener die Leiden der Individuation an sich erfahrende Gott“ (1.72).

Inwiefern läßt sich also das frühe Denken Nietzsches „als erste Umwerthung aller Werthe“ lesen? Es entspringt dem Instinkt für die bloße Parataxe von Wille (Selbst) und Vorstellung (des Etwas) bei Schopenhauer, konkret: für den Riß zwischen unbildlicher Musik und Trauerspiel.¹⁵ Nietzsche gleicht diesen Riß aus, indem er mit einem geschichtlichen Rückgang auf den Ursprung der Tragödie die genannten Verhältnisse als *Produktionsverhältnisse* durchdenkt. Der Wille verwandelt sich dabei vom sich verzehrenden Leben in den schaffenden Ursprung, der Schleier der Maja als Vorstellung und Idee in den vergöttlichten Schein, vor allem aber entzieht sich die Kunst insgesamt

„abstrakt“ denkt. Diese Modernität gilt gleichermaßen für Nietzsche, von dessen tragischer Kunst her aber auch deutlich wird, daß die „Abstraktion“ solange nicht als solche zum Vorschein kommen kann, wie die Musik ihrerseits als Ursprung der Bildproduktion wirksam bleibt.

¹⁵ F. Dechers detaillierte Analyse der Schopenhauer-Rezeption (Nietzsches Metaphysik in der „Geburt der Tragödie“ im Verhältnis zur Philosophie Schopenhauers, in: Nietzsche-Studien 14 (1985), 110-125) geht mit der Bemerkung, daß die Unterscheidung von Wille und Vorstellung „natürlich auch“ (115) in der Ästhetik Schopenhauers vorkomme, an dieser Konkrektion vorbei. *Nur* im Modus der Kunst stoßen Wille und Vorstellung Nietzsches Gedanken an, weil sie nur hier die Spur zur *Produktion* des Scheins legen.

ihrer Bestimmung zur Wiederholung und Reproduktion. Der Übergang in die moralisch-asketische Verneinung des Lebens kann entfallen, weil die kreativ gedachte Kunst auch noch die zerbrechende Individuation in ihre Schöpfungslust hineinzieht. „Auch die dionysische Kunst will uns von der ewigen Lust des Daseins überzeugen [...]. Trotz Furcht und Mitleid sind wir die glücklich-Lebendigen, nicht als Individuen, sondern als das *eine* Lebendige, mit dessen Zeugungslust wir verschmolzen sind.“ (1.109)

Obwohl in der *Geburt der Tragödie* auf erstaunliche Weise fast alle Motive des reifen Denkens Nietzsches vorgeprägt sind, bleibt ihr der Schopenhauersche Abgrund des Lebens noch innerlich. Symptomatisch dafür ist zunächst der Umstand, daß Nietzsche zwar den Schein in seinen Ursprung einzuholen vermag, den Ursprung selbst aber wiederum im Kontext von Leiden und Erlösung, Ekel und Askesis auslegt. Denn er sieht sich zur „metaphysischen Annahme“ gedrängt, „dass das Wahrhaft-Seiende und Ur-Eine, als das ewig Leidende und Widerspruchsvolle, zugleich die entzückende Vision, den lustvollen Schein, zu seiner steten Erlösung braucht“ (1.38) - und zwar so sehr, daß ohne die Kunst der dionysische Zustand zum „Ekel“ wird und eine „asketische, willensverneinende Stimmung“ (1.56) herbeiführt. Trotz seiner kreativen Verwandlung bleibt das dionysisch konzipierte Leben dem abgründigen Willen zum Leben verwandt genug, zumal Nietzsche nirgendwo begründet, warum der Wille „Urwiderspruch und Urschmerz“ (1.44) ist.

Daß „wesentlich *alles Leben Leiden* ist“ (WWV § 56; 366), beruht bei Schopenhauer auf der Selbstentzweiung des Willens: als *einziges* Ansich der Welt, als die Welt selbst, ist er doch hungriger Wille und will *etwas*, ist Begehren nach Anderem. Dieses Andere kann wiederum nur er selbst sein, und zwar sofern er sich in den Modus der Vorstellung verhüllt. Erst so wird es dem Willen möglich, sich selbst zu verzehren, während er gleichzeitig durch den Selbstverzehr eben jenen Mangel reproduziert, dem er entspringt.¹⁶ Nietzsche nimmt Wille und Vorstellung in ihrer ästhetischen Konkretion auf, weil nur diese es erlaubt, den ungedachten Zusammenhang als produktives Verhältnis zum Vorschein zu bringen. Mehr noch: mit dem kreativen Ursprung der Bilderwelt in der bildlosen Musik der Tragödie zeigt sich der Ursprung überhaupt erst als solcher. Und dennoch bleibt diese Verwandlung unvollkommen, weil das

¹⁶ Ein interessantes Licht auf diese Problematik wirft Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1807), in der die Vernunft als Einheit des Selbstbewußtsein mit dem Bewußtsein (von etwas) erscheint. Die unmittelbar vorangehende Stufe stellt das unglückliche Bewußtsein dar, für das „das *Ansichseyn* das *Jenseits* seiner selbst“ ist (G. W. F. Hegel: *Gesammelte Werke IX*, hg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Hamburg 1980, 132).

„Urleiden der Welt“ (1.137) sich nicht wirklich von seiner Schopenhauerschen Form ablösen kann.

Überdeutlich wird gerade in den letzten, Wagners *Tristan und Isolde* gewidmeten Passagen, wie die reine dionysische Musik - jene Sprache des Selbst der Welt, die nicht von etwas, sondern sich selbst spricht - sich selbst verzehrte, wenn nicht ihr apollinisches Anderes sie vor der „orgiastischen Selbstvernichtung“ (1.137) rettete. Umgekehrt hat diese Rettung in das Andere, in die Individuation einer Sprache, die von etwas sprechen kann, eine „entfremdete, feindliche oder unterjochte Natur“ (1.29) zur Folge, und das eigentliche Rätsel des apollinisch-tragischen Mythos besteht darin, wie „das Hässliche und das Disharmonische“ (1.152) seines Inhalts überhaupt ästhetische Lust zu erregen vermag.¹⁷

Gewiß, für den einen geschichtlichen Augenblick der attischen Tragödie scheint die Urdifferenz von Selbst und Etwas, von Selbstverzehr und Häßlichkeit versöhnt, - dadurch nämlich, „dass selbst das Hässliche und Disharmonische ein künstlerisches Spiel ist, welches der Wille, in der ewigen Fülle seiner Lust, mit sich selbst spielt.“ (1.152)¹⁸ Was jedoch für die geschichtliche Retrojektion als Versöhnung erscheint, wird zugleich durch die moderne Gedankenfigur, welche die Rettung des Lebens vor seinem Selbstverzehr auslegt, unterlaufen. Denn Nietzsche bestimmt in der *Geburt der Tragödie* das Verhältnis des Anderen zur „überschwänglichen Fruchtbarkeit des Weltwillens“ (1.109) wesentlich - sieht man einmal vom Aufblitzen der Individuation in der Gestalt des Dionysos Zagreus ab - durch die Entgegensetzung von Schein (Bild) und Ding an sich. Den Ursprung als Ansich zu denken, bedeutet dann aber die Fixierung und das Erstarren seiner Kreativität, - und umgekehrt verstellt der Scheincharakter seiner Produkte die Möglichkeit eines Sich-Spiegelns in ihnen. Damit restituiert die von Schopenhauer übernommene Gedankenfigur gerade den Riß, dem das von Nietzsche entdeckte Ursprungsverhältnis entkommen war. Anders gewendet: Der kreative Ursprung kommt nicht an ihm selbst, sondern

¹⁷ Auf diese beiden Sprachen bezogen, liegt das Einzigartige der aus der Musik gedachten Tragödie darin, daß sie zum Wort „zugleich den Untergrund und die Geburtsstätte des Wortes danebenstellen und uns das Werden des Wortes, von innen heraus, verdeutlichen“ (1.138) kann.

¹⁸ Daß diese Einzigkeit des geschichtlichen Augenblicks im Grunde die Einzigkeit der Gegenwart des eigenen Gedankens ist, kommt in der Zuspitzung eines Rückblicks aus dem Jahre 1888 gut zum Ausdruck: „Diese Schrift ist antimodern: sie glaubt an die moderne Kunst, und sonst an nichts, und im Grunde auch nicht an die moderne Kunst, sondern an die moderne Musik, und im Grunde nicht an die moderne Musik überhaupt, sondern nur an Wagner ... Und im Grunde vielleicht nicht einmal an Wagner, es sei denn faute de mieux.“ (13.226) Im übrigen macht diese Aufzeichnung deutlich, wie wenig Nietzsche „der“ Kunst im Sinne eines Ästhetizismus das Wort redet.

nur für eine theoretische Vorstellung von ihm zum Vorschein, die sich eben deshalb eines geschichtlichen Paradigmas bedienen muß.

In der Tat wird man Nietzsche darum zugeben müssen, sich „mit Schopenhauerischen Formeln dionysische Ahnungen verdunkelt und verdorben zu haben“ (1.20). Es wäre aber zuwenig gesagt, wenn man unter den Formeln eine bloße Äußerlichkeit verstünde. Denn die frühe dionysische Konzeption des Lebens legt ihre Verwendung nahe. Der tragische Gedanke ermöglicht zwar, durch das Zerschneiden der produzierten Individuation in den schöpferischen Ursprung zurückzu-kehren. Insofern rettet den Griechen vor dem Ekel „die Kunst, und durch die Kunst rettet ihn sich - das Leben.“ (1.56) Was in dieser Bewegung von Schaffen, Zerstören des Geschaffenen und Rückkehr in den schöpferischen Ursprung zum Vorschein kommt, ist aber weniger die reine Kreativität als vielmehr nur die *Selbstreproduktion* des Schaffens. So sehr der frühe Nietzsche aus dem Bannkreis der reproduktiven, wiederholenden Bestimmung der Kunst bei Schopenhauer austritt, so wenig vermag sich sein kreativer Gedanke aus der ekelregenden Reproduktion des sich selbst verzehrenden Willens zum Leben zu lösen. Wenn der fürsprechende Instinkt des Lebens in der *Geburt der Tragödie* durch den Gedanken verstellt bleibt, dann deshalb, weil der Gedanke den Zusammenhang von abgründigem Ekel, Schein und Reproduktion noch nicht durchdrungen hat.¹⁹

III

Nietzsches geschichtlicher Rückgang auf den kreativ-musikalischen Ursprung der Tragödie läßt sich von seiner Einsicht in die fehlende Gegenwart der Tragödie nicht trennen. Sie ist ihren geschichtlichen Tod gestorben, weil ihr Ursprung seit Euripides einem neuen Paradigma unterliegt; der Zuschauer hat den Zuhörer ersetzt. Nicht nur verkehrt sich damit das Verhältnis zwischen Apollinischem und Dionysischem. Jenes verwandelt sich vielmehr von der Anschauung in den Verstandesbegriff und dieses vom transfigurierenden Rausch in den naturalistischen Affekt. Der Zuschauer Euripides stellt allerdings nur die Maske für den zweiten Zuschauer dar, für Sokrates, und was Nietzsche hier über ein geschichtliches Individuum hinaus entdeckt, ist der „Typus des

¹⁹ M. Fleischer hat zu Recht darauf hingewiesen, daß die Auflösung der Aporien in der *Geburt der Tragödie* vor allem an der Konzeption des Willens zur Macht sowie an der Destruktion des Unterschieds von Ding an sich und Erscheinung hängt (Dionysos als Ding an sich. Der Anfang von Nietzsches Philosophie in der ästhetischen Metaphysik der 'Geburt der Tragödie', in: Nietzsche-Studien 17 (1988), 74-90, vgl. insbes. 88 ff.).

theoretischen Menschen“ (1.98), der die ganze europäische Geschichte bis in die Gegenwart hinein prägt.

Der Tod der Tragödie steht deshalb synonym für den Sieg des theoretischen Optimismus. Am Leitfaden der Logik das abgründige Sein begreiflich zu finden, dies macht die Signatur seines Glaubens aus. Der logische Grund verdrängt nicht nur den musikalischen Ursprung der Tragödie, sondern macht sie überhaupt überflüssig, indem der Untergang des tragischen Helden mit der Gleichsetzung von Tugend und Wissen seine Notwendigkeit verliert. Was allein die Herrschaft des wissenschaftlichen Optimismus zu durchbrechen vermag, ist die Ahnung seiner eigenen Abgründigkeit. Erst wenn der theoretische Mensch erkennt, „wie die Logik sich an diesen Grenzen um sich selbst ringelt und endlich sich in den Schwanz beißt - da bricht die neue Form der Erkenntnis durch, *die tragische Erkenntnis*, die, um nur ertragen zu werden, als Schutz und Heilmittel die Kunst braucht.“ (1.101)

Daß das Begründen sich selbst nicht begründen kann: dies einzusehen, ist der wissenschaftlichen Erkenntnis offenbar nicht möglich. Deshalb versteht sich die der Logik unzugängliche Erkenntnis als „Weisheit“ (1.96). Nur indem sie den Boden der Wissenschaft verläßt und die tragische Erkenntnis zum Paradigma nimmt, kann die Wissenschaft überhaupt zu einem Problem werden. Die berühmte Sequenz aus dem „Versuch einer Selbstkritik“ - die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehen und die Kunst unter der des Lebens - bedeutet dann: das theoretische Begründen in seinen tragischen Abgrund zurückzuführen und diesen tragischen Abgrund seinerseits als ursprünglich-kreatives Leben zu denken. In ihrer Ursprünglichkeit erscheint die Kreativität jedoch nur, wenn sie in ihrer Destruktion der Wissenschaft zugleich deren Bedeutung für das Leben, d. h. ihren (in bestimmter Hinsicht) schöpferischen Charakter aufweist.

Weil Wissenschaftlichkeit durch Logik verbürgt wird, geht es Nietzsche in seiner Kritik vor allem darum, die Logik auf ihren vorwissenschaftlichen und vortheoretischen Boden zurückzuführen. Wenngleich der Satz vom Widerspruch an ihm selbst gewiß zu sein und als Prinzip aller anderen Axiome zu dienen scheint, bleibt doch offen, woraus seine Gewißheit entspringt. Sofern er nämlich besagt, daß einem Seienden entgegengesetzte Prädikate nicht zugesprochen werden können, muß das Seiende demzuvor bereits bekannt sein. Damit würde sich die Logik in der Tat an ihren Grenzen um sich selbst ringeln, nämlich genau das voraussetzen, was zu erkennen sie sich zuspricht. Wenn das Prinzip aller theoretischen Urteile nicht selbst ein theoretisches Urteil sein kann, wenn es sogar als Urteil notwendig schon diesem Prinzip unterliegt -

welchen Status erhält dann die Logik überhaupt? „Dann wäre Logik ein Imperativ, *nicht* zur Erkenntniß des Wahren, sondern zur Setzung und Zurechtmachung einer Welt, *die uns wahr heißen soll.*“ (12.389)

Die eigentümliche Voraussetzung der Logik beruht demnach in der Schematisierung der Welt zu einer Welt von mit sich identischen Seienden oder Dingen. Diese Welt verweist auf das Schematisieren selbst zurück, und zwar zunächst auf das Urschema des Subjekts, in dem das Tun zu einem Täter und zum wirkenden Vermögen eines ursächlichen Willens hypostasiert wird, aus dessen Projektion die seiende und dingliche Welt erst entspringt. Diesen Rückgang auf den vorthoretischen Boden der Logik zieht Nietzsche so zusammen: „Ich sage: der Intellekt ist eine schaffende Kraft: damit er schließen, begründen könne, muß er erst den Begriff des Unbedingten geschaffen haben - *er glaubt an das, was er schafft, als wahr*: dies das Grundphänomen.“ (11.206) Mithin eine doppelte Abkünftigkeit der Logik: vom Schaffen des Intellekts, der sich eine Welt erfindet, und vom Glauben, der das Geschaffene für wahr hält. Nur aufgrund dieser doppelten Voraussetzung wird so etwas wie die logisch-erkennende Wissenschaft möglich.²⁰

Was nun die Konsequenz dieser Kritik betrifft, so kann sie ersichtlich nicht in einer Überbietung der geschaffenen-geglaubten Wahrheit durch eine „wahre“, nämlich seiende Wahrheit liegen. Denn Wahrheit und Sein zeigen sich gerade als solches, das erst durch das Schaffen und Glauben zur Welt kommt. Nicht in einer Überbietung, sondern nur in einer Rücknahme der logischen Wahrheit auf das „Grundphänomen“ kann ihre zumindest relative Legitimation beruhen. Relativiert ist die Wahrheit dann dadurch, daß ihr Wesen sich durch die Rückführung auf Schaffen und Glauben als eine Wertschätzung enthüllt, der nicht das Ansich eines Unbedingten zukommt. Als Wertschätzung aber erfüllt sie eine Funktion, die für das Leben und seine Welt des unaufhörlichen Werdens unentbehrlich ist: Sie ermöglicht, daß überhaupt etwas für wahr und seiend gehalten wird.

²⁰ Die Resistenz des Glaubens an die logisch ausgelegte Welt, die sich weder des Geschaffen- noch des Geglaubtseins innewird, liegt für Nietzsche nicht zuletzt darin, daß diese Auslegung uns durch die Subjekt-Grammatik der Sprache gleichsam immer schon im Rücken ist: „*Das* sieht überall Thäter und Thun: das glaubt an Willen als Ursache überhaupt; das glaubt an's 'Ich', an's Ich als Sein, an's Ich als Substanz und *projicirt* den Glauben an die Ich-Substanz auf alle Dinge - es *schafft* erst damit den Begriff 'Ding' [...]. Die 'Vernunft' in der Sprache: oh was für eine alte betrügerische Weibsperson! Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben“ (6.77 f.).

Das Leben als der vortheorietische Ursprung verwirft die Logik, Wahrheit und Wissenschaft nicht, sondern nimmt sie auf ihren imperativischen Charakter zurück: „Also daß etwas für wahr gehalten werden muß, ist nothwendig; nicht, daß etwas wahr ist.“ (12.352) Das außerordentlich Beunruhigende dieses Gedankens liegt nun darin, daß das Fürwahrgehaltene (die Wahrheit) zwar ins Fürwahrhalten zurückgeht und insofern als Irrtum entlarvt wird; aber umgekehrt kommt das lebensnotwendige Fürwahrhalten auch nur zustande, sofern das Geglaupte des Fürwahrhaltens die Wahrheit ist. Nietzsches berühmte Definition der Wahrheit trägt dieser Ambiguität Rechnung, ohne deren Abgründigkeit schon ganz zu entfalten: „Wahrheit ist die Art von Irrthum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Werth für das Leben entscheidet zuletzt.“ (11.506)

Wenn die Wahrheit durch den Glauben im Sinne eines Fürwahrhaltens fundiert ist und der Glaube sich angesichts der Wahrheit als Irrtum erweist, dann ist „dieses Schaffen, Logisiren, Zurechtmachen, Fälschen die bestgarantirte Realität selbst“ (12.396). Die tiefe Schwierigkeit für den Gedanken besteht nun darin, diese wertschätzende Realität des Lebens zwar als ursprünglich, aber gerade nicht wiederum im Sinne der kritisierten Wahrheit als Ansich zu denken (das ist gewissermaßen der Punkt, an dem die *Geburt der Tragödie* gescheitert war).²¹ Das Leben ist demnach nicht an einer Wahrheit zu bemessen, sondern selbst prärationales, ursprüngliches Interpretieren im Sinne eines Wertschätzens - eine Hermeneutik, deren Auslegen Schaffen ist und deren Geschaffenes neu ausgelegt werden muß. Wird das Interpretieren diesseits aller Substanzialisierungen gedacht, dann zeichnet es sich per se durch Vielheitlichkeit aus, somit durch Perspektivität, und diese kann sich nur als solche entfalten, wenn ihre pluralen Wertschätzungen miteinander in Widerstreit geraten und sich zu überwältigen suchen.

²¹ Damit unterläuft Nietzsche die Methode der Umkehrung, die für Feuerbachs anthropologische Kritik des entfremdeten Menschenwesens maßgeblich ist: „Wir dürfen nur immer das Prädikat zum Subjekt und so als Subjekt zum Objekt und Prinzip machen - also die spekulative Philosophie nur umkehren, so haben wir die unverhüllte, die pure, blanke Wahrheit.“ (Feuerbach [wie Anm. 13], 244) Was näher die Schematisierung und Verbildlichung der Welt betrifft, so wäre hier seine Religionskritik im *Wesen des Christentums* heranzuziehen. So heißt es etwa: „Der Sohn ist das befriedigte Bedürfnis der Bilderschau, das vergegenständlichte Wesen der Bildertätigkeit als einer absoluten, göttlichen Tätigkeit.“ (Gesammelte Werke V, Berlin ²1984, 154) Einer solchen Methode der Umkehrung hält Nietzsche entgegen: „Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!“ (6.81) Die bloße Umkehrung erhält den Unterschied beider Seiten, aber genau diesen Unterschied gilt es zu überwinden, - mit der Konsequenz, daß die umgekehrten Termini ihre Bedeutung verwandeln.

Erst die Auflösung des Ansich in die als ursprünglich angesetzte Perspektivität des Lebens bedeutet die vollständige Verwandlung des Schopenhauerschen Willens und seiner Resistenz im Denken des frühen Nietzsche. Die Perspektivität unterläuft die irreduzible Zweiheit von Wille und Vorstellung, sofern vermieden wird, die Prozessualität ihres Interpretierens durch die Fiktion eines Interpretierenden zu fixieren.²² Sie stellt die ursprüngliche Realität dar, ohne zum Ansich zu erstarren oder sich in ihr Anderes zu verhüllen, weil dieses Anderssein ihr selbst immanent ist. Damit kann auch nicht mehr der an sich zehrende Wille zum Leben als Wesen der Welt erscheinen. Gegenüber seiner Reproduktivität erhält sich das perspektivische Leben in seiner Ursprünglichkeit nur im schaffenden Überwältigen. Nicht der Wille zum Leben, sondern das Leben als *Wille zur Macht* bildet die Seele alles Geschehens - dann jedenfalls, wenn unter Seele so etwas „wie ‘sterbliche Seele’ und ‘Seele als Subjekts-Vielheit’ und ‘Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte’“ (5.27) verstanden wird. Die Perspektivität gehört damit nicht einem wie auch immer beschaffenen Ding als Eigenschaft an. Vielmehr ist sie untrennbar der Wille zur Macht selbst und entsteht als Sphäre eines organischen Wesens nur insofern, als sich „*der Kampf selber erhalten will, wachsen will und sich bewußt sein will*“ (12.40) - der Kampf der Wertschätzungen nämlich, der den Prozeß des interpretierenden Lebens ausmacht.

Der Rückgang von der Logik auf ihren vorthoretischen Lebensboden bestimmt die Wahrheit als notwendigen Irrtum des schaffenden Lebens, dessen einzige Realität der Wille zur Macht ist. Nur von dieser Auffassung der Wahrheit her kann deutlich werden, welch ungeheuren Einschnitt der Tod der Tragödie bzw. der Typus des theoretischen Menschen für Nietzsche darstellt. Hier ist ein Wille zur geschichtlichen Herrschaft gekommen, der den wertschätzenden Interpretationsprozeß nicht nur in eine geglaubte Wahrheit stillstellt, sondern zugleich die geglaubte Wahrheit als eine eigene, an sich seiende und wahre *Welt* konstituiert und der somit nur scheinbaren Welt eigens entgegensetzt. Obgleich die Erfindung der wahren Welt immer noch eine Tat des schöpferischen Willens zur Macht ist, beruht ihre Eigentümlichkeit darin, durch ihr Sein gerade die Kreativität dieses Willens zu verneinen und auszuschließen. Der „*Wille zur Wahrheit*“- als *Ohnmacht des*

²² Insofern ist Nietzsches Formulierung im Aphorismus 36 von *Jenseits von Gut und Böse*, die Welt auf ihren „intelligiblen Charakter“ hin bestimmt sei Wille zur Macht und nichts außerdem, durchaus mißverständlich. H. Schmid hat im Blick auf Nietzsches Unterscheidung von „Exoterisch-esoterisch“ (vgl. 12.187) den exoterischen Charakter dieses „Satzes“ herausgearbeitet (Nietzsches Gedanke der tragischen Erkenntnis, Würzburg 1984, 55 ff.).

Willens zum Schaffen“ (12.365) gebiert zuhächst einen Gott, der alles schon geschaffen hat, so daß der Glaube an ihn zugleich eine Selbstverneinung des schaffenden Lebens bedeutet.

Das geschichtliche Problem des theoretischen Menschen ist somit selbst kein theoretisches Problem, keines, das durch eine religionskritische Aufklärung der anthropologischen Selbstentfremdung aufzuheben wäre. Vielmehr hat der Zug zur Selbstverneinung im schaffenden Leben derart einschneidende Bedeutung, daß auch das „grösste neuere Ereigniss, - dass ‘Gott todt ist’, dass der Glaube an den christlichen Gott unglauwbüdig geworden ist -“ (3.573) in dieser Hinsicht keinen Unterschied macht. Denn diejenige Gestalt der Aufklärung, die mit allem Glauben Schluß gemacht zu haben vorgibt, die Wissenschaft, beruht ihrerseits auf einem Glauben, der in seinem vortheoretischen Wesen nicht durch sie selbst aufzuklären ist.

Daß die Wissenschaft nur durch den Ausschluß von Überzeugungen Wissenschaft sein kann, bedeutet eine Selbstdisziplin oder Askese, der in ihrer Ausrichtung gegen das perspektivisch interpretierende Leben eine ursprünglichere Überzeugung zugrunde liegt: „Die Frage, ob *Wahrheit* noth thue, muss nicht nur schon vorher bejaht, sondern in dem Grade bejaht sein, dass der Satz, der Glaube, die Ueberzeugung darin zum Ausdruck kommt ‘es thut *nichts mehr* noth als Wahrheit, und im Verhältnis zu ihr hat alles Uebrige nur einen Werth zweiten Rangs’.“ (3.575) Was besagt dieser Glaube? Nicht das Nützlichkeits-Kalkül eines „ich will mich nicht täuschen lassen“, denn dem perspektivischen Leben kann die Wahrheit nur als eine Form von Irrtum nützlich sein. Sondern ein „ich will (mich selbst) nicht täuschen“, das zwar dem Leben ebenso unangemessen ist, jetzt aber den Ursprungsboden der Wissenschaft aufzuhellen vermag: Die Wissenschaft entspringt dem Willen zur Wahrheit, dieser der Moral, der Moral inhäriert ein lebensfeindliches Prinzip, und ihre Verneinung der Welt des Lebens bedeutet die Bejahung einer anderen Welt. Nietzsches Aufklärung über die wissenschaftliche Aufklärung richtet sich demnach darauf, „dass auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch *unser* Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Plato’s war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist“ (3.577).

Wenn der wissenschaftliche Glaube und der Typus des theoretischen Menschen auch noch den Glauben an Gott überdauern, dann stellt sich um so dringlicher die Frage nach seinem eigenen Ursprung. Inwiefern stellt der lebensfeindliche Wille den Willen des Lebens, mithin eine Gestalt des Willens zur Macht dar? Die Selbstverneinung des kreativen

Willens *in* seinem Schaffen verweist auf eine Unterscheidung des Willens selbst. Sie wird von Nietzsche geschichtlich ausgelegt, als Sklaven-Aufstand in der Moral, der dem Schöpferisch-Werden des Ressentiments entspringt und seinerseits symptomatisch auf die Dekadenz des hier wertenden Lebens verweist. So unvorgreiflich der Unterschied des aufsteigenden und fallenden Lebens aber auch sein mag, so sehr bleibt er ein *factum brutum*, wenn er nicht dem Willen selbst immanent ist.

Deshalb drückt sich in dieser immanenten Selbstverneinung oder Askese nicht nur eine, sondern *die* „Grundthatsache des menschlichen Willens aus“: „sein horror vacui: *er braucht ein Ziel*, - und eher will er noch *das Nichts* wollen, als *nicht* wollen.“ (5.339) Diese Grundtatsache enthält einerseits das unbedingte Wollen, also das Sich-Wollen des Willens; andererseits bedeutet das Sich-Wollen zugleich die Angst vor seiner eigenen Leere, die ihn schlechthin dazu antreibt, ein Ziel als sein Anderes zu wollen. In diesem Ziel, als Sein oder als Geschaffenes vorgestellt, will oder schafft der Wille aber nicht mehr, kann sich in dieser Schranke seiner selbst nicht mehr wollen. Lieber das Nichts zu wollen, als nicht zu wollen, erscheint dann nicht mehr als (geschichtliches) Extrem, sondern als der realisierte, zu sich gekommene horror vacui: Das gewollte Nichts fungiert als endlich sinnvolles Ziel, weil es für den Willen keine Schranke mehr darstellt, und sinnvoll ist es gegenüber allen bisherigen Zielen, die aufgrund der Entfremdung von Willen und Gewolltem sinnlos bleiben mußten.

Die Schopenhauersche Parataxe von Wille und Vorstellung in ein ursprüngliches Produktionsverhältnis und das festgehaltene Ansich in den perspektivischen Willen zur Macht zu verwandeln, reicht nicht zu. Vielmehr kehrt durch den Zwiespalt von Schaffen und Geschaffenem die Urdifferenz von Selbst und Etwas ins ursprünglich-kreative Leben zurück. Sie macht sogar seine Grundtatsache aus, die sich im von Schopenhauer gedachten Willen zum Nichts realisiert. Nicht daß damit Schopenhauers Philosophie von neuem zum Problem würde; Nietzsche entgeht ihr auch hier, indem er den *Willen* im Willen zum Nichts und nicht seine intendierte Verneinung entdeckt. Aber gerade diese Grundtatsache zeigt, daß der Nihilismus kein geschichtliches Epiphänomen ist, sondern auch noch dem Willen zur Macht inhäriert.

Wie also sollte der Mensch, „er, der große Experimentator mit sich, der Unbefriedigte, Ungesättigte“ (5.367) nicht krank, wie sollte das Leben nicht dekadent sein? Und doch bleibt die Askese, und gerade sie, Wille zur Macht, „der Herr werden möchte, nicht über Etwas am Leben, sondern über das Leben selbst“ (5.363), - nämlich über das Leben,

welches das Schaffen *als* Schaffen wäre. Nun ist der asketische Wille in der Gestalt des Glaubens an den christlichen Gott gerade durch die christliche Moralität, durch ihren Willen zur Wahrhaftigkeit unglaubwürdig geworden. Und sofern die christliche Moralität sich gegenwärtig „übersetzt und sublimiert [hat] zum wissenschaftlichen Gewissen“ (3.600), mag auch der asketische Wille zur Wahrheit in der Wissenschaft zugrunde gehen wie alle großen Dinge, nämlich „durch sich selbst“, „durch einen Akt der Selbstaufhebung: so will es das Gesetz des Lebens, das Gesetz der *nothwendigen* ‘Selbstüberwindung’ im Wesen des Lebens“ (5.410). Wäre damit aber schon das schaffende Leben als solches freigesetzt und der Wille zum Nichts, der doch aus der „Grundthatsache“ zu entwickeln ist, überwunden?

Tatsächlich fällt das Zugrundegehen des Willens zur Wahrheit auf das kreative Leben, aus dem er entspringt, auch wieder zurück. Insofern nämlich Wahrheit zwar Irrtum, aber eine lebensnotwendige Art von Irrtum ist, weil ihre Setzung die Möglichkeit des perspektivischen Fürwahrhaltens bedingt, zeigt sich auch ihre prinzipielle Kritik wiederum als eine, sogar als die extremste Form des Nihilismus: „Die extremste Form des Nihilismus wäre: daß *jeder* Glaube, jedes Für-wahr-halten nothwendig falsch ist: weil es eine wahre Welt gar nicht giebt.“ (12.354) So naheliegend der Rückgang von der Wahrheit auf die Kunst zunächst scheint, um das kreativ-perspektivische Leben als solches freizusetzen, so wenig kann er ohne eine Unterscheidung der Perspektivität und der Kunst selbst gelingen. Denn mit der Wahrheit ist auch dem perspektivischen Glauben im Sinne eines Fürwahrhaltens der Boden entzogen. Wie einschneidend diese Konsequenz ist, bezeugt in Nietzsches Augen die Herrschaft des passiven Nihilismus des letzten Menschen, der, aus dem Machtwillen des Willens zur Wahrheit entlassen, nicht einmal mehr zu glauben vermag.

Dies gilt unmittelbar ebenso für die Kunst, so daß Nietzsche 1888 im Rückblick auf die *Geburt der Tragödie* notiert: „Über das Verhältniß der Kunst zur Wahrheit bin ich am frühesten ernst geworden: und noch jetzt stehe ich mit einem heiligen Entsetzen vor diesem Zwiespalt.“ (13.500) Dieses Entsetzen kann kaum überschätzt werden, impliziert es doch die mögliche Selbstverneinung des glaubenden Lebens. Die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehen - darin liegt zunächst die Rücknahme der Wahrheit in einen Wert für das perspektivische Leben sowie die Entlarvung der lebensfeindlichen Moralität der Wissenschaft, mit der der Unterschied von Ding an sich (wahrer Welt) und Vorstellung (scheinbarer Welt) aufgehoben wird. Ebenso muß aber die Kunst unter der Optik des Lebens gesehen werden, weil der Entzug der Wahrheit

zugleich den Entzug seines fürwahrhaltenden Glaubens bedeutet.²³ Genau deshalb kann die Tragödie nicht einfach (wieder-)beginnen, wenn die Geschichte des theoretischen Menschen zuende gegangen sein wird.

Die Bestimmung der Tragödie verwandelt sich kraft der Geschichte, die ihre Abwesenheit bedeutet. Wo der fürwahrhaltende Glaube entzogen ist, bleibt allein das wahrheitslose und darum unbedingte Jasagen zur Realität des Scheins.²⁴ Genau darin liegt der Unterschied, durch den die Kunst erst tragisch wird und die Bestimmung des kreativen Lebens austrägt: „Der tragische Künstler ist *kein* Pessimist, - er sagt gerade *Ja* zu allem Fragwürdigen und Furchtbaren selbst, er ist *dionysisch*“ (6.76). Gleichwohl steht auch noch dem dionysischen Jasagen jene „Grundthatsache“ entgegen, die, ins Extrem gedacht, der Wille zum Nichts ist.

IV

Das dionysische Jasagen bedeutet so wenig einen Hymnus auf das Leben und seinen Willen zur Macht, daß es ohne das heilige Entsetzen vor dem Zwiespalt von Kunst und Wahrheit seinen Sinn verliert. Von diesem Zwiespalt her gesehen, impliziert es erstens eine Wendung gegen den passiven Nihilismus, gegen den Unglauben aus Schwäche.²⁵ Tiefer als

²³ Das Einschneidende dieses doppelten Entzugs verdeutlicht eine Aufzeichnung aus dem Herbst 1881: „Ach, *nun* müssen wir die Unwahrheit umarmen und der Irrthum wird jetzt erst zur *Lüge*, und die Lüge vor uns wird zur *Lebensnothwendigkeit*.“ (9.581) Wie sehr sich diese Überlegung und das Erschrecken vor ihr durchhält (und wie wenig sich die naive Spielart des postmodernen Perspektivenpluralismus mit Nietzsches Perspektivik gleichsetzen läßt), bezeugt eine Aufzeichnung von 1887/88: „Hier fehlt der Gegensatz einer wahren und scheinbaren Welt: es gibt nur Eine Welt, und diese ist falsch, grausam, widersprüchlich, verführerisch, ohne Sinn ... Eine so beschaffene Welt ist die wahre Welt ... *Wir haben Lüge nöthig*, um über diese Realität, diese ‘Wahrheit’ zum Sieg zu kommen das heißt, um zu *leben* ... Daß die Lüge nöthig ist, um zu leben, gehört selbst noch mit zu diesem furchtbaren und fragwürdigen Charakter des Daseins“ (13.193).

²⁴ Die Regression von der Wahrheit über das Fürwahrhalten bis zum Jasagen sowie ihren Unterschied zur mittelalterlichen Philosophie ist von H. Boeder (Das Vernunftgefüge der Moderne, Freiburg/München 1988, 284 ff.) besonders akzentuiert worden.

²⁵ Diese Seite hat Nietzsche am eindrucksvollsten im Aphorismus 125 der *Fröhlichen Wissenschaft* (Der tolle Mensch) gestaltet. Hier kommt zum Vorschein, wie vollkommen äußerlich der Gegenwart des „Marktes“ die Erinnerung an den getanen Tod Gottes bleibt. „Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts?“ (3.481)

dieser gegenwärtige Nihilismus ist zweitens der Wille zur Wahrheit aufgrund seines schöpferischen, zumindest setzenden Charakters, der gleichwohl als Wille zum Nichts einen „Widerwillen gegen das Leben“ (5.412) anzeigt. Die eigentümliche Schwierigkeit liegt nun drittens darin, daß die Verneinung des Willens zur Wahrheit nicht nur jedem fürwahrhaltenden Glauben seinen Boden entzieht, sondern auch das Jasagen nicht unmittelbar freizusetzen vermag. Denn die Verneinung des Willens zur Wahrheit und seines lebensfeindlichen Widerwillens nimmt ihrerseits die Gestalt eines Widerwillens an. Nur sofern der Wille zum Nichts, der somit im Herzen des kreativen Lebens selbst vorhanden ist, ohne Widerwillen gedacht werden kann, wäre das Leben zum dionysischen Jasagen befreit. Jasagen meint demnach den Willen, der durch seinen eigenen Widerwillen hindurchgegangen ist, der in der Wendung gegen den bisherigen Willen auch noch dieses Wider überwindet. Diese tiefste Schwierigkeit des Nietzscheschen Denkens verlangt eine Gestaltung, in der die Verneinung und die Verneinung ihrer selbst bejaht ist: den tragischen Untergang. Daß der Gedanke der tragischen Kunst selbst die Form eines tragischen Wegs annimmt, gibt Nietzsches *Also sprach Zarathustra* (1883-85) seine einzigartige Gestalt.²⁶

Das Leben kann sich deshalb nicht selbst bejahen, weil es in seiner prärationalen Unmittelbarkeit ganz mit der unvorgreiflichen Bewegung seines Steigens oder Niedergehens verwoben ist. Die Voraussetzung aller Bejahung beruht in einer Wendung des Lebens gegen sich selbst, die sich im Schmerz und Leiden kenntlich macht, wobei sich die Stärke des Lebens geradezu daran bemißt, wie sehr es sich in diesem Schmerz zu bejahen weiß. Dieses schmerzentsprungene Andere, in dem das Leben sich um seiner Bejahung willen innewird, ist der *Geist* des Lebens: „Geist ist das Leben, das selber in's Leben schneidet: an der eigenen Qual mehrt es sich das eigne Wissen“ (4.134).

Der tragische Weg Zarathustras besteht demnach wesentlich in den Verwandlungen des Geistes. Gegen die passiv-nihilistische Indifferenz

²⁶ Die innere Bewegung von *Also sprach Zarathustra* erhält schon im 1. Kapitel der Vorrede das Signum eines notwendigen Untergehens. Die verschiedenen Stadien dieses Untergehens sowie Zarathustras Zurückschrecken vor ihm bilden die Tektonik des Werks aus. Diese Seite hat Heidegger in seinem Aufsatz *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* besonders hervorgehoben: „Der Schrecken zieht durch das ganze Werk, das ihn darstellt. Dieser Schrecken bestimmt den Stil, den zögernden und immer wieder verzögerten Gang des ganzen Werkes. [...] Wer diesen Schrecken nicht aus allen oft anmaßend klingenden und oft nur rauschhaft sich gebärdenen Reden zuvor vernommen hat und stets vernimmt, wird nie wissen können, wer Zarathustra ist.“ (Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 41978, 101)

verwandelt sich der Geist zuerst zum Kamel, zum tragsamen Geist, der das Schwerste auf sich nimmt, um seiner Stärke froh zu werden. Was dieses Schwerste ist, enthüllt erst die zweite Verwandlung des Kamels zum Löwen, die in der „einsamsten Wüste“ geschieht. Dem Löwen steht sein letzter Herr und Gott in der Gestalt eines Drachens entgegen, an dessen Schuppen tausendjährige Werte glänzen. „‘Aller Werth ward schon geschaffen, und aller geschaffene Werth - das bin ich. Wahrlich, es soll kein ‘Ich will’ mehr geben!’ Also spricht der Drache.“ (4.30) Die tausendjährigen Werte entspringen dem Willen zur Wahrheit, dessen setzender und schöpferischer Charakter erst durch das Ringen des Löwen mit ihm zum Vorschein kommt. Weil dieser Wille sich zugleich gegen das Geschaffensein wendet und es ausschließt, nimmt alles Geschaffene die Bestimmung des Seins an („das bin ich“) und begegnet als Herr dem somit tragsamen Geist in der Gestalt des „Du sollst“. Demgegenüber besagt die Verwandlung des Geistes zum Löwen, daß es mit den tausendjährigen Werten des „Du sollst“ nichts ist.

Wenngleich in dieser Verwandlung der Geist des Löwen „ich will“ zu sagen vermag, findet seine Macht eine Grenze: „[...] Freiheit sich schaffen zu neuem Schaffen - das vermag die Macht des Löwen“ (ebd.), aber diese Freiheit entspringt daraus, daß das „Ich will“ sich gegen das „Du sollst“ kehrt und in diesem Widerwillen noch kein ursprüngliches Schaffen sein kann. Näher besehen, trägt der Wille des Löwen ein „Ich will nicht“ aus, das die durch den Willen selbst erbrachte Rücknahme der Unmöglichkeit des Schaffens darstellt. Erst die Verwandlung des Löwen zum Kind überwindet auch noch den Widerwillen im Willen. „Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen. / Ja, zum Spiele des Schaffens, meine Brüder, bedarf es eines heiligen Ja-sagens: *seinen* Willen will nun der Geist, *seine* Welt gewinnt sich der Weltverlorene.“ (4.31) Die Unschuld des Kindes bezeichnet den widerwillenlosen Willen, dessen „Ich will“ mit seiner eigenen Möglichkeit koinzidiert. Diese Koinzidenz legt sich auseinander in die Selbstbejahung des schaffenden Willens und in die Bejahung der Welt, die darum *seine* ist, weil sie als von ihm geschaffene doch keine Verneinung des Schaffens, sondern seinen reinen Spiegel bedeutet.

Die letzte Verwandlung des Geistes zum Kind fällt deshalb so schwer, weil sie einen Willen erfordert, der nicht mehr Widerwille ist, und doch nur gelingen kann, sofern der Wille seinen Widerwillen vollständig austrägt. Erst aus dieser Ambivalenz erhält die dionysische Konzeption des Lebens eine mehr als metaphorische Bedeutung. Wenn der Widerwille dem schaffenden Willen immanent ist, dann muß er in der

Bedingung des kreativen Lebens, in seinem perspektivischen Wesen beruhen, und zwar insofern es nicht zum Ding an sich und zur Wahrheit verstellt, sondern *als* Perspektivität gedacht wird.

Darin liegt *erstens*, daß das Leben erst dann zur schaffenden Perspektive wird, wenn es sich im Geschaffenhaben nicht zum Sein fixiert oder sich im geschaffenen Etwas nicht entfremdet. Das Schaffen muß deshalb auch sein Geschaffenes zerstören wollen können - nicht, um nur wieder von neuem schaffen zu können (das wäre wiederum das Schaffen in der Form des Seins, die Reproduktion), sondern um über sich hinauszuschaffen; nur der Modus des Über-sich-hinaus bewahrt die reine Prozessualität des Schaffens in seinen Werken. „Und diess Geheimniss redete das Leben selber zu mir. ‘Siehe, sprach es, ich bin das, *was sich immer selber überwinden muss.*“ (4.148) Solange das Leben nur in seinen Selbstüberwindungen kreativ sein und *seine* Welt gewinnen kann, bleibt es aber auch immer gegen das gewendet, was es geschaffen hat. Sich selbst überwindend ist alles Leben notwendig Leiden, und wenn das Leiden als Widerwille bestimmt bleibt, gerät es in den Sog, der in allem Wollen nur seinen eigenen Mangel zu reproduzieren vermag.

Die *als* Perspektive gedachte Perspektive impliziert *zweitens*, sich selbst „nicht um unsre Ecke sehn“ (3.626), d. h. nicht von einem höheren, theoretischen Standpunkt her die eigene Reichweite abschätzen zu können. Die Selbstbejahung des schaffenden Willens erfordert demnach keine theoretische, sondern eine ihrerseits perspektivisch-schaffende Bejahung, und dies kann nur besagen, daß der Wille in allem Schaffen nicht nur über sein Geschaffenes hinaus schafft, sondern sich ebenso zu diesem Schaffen erst ermöglichen muß.²⁷ Nur kraft dieser Selbstermöglichung entgeht die Perspektivität einer Fixierung zum Ding an sich. Der Widerwille bedroht den schaffenden Willen demnach in zweifacher Hinsicht: angesichts seines Geschaffenhabens, dessen notwendige Zerstörung schließlich auf das sinnlose Leiden an Allem hinauslaufen mag; und mit der Möglichkeit, daß das Sich-Schaffen unmöglich ist, so daß der geschichtliche Wille, über das Leben selbst Herr zu werden, perenniert, um ihm einen zumindest asketischen Sinn zu geben.

²⁷ Grundlegend und im Rahmen seiner Konzeption des nachhegelschen „ursprünglichen Denkens“ hat C.-A. Scheier (Nietzsches Labyrinth. Das ursprüngliche Denken und die Seele, Freiburg/München 1985) Nietzsches Philosophie im Gedanken des zu sich entspringenden Ursprungs, d. h. des Schaffens als Schaffens zentriert. Auf die vielfältigen Anstöße, die daraus in meine Überlegungen eingegangen sind, weise ich nicht im einzelnen hin.

Was zunächst den Widerwillen gegen das Geschaffene betrifft, so sieht sich Zarathustra einer Geschichte gegenüber, die durch die vollständige Entfremdung und Selbstverneinung des schaffenden Willens bestimmt ist. Den Menschen dieser ursprungslosen Geschichte gilt es zu erlösen, nämlich so, „dass ich in Eins dichte und zusammentrage, was Bruchstück ist und Räthsel und grauser Zufall.“ (4.179) Um dieser Erlösung willen liegt seine Aufgabe darin, demzufolge den Willen selbst zu befreien. Denn sein Schaffen bricht sich an dem, was schon geschaffen ist, deshalb an der Zeit, und genauer an dem, was unwiderruflich gewesen ist. „Nicht zurück kann der Wille wollen; dass er die Zeit nicht brechen kann und der Zeit Begierde, - das ist des Willens einsamste Trübsal.“ (4.180) Die Umkehr aus dem unwiderruflich Getanen könnte als Reue gedacht werden. Indem es aber der schaffende Wille ist, der sich an sich selbst in der Gestalt der Vergangenheit bricht, bedeutet die Umkehr den Widerwillen des Willens gegen sein Geschaffenes: die Rache.²⁸ Anders als die Reue, die das Getane ungetan machen möchte, stößt sich die Rache gerade daran, daß das schon Geschaffene nicht mehr zu schaffen ist.

„Diess, ja diess allein ist *Rache* selber: des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr ‘Es war’.“ (Ebd.) Die Rache bedeutet den Schnitt des schaffenden Lebens gegen sich selbst. An ihr bildet sich der Geist des bisherigen Menschen aus, so daß alles Werden nur unter dem Gepräge von Schuld, Richten und Strafe erscheinen kann. Weil *alles* Geschaffene ein Gewesenes ist und *alles*, was noch zu schaffen ist, ein Gewesenes sein wird, totalisiert sich die Rache des Widerwillens; alles Gewesene ist vertan, alles Jetzige ist Strafe, alles Künftige muß wieder „That und Schuld“ sein: „Es sei denn, dass der Wille endlich sich selber erlöste und Wollen zu Nicht-Wollen würde -‘: doch ihr kennt, meine Brüder, diess Fabellied des Wahnsinns!“ (4.181) Gemeint ist damit die Askesis und Selbstverneinung des Willens bei Schopenhauer, die Zarathustra hier als „Fabellied“ erkennt: als eben jenen *Willen* zum Nichts oder jenen horror vacui, der sich selbst nicht entsagen kann, sondern sich und seine Rache in jeder Selbstverneinung wiederherstellt.

Wegen ihrer Selbstreproduktion kann der schaffende Wille sich von dieser ursprungslosen Geschichte nicht einfach abwenden, sondern muß sie erlösen, indem er sie eigens bejaht: „Alles ‘Es war’ ist ein Bruchstück, ein Räthsel, ein grauser Zufall - bis der schaffende Wille dazu sagt: ‘aber so wollte ich es!’ / - Bis der schaffende Wille dazu sagt: ‘Aber so will ich es! So werde ich’s wollen!’“ (Ebd.) Dabei zeigen

²⁸ Dementsprechend nimmt Nietzsche die Reue in die Rache zurück. „Reue: das ist Rache an sich selber.“ (10.532)

Zarathustras Erschrecken angesichts dieser Aufgabe und sein erneuter Gang in die Einsamkeit am Ende des II. Teils allerdings an, daß sein Geist noch nicht derart verwandelt ist, um diese Erlösung vom Geist der Rache austragen zu können. Ihre Möglichkeit erscheint zunächst in einem rätselhaften Gesicht, das seinerseits durch die Auseinandersetzung mit dem selbstlosen Geist der Schwere vorbereitet wird. Diese Auseinandersetzung betrifft das Verhältnis des Willens zur Zeit. Während für den Geist der Schwere jedes Über-sich-hinaus ein Zurückfallen auf sich selbst bedeutet und dementsprechend die Zeit einen einfachen Kreis darstellt, enthüllt Zarathustra seinen „abgründlichen“, weil notwendig wahrheitslosen Gedanken, der gegenüber dem „Ich! Oder du!“ (4.199) kein Drittes zuläßt.

Zwei Torwege: der eine läuft in die Ewigkeit der Vergangenheit zurück, der andere in die Ewigkeit der Zukunft hinaus. Alles, was geschehen kann, muß im einen Torweg schon geschehen, getan, vergangen sein und ebenso im anderen ewig wiederkehren. Der ganze Unterschied zur Zeit des Geistes der Schwere kann nur in der Bedeutung des Augenblicks liegen, in dem beide widersprechende Torwege zusammenstoßen. Zwar sind alle Dinge schon geschehen und mit ihnen der Augenblick, in dem sie geschehen sind, so daß auch *dieser* Augenblick schon dagewesen ist; er ist nicht nur dagewesen, sondern zieht auch alles Künftige nach sich: „Und sind nicht solchermaßen fest alle Dinge verknotet, dass dieser Augenblick *alle* kommenden Dinge nach sich zieht?“ (4.200) Derart ist alles schon geschaffen und nur deshalb ein noch zu Schaffendes, weil es gleichermaßen zerstört ist - jedes Über-sich-hinaus fällt auf sich selbst zurück.

Aber Zarathustra fügt dann hinzu: „Also - - sich selber noch?“ Und damit kommt in den Gedanken der Ewigen Wiederkunft der entscheidende Unterschied: was ihre Zeit gegenüber der des Geistes der Schwere ausmacht, ist nicht die gewesene als künftig wiederholte Zeit, sondern die je und je im Augenblick sich ereignende.²⁹ Was ist, kehrt demnach als das schon Gewesene wieder, und es kehrt allein deshalb wieder, weil es im *Augenblick* ist und gewollt ist. Damit fällt schließlich die Augenblicklichkeit gerade auf den zurück, der diesen Gedanken in diesem Augenblick denkt. Der Augenblick öffnet also den Kreis der unterschiedslos wiederkehrenden natürlichen Zeit zum Horizont der

²⁹ Daß die Ewigkeit der von Nietzsche gedachten Ewigen Wiederkunft nur aus dem Augenblick heraus gedacht werden kann, wurde vor allem von Heidegger vertreten (Nietzsche I, Pfullingen 1961, 356). Vgl. auch G. Wohlfart: *Artistenmetaphysik*, Würzburg 1991, 35 ff. und W. Metz: Friedrich Nietzsche. Die Verwandlung des Menschen in „Also sprach Zarathustra“, in: F. Decher und J. Hennigfeld (Hg.), *Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert*, Würzburg 1991, 188.

Möglichkeit. In ihm berühren sich das Geschaffene und das Zuschaffende, - unter der Bedingung freilich, daß beides gleichermaßen als ewig Wiederkehrendes bejaht werden kann. Entscheidend wird hier das Maß, in dem der Denker der Ewigen Wiederkunft diesen Gedanken wollen und ohne Wahrheit glauben kann.³⁰

Genau an diesen Punkt knüpft sich nun die Furcht Zarathustras, die das Gesicht des Rätsels evoziert. Es ist ein Erinnerungsbild aus seiner fernsten Kindheit, das Bild eines jungen Hirten, dem eine schwarze Schlange in den Hals gekrochen ist, und von der er sich nur zu befreien vermag, indem er ihr den Kopf abbeißt. „Sah ich je so viel Ekel und bleiches Grauen auf Einem Antlitze?“ (4.201) Den Ekel angesichts dieses Bilds, in dem erst die tiefste Abgründlichkeit des Gedankens beruht, zu verwinden, fehlt es Zarathustra noch am „letzten Löwen-Übermuthe und -Muthwillen“ (4.205); dieser erst würde die Verwandlung des Geistes zum Kind und zu seinem schaffenden Ja-sagen ermöglichen.

Die Tiefe des Ekels, von der Zarathustra erst in seiner Genesung zu sprechen vermag, beruht darauf, daß die Freisetzung des schaffenden Willens im Augenblick sich der bejahten Wiederkehr alles schon Geschaffenen verdankt. Nur wenn das Geschaffene als wiederkehrend gewollt ist, entfremdet sich der kreative Ursprung nicht im Etwas seines Werks. So ermöglicht der Gedanke der Ewigen Wiederkunft die Selbstreflexion im Geschaffenen. Alles schon Geschaffene erscheint aber als unwiderruflich Vertanes, als Werk des Geistes der Rache, als horror vacui, insbesondere aber als Resultat der Geschichte des unschöpferischen Willens, als letzter Mensch: „Der große Überdruß am Menschen - *der* würgte mich und war mir in den Schlund gekrochen; und was der Wahrsager wahrsagte: ‘Alles ist gleich, es lohnt sich Nichts, Wissen würgt.’ / [...] Mein Seufzen saß auf allen Menschen-Gräbern und konnte nicht mehr aufstehn; mein Seufzen und Fragen unkte und würgte und nagte und klagte bei Tag und Nacht: / - ‘ach, der Mensch kehrt ewig wieder! Der kleine Mensch kehrt ewig wieder!’ -“ (4.274). Das ist der tiefste Widerwille und die äußerste Gefahr: um des Schaffens willen die Wiederkehr auch noch des kleinsten Menschen, der schlechthin ohne

³⁰ Schon die erste Mitteilung der Lehre von der Ewigen Wiederkunft im Aphorismus 341 der *Fröhlichen Wissenschaft* (1882) macht deutlich, daß dieser Gedanke wesentlich eine Möglichkeit darstellt und seine Bedeutung allein daraus gewinnt, welches Schwergewicht er für den ihn Denkenden darstellt. Der anschließende, letzte Aphorismus des IV. Buchs (das V. Buch wurde erst 1887 veröffentlicht) enthält unter dem Titel *Incipit tragoedia* den Anfang von *Also sprach Zarathustra*. - Zum Möglichkeitscharakter der Ewigen Wiederkunft vgl. die Ausführungen bei Wohlfart (wie Anm. 29), 36 ff.

Selbstüberwindung nicht einmal mehr zu glauben vermag, und das heißt: die Reproduktivität als solche bejahen zu müssen. Das ist der Grund, warum sich der Widerwille zum Ekel vertieft, zum Widerwillen des schaffenden Willens gegen sich selbst, wird ihm doch zugemutet, sein eigenes Nichts zu bejahen.

So kommt eine merkwürdige Konsequenz zum Vorschein: Schaffend kann der Wille nur sein, wenn er den Geist der Rache, den Widerwillen des Willens gegen das Geschaffene überwindet; deshalb muß er den Gedanken der Ewigen Wiederkunft bejahen; wenn er ihn bejaht, dann bejaht er um seiner Kreativität willen die Reproduktivität. Die bejahte Reproduktivität wird schließlich zum abgründigen Ekel, wo sie ins Äußerste, d. h. bis in die eigene Gegenwart hinein gedacht wird und auch noch die Wiederkehr des letzten Menschen einschließt. Wenn der Wille seine Kreativität nur durch die Bejahung auch noch des Ekels freisetzen kann, dann zieht sich der sich verwandelnde Geist des Lebens in ein doppeltes Resultat zusammen:

Was er austrägt, ist zum einen der „*lähmendste* Gedanke“, denn: „Denken wir den Gedanken in seiner furchtbarsten Form: das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: ‘die ewige Wiederkehr’. Das ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das ‘Sinnlose’) ewig.“ (12.213) Zum anderen bedeutet dieser Gedanke aber erst die Selbstbejahung des schaffenden Willens ohne Widerwillen und damit die Möglichkeit, sich *seine* Welt zu gewinnen: „[...] diese meine *dionysische* Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimniß-Welt der doppelten Wollüste, dieß mein Jenseits von Gut und Böse, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat, - wollt ihr einen Namen für diese Welt? [...] *Diese Welt ist Wille zur Macht - und nichts außerdem!*“ (11.611)

Das psychologische Problem im Typus Zarathustra bestehe darin, schreibt Nietzsche im Rückblick, „wie der, welcher in einem unerhörten Grade Nein sagt, Nein *thut*, zu Allem, wozu man bisher Ja sagte, trotzdem der Gegensatz eines neinsagenden Geistes sein kann; wie der [...], welcher den ‘abgründlichsten Gedanken’ gedacht hat, trotzdem darin keinen Einwand gegen das Dasein, selbst nicht gegen dessen ewige Wiederkunft findet, - vielmehr einen Grund noch hinzu, das ewige Ja zu allen Dingen *selbst zu sein*“ (6.345). Diesen jasagenden Geist nennt er den „Begriff des Dionysos“ (ebd.), genauer: einen von zwei Begriffen des Dionysos. Denn es ist zu beachten, daß hiermit nur der verwandelte Geist, das ins Leben schneidende Leben, nicht aber das schaffende

Leben selbst bezeichnet ist. Wenn Jasagen und Ekel, Übermensch und letzter Mensch, kreativer Wille und Reproduktivität untrennbar zusammengehören, dann bleibt die Welt im Ganzen absurd und kann nur für das schlechthin vereinzelt Leben, die *Seele*, die Welt seines Willens sein. Um dieser Vereinzeltung willen muß Zarathustra sich auch noch von seinen Tieren trennen; diese lassen zwar in seiner Genesung das Zudenkende anklingen, es auszutragen vermag jedoch nur das Zwiegespräch Zarathustras mit seiner Seele.

In seiner letzten Verwandlung erlöst sich der Geist des Lebens von seinem Widerwillen und ermöglicht so, die Entfremdung zwischen schöpferischem Ursprung und Werk aufzuheben. Das Geschaffene bejahen und sich so in ihm spiegeln, reflektieren zu können, gibt dem kreativen Leben diejenige Freiheit zurück, die den Übergang vom Löwen zum Kind ausmacht. „Oh meine Seele, ich gab dir die Freiheit zurück über Erschaffenes und Unerschaffenes: und wer kennt, wie du sie kennst, die Wollust des Zukünftigen?“ (4.278) Mit dieser Gabe an die Seele werden die Hände des Geistes leer, und die Seele erinnert den Geist an die Dankbarkeit des Gebers dafür, daß der Nehmende nahm. Diese Erinnerung weist auf das „Nachtlied“ der zu sich erwachenden Seele zurück, auf die Unseligkeit ihres Schmerzes, im Überfluß ihres Schenkens von den entgegennehmenden Seelen und so von ihrem Sich-Spiegeln getrennt zu bleiben. „Eine Kluft ist zwischen Geben und Nehmen; und die kleinste Kluft ist am letzten zu überbrücken.“ (4.137) Ohne aufgehoben zu sein, ist diese Kluft, aus der zugleich die ursprüngliche Rache entspringt, nunmehr durch die Überwindung des Widerwillens verwandelt. Sie bleibt erhalten als die Sehnsucht der Überfülle in der Seele, und das „Letzte“, was der Geist ihr über sein „Alles“ hinaus zu geben vermag, ist die Stillung ihrer Sehnsucht im *Gesang*.

Der Geist fordert seine Seele auf, zu singen, „hin zu dem gülden Wunder, dem freiwilligen Nachen und seinem Herrn; das aber ist der Winzer, der mit diamantem Winzermesser wartet, - / - dein großer Löser, oh meine Seele, der Namenlose -- dem zukünftige Gesänge erst Namen finden! Und wahrlich, schon duftet dein Athem nach zukünftigen Gesängen, -“ (4.280). Das ist jetzt die kleinste Kluft: Sie liegt nicht mehr zwischen gebenden und nehmenden Seelen, sondern in der schaffenden Seele selbst. Kraft ihres bejahenden Geistes ist sie die umfänglichste, alles enthaltende geworden, aber sie bleibt dadurch von sich selbst getrennt, daß sie ihr eigenes Schaffen ebenso entgegennehmen muß. So beruht alle Möglichkeit in der Seele. Nur die Möglichkeit dieser Möglichkeit, die Möglichkeit des Schaffens selbst vermag sie

schlechthin sich selbst nicht zu geben - dies ist allein Sache eines Gottes.³¹ Die Erwartung der Seele, sich nicht nur in allem Geschaffenen bejaht zu finden, sondern ihr Schaffen als bejahtes empfangen zu können, richtet sich auf den namenlosen Gott Dionysos. Erst die Hoffnung auf diesen Herrn des Lebens tilgt den Willen, über das Leben selbst Herr zu werden. „Diess nämlich ist das Geheimniss der Seele: erst, wenn sie der Held verlassen hat, naht ihr, im Traume, - der Über-Held“ (4.152), - jener Held nämlich, der das Überwinden des Willens hinter sich läßt, den kreativen Ursprung sich selbst zurückgibt und ihn sein läßt.³²

Gegenüber dem jasagenden Geist stellt die umfänglichste Seele den anderen „*Begriff des Dionysos*“ (6.344) dar. Die konkrete Realität dieses Begriffs liegt in der Erwartung des Dionysos, welche die Seele nur durch den Gesang ausgetragen kann. Warum im Gesang? Die Worte und Töne bilden die Schein-Brücken zwischen den ewig geschiedenen Seelen, deren jede für die andere eine Hinterwelt darstellt. Für die Seele jedoch, die durch die Bejahung der Ewigen Wiederkunft die umfänglichste geworden ist, gilt: „Für mich - wie gäbe es ein Ausser-mir? Es gibt kein Aussen! Aber das vergessen wir bei allen Tönen; wie lieblich ist es, dass wir vergessen!“ (4.272) Das liebliche Vergessen im Sprechen, mit dem der Mensch über alle Dinge tanzt, muß sich ins Singen verwandeln, - dorthin, wo nicht mehr etwas genannt wird, sondern das ursprüngliche Nennen, das Produzieren des Scheins, sich selbst gegeben wird. „Oh meine Seele, nun gab ich dir Alles und auch mein Letztes, und alle meine Hände sind an dich leer geworden: - *dass ich dich singen hiess*, siehe, das war mein Letztes!“ (4.280)

„Sie hätte *singen* sollen, diese ‘neue Seele’ - und nicht reden!“ (1.15), heißt es im „Versuch einer Selbstkritik“, und hätte sie gesungen, dann hätte die *Geburt der Tragödie* auch nicht mit Schopenhauerischen

³¹ Aus einer analogen Gedankenfigur leitet sich auch Kierkegaards Bestimmung Gottes in den *Philosophischen Bissen* her, wenngleich sie nicht unter dem Paradigma des Schaffens, sondern des Verstehens gedacht wird. Soll der Augenblick eine entscheidende Bedeutung haben, nämlich im Unterschied zur sokratischen Lehre von der Anamnesis, dann muß der Lehrer dem Schüler nicht nur die Wahrheit bringen, „sondern er muß ihm die Bedingung, sie zu verstehen, mit dazugeben“. Wer die Bedingung des Verstehens gibt, bildet den Lernenden aber nicht um, sondern schafft ihn um. „Das aber vermag kein Mensch; soll es also geschehen, so muß es durch den Gott selber sein.“ (S. Kierkegaard: *Philosophische Bissen*, übersetzt, mit Einleitung und Kommentar hg. von H. Rochol, Hamburg 1989, 13)

³² Insofern kann die Sequenz der Verwandlungen des Geistes nicht nur als Fortgang vom „du sollst“ über das „ich will nicht“ zum „ich will“ gelesen werden, sondern auch so: „Höher als ‘du sollst’ steht ‘ich will’ (die Heroen); höher als ‘ich will’ steht ‘ich bin’ (die Götter der Griechen)“ (11.105).

Formeln dionysische Ahnungen verdunkelt und verdorben. Andererseits ist der Gesang nichts, was für einen Willen verfügbar wäre, entspringt er doch unvorgeflich erst der Verwandlung und dem Leerwerden des sich überwindenden Willens. So konnte nur Nietzsches ganzer Denkweg die dionysische Konzeption des Lebens ins Reine bringen: durch die Entdeckung der Kreativität des Lebens gegenüber der sich verzehrenden Reproduktivität bei Schopenhauer; durch die Überwindung des Gegensatzes von wahrer und scheinbarer Welt in die Perspektivität des Willens zur Macht; und durch die Verwandlung seines Widerwillens (der Reproduktivität und des Ekels) in das abgründige Jasagen der Ewigen Wiederkunft. Erst indem der Geist des Lebens auf diese Weise verwandelt ist und die Geschichte bejahend verinnerlicht hat, kann der Gesang der Seele, der dem Leiden an ihrer Überfülle entspringt, ertönen und die Erwartung eines neuen tragischen Zeitalters austragen. Die Seele verharret jedoch nicht nur in dieser Erwartung. Einmal kommt ihr die mittägliche Vollkommenheit der Welt entgegen und jetzt überfällt sie die Scheu zu singen - „ein Hauch, ein Husch, ein Augen-Blick“ (4.344), und „wann, Brunnen der Ewigkeit! du heiterer schauerlicher Mittags-Abgrund! wann trinkst du meine Seele in dich zurück?“ (4.345)

Diltheys Denken des Lebens

Werner Stegmaier

I. Die Paradoxierung des Denkens durch das Leben

Wer über das Leben als solches nachdenkt, sucht einen Standpunkt jenseits des Lebens, um es sich von dort vor Augen bringen und im ganzen überblicken zu können. Aber er/sie bleibt dabei natürlich, um überhaupt nachdenken zu können, ein Teil des Lebens, bleibt mitten im Leben. So hat, wer über das Leben im ganzen nachdenkt, das Leben zugleich vor sich und hinter sich, vor sich als Gegenstand seines Nachdenkens und hinter sich als Bedingung seines Nachdenkens. Das Leben, wenn es Gegenstand des Denkens wird, ist immer auch dessen Randbedingung, es ist Randbedingung seiner eigenen Vergegenständlichung durch das Denken. So versetzt das Leben das Denken, das es sich zum Gegenstand macht, in einen logischen Zirkel, den es nicht auflösen kann: es blockiert das Denken durch eine Paradoxie.

Das klassische Beispiel einer solchen Paradoxie ist der Kreter, der sagt, daß alle Kreter lügen: sagt er die Wahrheit, so lügt er, er widerspricht sich selbst. Doch ein Kreter kann natürlich ohne weiteres sagen, daß alle Kreter lügen, und es könnte durchaus einen Sinn haben, es zu sagen: etwa, wenn einschlägige Erfahrungen mit seinen Landsleuten ihn dazu gebracht hätten, in diesen nur noch Lügner zu sehen, und dabei muß er sich selbst nicht einmal ausnehmen. Jeder würde ihn verstehen (ohne ihm deshalb schon zuzustimmen). Anstößig ist seine Aussage offenbar nur für ein *bestimmtes* Denken des Denkens, für das Denken, das man das „logische“ nennt. Für dieses logische Denken wird geltend gemacht, daß es unabhängig von allen Gegenständen, die es denkt, und von allen Randbedingungen, unter denen es denkt, nur seinen eigenen Regeln folgt. Diese Regeln aber lassen einen „logischen Zirkel“ nicht zu, und so wird es paradoxiert, wenn es versucht, über das Leben selbst nachzudenken, dem es doch ebenfalls zugehört und das ebenfalls seine Randbedingung bleibt.

Das logische Denken wird durch das Leben paradoxiert, *weil* es dem Leben entzogen und als Denken jenseits des Lebens gedacht wird. Als oberste Regel des logischen Denkens gilt seit Aristoteles, daß es sich selbst nicht widersprechen, daß es demselben Gegenstand zu derselben Zeit in derselben Hinsicht nicht Entgegengesetztes zusprechen darf. Aristoteles nennt diese Regel in seiner Ersten Philosophie, der später so

genannten *Metaphysik*, das sicherste Prinzip.¹ Aber natürlich kann man demselben Gegenstand zu *verschiedenen Zeiten* (also unter verschiedenen Randbedingungen) Entgegengesetztes zusprechen (vorher hat er gelogen, jetzt lügt er nicht), und auch dann denkt man noch. Man denkt dann unter Lebensbedingungen. *Wie* man unter Lebensbedingungen denken kann, *wie* man denken kann, *daß* immer etwas anders wird und *während* immer etwas anders wird, ist der Hauptgegenstand von Aristoteles' Erster Philosophie.² Die Logik ist demgegenüber eine begrenzte Wissenschaft unter begrenzten Voraussetzungen, eine Wissenschaft unter Ausschluß der Zeit, des Immer-anders-Werdens des Lebens; sie gilt nur unter feststehenden Randbedingungen.

Der Horizont der Logik ist demnach enger als der Horizont des Lebens; das Leben läßt zu, was die Logik verbieten muß. Das Leben und sein Immer-anders-Werden aber ist das, was das Denken dauernd beschäftigt, worin es beim Denken im allgemeinen geht. Wir können gar nicht anders, als *im* Leben *über* das Leben nachzudenken, und wir tun es unablässig. So aber müßten wir auch denken können, *wie* wir das tun, *wie* wir *im* Leben *über* das Leben nachdenken können, ohne dabei von Paradoxien blockiert zu werden. Nicht erst Aristoteles hat daran gearbeitet, und nach ihm sind immer neue Versuche gemacht worden. Sie blieben schwierig, weil das Denken, um das Leben zu denken, sich unvermeidlich von ihm unterscheiden, sich in irgendeiner Weise von ihm abheben muß, wiewohl es ihm weiterhin zugehört. So konnten und mußten immer wieder neue Paradoxien entstehen. Man könnte die Geschichte des europäischen Denkens im ganzen als Geschichte immer neuer Versuche beschreiben, über solche Paradoxien hinwegzukommen, um dem Leben nachzukommen, als Geschichte immer neuer Paradoxien und ihrer immer neuen Entparadoxierungen.³

II. Denken im Horizont des Lebens

Kant konnte noch davon ausgehen, daß „die *Logik*“ einen „sicheren Gang schon von den ältesten Zeiten her gegangen sei“ und daß sie „seit dem Aristoteles“ im wesentlichen „geschlossen und vollendet“ sei.⁴ Durch Kant selbst aber war die Logik in Bewegung geraten; ihre vermeintlich „sicheren“ Voraussetzungen wurden selbst strittig.

¹ Aristoteles, *Met.*, IV 3, 1005 b 9 ff.

² Vgl. Stegmaier, 1995.

³ Vgl. Esposito, 1991, und Luhmann, 1991. Ein gutes modernes Beispiel für „Paradoxienmanagement“ geben die Menschenrechte ab: vgl. Luhmann, 1995.

⁴ Kant, *KrV*, B VIII.

Während des 19. Jahrhunderts verlor sie ihre Einheit, unterschiedliche Ansätze der Logikbegründung, unterschiedliche „Logiken“ wurden möglich.⁵ Das *Historische Wörterbuch der Philosophie* führt nicht nur unter dem Stichwort „Logik“ (der traditionellen, an Aristoteles orientierten Logik) vielfältige historische Bedeutungsverschiebungen an, sondern stellt *daneben* noch eine ganze Reihe neuerer „Logiken“, die „transzendente“, „(spekulativ-)dialektische“, „historische“, „dialogische“, „hermeneutische“ usw. mit wiederum vielfältigen historischen Bedeutungsverschiebungen.⁶ Sie lassen sich nicht auf *eine* Logik mit einheitlichen Regeln zurückführen; Logiken gelten heute als spezifische Logiken für spezifische Bedürfnisse. Diese Vervielfältigung der Logik nach vielfältigen Bedürfnissen hatte Wilhelm Dilthey (1833 - 1911) vor Augen, als er den Begriff des „Lebens“ selbst zu einem Haupt- und Leitbegriff seines Philosophierens machte. „Die Vollkommenheit der Logik, obwohl einmütig von den bedeutendsten Denkern angenommen,“ war für ihn zu der „Illusion“ geworden, die sie bis heute geblieben ist.⁷

Um den Paradoxien zu entgehen, die das Leben dem Denken bereitet, kann man seinen Begriff eingrenzen, es so oder so „definieren“. Auch Dilthey tut das. Definiert man „Leben“ z. B. biologisch als eine Form der Selbstorganisation, dann hat man „das“ Leben in einer so begrenzten Gestalt vor sich, daß man es ungestört vom Leben im übrigen, hier vor allem vom Leben des Beobachters, beschreiben kann. Und doch nicht ganz ungestört: denn es bleibt ja auch hier dabei, daß auch der Beobachter „lebt“, so daß seine Beobachtungen von seinem „Erleben“ abhängen und darum wieder zirkulär sein könnten. Dasselbe gilt für psychologische und soziologische Eingrenzungen („Seelenleben“, „Leben der Gesellschaft“). Es gilt auch für transzendente Bestimmungen des Lebens: erhöht man das Leben über alles biologisch, psychologisch und soziologisch bestimmte Leben hinaus zu einem jenseitigen, zeitlosen, „wahren“ Leben, so ist auch dieses „wahre“ Leben vom zeitlichen Leben her gedacht und darum nur scheinbar über die Paradoxien des zeitlichen Lebens erhaben.

Bei allen Definitionen des Lebens bleibt das, was es definiert, selbst undefiniert und ist dennoch Teil des Definierten, des Lebens. Definitionen des Lebens, welcher Art sie auch sein mögen, helfen darum nicht aus den Paradoxien heraus, in die das Denken beim Denken „des“ Lebens gerät. Es ist zuletzt immer eine undefinierte und undefinierbare

⁵ Vgl. Frank, 1997.

⁶ *Historisches Wörterbuch der Philosophie* V, Sp. 357 ff.

⁷ Dilthey, *Ges. Schriften* XIX, 2. Zitierweise im folgenden: im Text unter Angabe von Band und Seite.

Art von Leben, die dem Denken ermöglicht, es zu definieren, die es überhaupt denken läßt. Man kann freilich auch dies als Definition betrachten, als eine Art von negativer Definition, in etwa dem Sinn, in dem man von „negativer Theologie“ spricht. Die negative Theologie spricht von Gott im Wissen, daß sie sich von ihm keinen Begriff machen kann. Dilthey sagt über das Denken des Lebens: „hinter das Leben kann das Denken nicht zurückgehen“ (V, 5). Es kann sich nicht über das Leben stellen, um sich einen Begriff von ihm zu machen. Es kann wissen, daß es beim Denken des Lebens an eine Grenze gerät, über die es nicht hinausdenken kann und die dennoch Bedingung seiner eigenen Möglichkeit ist. So gesehen, macht das Denken des Lebens eine neue Kritik der Vernunft notwendig.

III. Kritik der historischen Vernunft

Im Rückblick auf seine „Lebensarbeit“ nennt Dilthey Kants „Ausgangspunkt in dem Problem der Allgemeingültigkeit des Wissens, der Notwendigkeit und Allgemeinheit der logischen und mathematischen Wahrheiten, seine Begründung der Naturwissenschaften auf sie, aber zugleich die Einschränkung des Wissens auf das Erfahrbare“ die „Grundlage“ seiner Entwicklung (V, 5). Der „herrschende Impuls“ in seinem philosophischen Denken aber sei gewesen, „das Leben aus ihm selber verstehen zu wollen. Mich verlangte, in die geschichtliche Welt immer tiefer einzudringen, um gleichsam ihre Seele zu vernehmen; und der philosophische Zug, den Eingang in diese Realität zu finden, ihre Gültigkeit zu begründen, die objektive Erkenntnis derselben zu sichern, dieser Drang war für mich nur die andre Seite meines Verlangens, in die geschichtliche Welt immer tiefer einzudringen. Das waren gleichsam nur die zwei verschiedenen Seiten der so entstehenden Lebensarbeit.“ (V, 4) Sollte nun aber die Realität der geschichtlich-gesellschaftlichen oder, mit Hegels Begriff, „geistigen Welt“, fährt Dilthey fort, gerechtfertigt werden, „so bedurfte es dazu vor allem einer Kritik der Lehre Kants, welche die Zeit zu einer bloßen Erscheinung machte und damit das Leben selbst.“ (V, 5) Die Zeit und damit das Leben selbst durften nicht mehr nur als Gegenstände, sondern mußten zugleich als Bedingungen des Denkens verstanden werden. Das aber bedeutete, daß das Denken selbst vom Leben selbst her neu gedacht, seine „objektive Geltung“ neu „dargetan“ werden mußte: „Das Leben ist uns nicht unmittelbar, sondern aufgeklärt durch die Objektivierung des Denkens gegeben. Soll nicht die objektive Auffassung des Lebens dadurch, daß sie durch die Operationen des Denkens hindurchgeht, zweifelhaft gemacht werden: so muß die

objektive Geltung des Denkens dargetan werden. Es handelt sich nicht um seine Genesis, seine Geschichte, sondern um das Enthaltensein von Leistungen in ihm - um *Fundierung* -, welche es mit der Wahrnehmung verbinden.“ (V, 5) Es handelte sich um die *Begründung des Denkens selbst vom Leben her*, das es grundsätzlich nicht begründen kann. Dilthey ließ sich auf die Paradoxierung des Denkens durch das Leben ein, indem er das Denken selbst neu zu fassen versuchte.

Er ging dabei, etwa im Vergleich zu Nietzsche, der verwandte Interessen verfolgte,⁸ stets behutsam und zurückhaltend zu Werke. Er hatte sich schon 1860 eine „neue Kritik der reinen Vernunft auf Grund unserer historisch-philosophischen Weltanschauung“ vorgenommen.⁹ In der Widmung seiner *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [EG] von 1883 an den Grafen Paul Yorck von Wartenburg, mit dem er den Plan gemeinsam weiterentwickelt und „damals noch als Kritik der historischen Vernunft zu bezeichnen“ gewagt hatte, nahm er den Titel vorsichtig wieder zurück. Er beschränkte sich im weiteren auf den, so der Untertitel der EG,¹⁰ „Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte“. Die diesem Studium gewidmeten Geisteswissenschaften aber verstand er ihrerseits als Wissenschaften vom Leben in einem nicht schon begrenzten Sinn.

IV. Hermeneutik von Erlebnissen

Im späteren Werk, vor allem in den unter dem Titel *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* [AWG] nach seinem Tod gesammelt herausgegebenen Studien,¹¹ stellte Dilthey die Grundlegung der Geisteswissenschaften als Problem einer „Hermeneutik“ der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt dar. In der Hermeneutik geht es ebenfalls darum, etwas, das man nicht hinreichend verstehen kann, dadurch besser zu verstehen, daß man auf seine eigenen Verstehensbedingungen reflektiert. Auch hier ist man sich des „logischen Zirkels“ bewußt, in den man dadurch gerät, und nimmt ihn hin. Dennoch hält die hermeneutische Einstellung daran fest, daß sie einen von ihr unabhängigen Gegenstand vor sich hat, dem sie sich im Erkennen annähern kann, im Gegensatz zur kritischen Einstellung, der es um Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens überhaupt geht und die von diesen aus erst Kriterien der Gegenständlichkeit von Gegenständen

⁸ Vgl. Stegmaier, 1992.

⁹ [Dilthey], 1933, 120.

¹⁰ Ges. Schriften I.

¹¹ Ges. Schriften VII.

konzipiert. In hermeneutischer Einstellung entwickelte Dilthey die Trias „Erlebnis - Ausdruck - Verstehen“, in deren „Lebendigkeit“ weithin die maßgebliche Entfaltung seines Begriffs des Lebens gesehen wird. Er hoffte, das Problem des Denkens des Lebens auf diese Weise methodisch auflösen, die Paradoxierung des Denkens durch das Leben überwinden zu können. Er sah jedoch bald, daß die Paradoxie dadurch nur verschoben wurde.

„Erlebnisse“ sollen Teile des Lebens sein, aber wie gegebene Gegenstände erkannt werden können. Unabhängig vom Leben im übrigen soll beobachtet und beschrieben werden können, auf welche Weise sie zum „Ausdruck“ kommen und auf welche Weise wiederum ein „Verstehen“ ihres Ausdrucks möglich ist. So soll der Begriff des Erlebnisses es möglich machen, das Leben selbst als begrenzten Gegenstand zu denken und dadurch die Paradoxierung des Denkens durch das Leben zum Verschwinden bringen. Es kann dann, so Dilthey in Notizen aus dem Nachlaß, eine „Methode“ gebildet werden, „welche auf das Erfassen und das Ausschöpfen des Erlebens gerichtet ist“: er faßt sie als „Aufklärung, Abbildung und Repräsentation in diskursiven Leistungen“ des Denkens zusammen (VII, 224). Doch die Paradoxie kehrt darin wieder: „Da das Erleben unergründlich ist und kein Denken hinter dasselbe kommen kann, da das Erkennen nur an ihm selbst auftritt, da das Bewußtsein über das Erleben sich mit diesem selber immer vertieft, so ist diese Aufgabe [sc. das Erfassen und das Ausschöpfen des Erlebnisses] unendlich, nicht in dem Sinn nur, daß sie immer weitere wissenschaftliche Leistungen fordert, sondern in dem, daß sie ihrer Natur nach unauflöslich ist.“ (VII, 224 f.) Darum muß, fährt Dilthey fort, das „Verstehen“ hinzutreten, als „eine ebenso ursprüngliche Aufgabe, wenn sie auch das Erleben als Methode voraussetzt.“ (VII, 225) Doch das Ergebnis ist wieder dasselbe. Das Verstehen ist, wie Dilthey an einer anderen Stelle schreibt, „nicht einfach als eine Denkleistung aufzufassen“, es ist „Transposition, Nachbilden, Nacherleben“ - „in allem Verstehen [ist] ein Irrationales, wie das Leben selber ein solches ist; es kann durch keine Formeln logischer Leistungen repräsentiert werden. [...] der logischen Behandlung des Verstehens [sind] durch dessen Natur Grenzen gesetzt“ (VII, 218). Mit dem Verstehen, notiert Dilthey an einer weiteren Stelle, „ist es wie mit dem Leben selbst“. Ich habe mir den inneren Zusammenhang eines Textes, der „selbst nicht zeitlich ist“, klargemacht. „Ich schreite voran, und das Vergangene verliert seine Klarheit und Bestimmtheit.“ So sind „die Grenzen des Verstehens“ auch die Grenzen des Lebens; sie liegen „in der Art des Gegebenseins“. Begrenzte Gegenstände des Verstehens können wie das

Leben im ganzen dem Denken nicht „als feste, in der Anschauung auftretende Größe zugrunde gelegt“ werden (VII, 226 f.).

V. *Leben als kritischer Begriff*

Das Grundproblem bleibt so eine Kritik der historischen Vernunft. In Diltheys Versuch, sie auszuführen, also in der Ausarbeitung der EG, werden darum die Dimensionen seines Begriffs des Lebens am schärfsten deutlich. Dilthey hatte nur einen „Ersten Band“ der EG erscheinen lassen. Er enthält vor allem eine historisch-systematische Kritik der Metaphysik als Grundlage der Geisteswissenschaften. Der Zweite Band sollte dann, wie Dilthey in der Vorrede zum Ersten sagt, seine „Erörterungen über die letzten Fragen der Philosophie“ abschließen (I, xx). Er arbeitete beharrlich daran, kam aber nicht dazu, ihn zu vollenden. Die Vorarbeiten sind jedoch erhalten und inzwischen herausgegeben worden.¹²

Dilthey beabsichtigte in der EG zunächst, wie die Widmung andeutet, nicht mehr eine grundlegend neue Kritik der Vernunft, sondern nur noch eine Ergänzung zu Kants *Kritik der reinen Vernunft*. Wie Kants Kritik der reinen Vernunft die Wissenschaftlichkeit der Naturwissenschaften, so sollte eine Kritik der historischen Vernunft die Wissenschaftlichkeit der Geisteswissenschaften sichern. Dilthey war dennoch deutlich, daß eine Kritik der Vernunft nicht *neben* einer andern möglich ist; Vernunft kann nicht im Hinblick auf die Naturwissenschaften rein, im Hinblick auf die Geisteswissenschaften geschichtlich sein. So ließ sich die Begrenzung nicht einhalten; die Vernunft erwies sich für Dilthey im ganzen als geschichtlich, und die Kritik der historischen Vernunft mußte, auch wenn sie nicht zu Ende kam, an die Stelle der Kritik der reinen Vernunft treten. Dilthey spricht im Text denn auch programmatisch von einer Erweiterung, Änderung und Umbildung des „logischen Ideals“ überhaupt; die „Einschränkung“ der Kritik der historischen Vernunft auf die Grundlegung der Geisteswissenschaften *neben* der der Naturwissenschaften sollte nur für die spezifische „Aufgabe dieser Einleitung“

¹² In: Ges. Schriften XIX, hg. von H. Johach und F. Rodi, unter dem Titel: Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum Zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870 - 1895), Göttingen 1982. Bereits 1977 wurden, ebenfalls von H. Johach und F. Rodi, die Vorarbeiten zum Ersten Band als Bd. XVIII ediert. Vgl. auch den von H.-U. Lessing und F. Rodi 1990 hg. Bd. XX: Logik und System der philosophischen Wissenschaften. Vorlesungen zur erkenntnistheoretischen Logik und Methodologie (1864 - 1903).

gelten (I, 116-119). Den *Begriff* der Kritik der historischen Vernunft ersetzt er durch den Begriff der „Selbstbesinnung“ (I, 116, 120), den er auch später vorwiegend gebraucht. Er will sich durch ihn von allen „Abstraktionen“ distanzieren, in denen sich Kant und „die ganze neukantische Philosophie“ bewege (XIX, 43); der Begriff der Selbstbesinnung zeigt an, daß das Denken seine Selbstgewißheit verloren hat und sich neu auf seine geschichtlichen Bedingungen und den Wandel seiner Funktionen besinnen muß.

In den Ausarbeitungen zum Zweiten Band der EG vertiefte sich Dilthey die Ebene der Grundlegung so, daß es ihm ausdrücklich um „alle Wissenschaft“ geht (XIX, 82). Er zieht alle Wissenschaften heran, die für das Verständnis des Lebens von Bedeutung sein können, neben der Biologie, der Psychologie und der Soziologie auch die Ethnologie und die historischen Wissenschaften. Eine „plausible Philosophie“ müsse „alle gesicherten positiven Tatsachen und Gesetze als Voraussetzungen“ verwenden (XIX, 307), also alle positiven Wissenschaften heranziehen dürfen, jedoch ohne sich auf eine von ihnen allein zu stützen. Ausdrücklich warnt Dilthey davor, „das“ Leben wiederum zu metaphysizieren, wie es in der sogenannten „Lebensphilosophie“ geschah, der er selbst oft zugerechnet wird.¹³ Leben ist für ihn „nichts Metaphysisches, Substantiales“ (XIX, 308). „Wir wissen“, schreibt er im AWG, „von keinem erlebbaren oder erfahrbaren Träger des Lebens.“ (VII, 334) Er will das Leben „in seiner unergründlichen Tiefe, in seinem unergründlichen Zusammenhang sichtbar machen“, damit aber „nicht Mystik [...] befördern“ (XIX, 330).

Er konzipiert seinen Begriff des Lebens so, daß er einerseits allen Auffassungen des Lebens in der Philosophie und den Wissenschaften Raum gibt, andererseits aber auch all diese Auffassungen zur Disposition stellt. So ist sein Begriff des Lebens ein kritischer Begriff. Er hat den Sinn, alle Begriffe, durch die „das“ Leben festgelegt werden soll, in Bewegung zu halten. Sie werden in seinem Horizont zu Hypothesen, die das Leben ordnen, aber immer wieder durch andere ersetzt werden können. Das gilt ebenso für Begriffe der Naturwissenschaften. „Die Denkmittel: Masse, Kraft, Atome haben für den Denkszusammenhang nur die Bedeutung, die Ordnung der Erfahrungen zu ermöglichen. Eine Realität außerhalb des Denkens kann für sie nicht erwiesen werden.“ Auch Begriffe wie „Substanz, Ursache, Materie, Seele“ gelten nicht über den Lebenszusammenhang hinaus, in dem sie erworben wurden. Isoliert man sie aus ihm, werden sie zu „metaphysischen Einbildungen“ und als solche „notwendig unentrinnbar widerspruchsvoll“ (X, 42 f.).

¹³ Vgl. *Das Wesen der Philosophie* (1907), in: Ges. Schriften V, 351 ff.

VI. Denken als befreiende Lebenstätigkeit

Der Begriff des Lebens hat so bei Dilthey eine befreiende Funktion: „Das Leben wird frei vom Erkennen durch Begriffe; der Geist wird souverän allen Spinnweben dogmatischen Denkens gegenüber.“ (VII, 290 f.) Er ist ein zeitlicher, geschichtlichen Verschiebungen offener und sich durch solche Verschiebungen erst bestimmender Begriff. Jede seiner „Abgrenzungen“ schließt etwas aus, das doch zu ihm gehört und wieder in ihn einbezogen werden muß: „Die Abgrenzung der Lebenseinheit ist nur da, weil das Andere, von ihr Unabhängige da ist.“ (XIX, 354) Er ist darum ein Begriff, den das Denken nicht zu Ende denken kann.

Leben ist, so Dilthey, im „Lebensgefühl“ gegenwärtig (XIX, 308). Es ist ein Gefühl, das durch Tätigkeit entsteht und gesteigert wird. Selbst unbestimmt und unbestimmbar, leitet und begleitet es alle Tätigkeiten. Dies aber war die „Leistung“ (ebd.), die Kant dem „Ich denke“ zugeschrieben hatte, das „alle meine Vorstellungen begleiten können“ muß¹⁴ und ebenso nur die Einheit von Tätigkeiten anzeigt. Kant schließt aus, daß „ich ein so vielfarbiges Selbst haben“ kann, „als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewußt bin“;¹⁵ Dilthey läßt es zu. Er löst „das Selbst“ aus der festen Verbindung mit dem Denken. Das Selbst ist nicht mehr als „ein Zusammengehören und zum selben Ziele Wirken“ (XIX, 308), an einen Leib gebunden, Reizen ausgesetzt und in allem dem „großen Gesetz des Lebens“ unterworfen, das „subjektiv“ auf „Triebbefriedigung und Gefühlsgleichgewicht“, „objektiv“ auf „individuelle Erhaltung und Fortpflanzung“ drängt (XIX, 309).

Es wird am stärksten, darin stimmt Dilthey mit Schopenhauer überein, als Wille erfahren. Jeden „Kraftaufwand“, notiert er für seine Vorlesungen zur Ethik, rechnen wir einem Willen zu. Doch wir erfahren einen „Willensaufwand“ in uns nicht, wie Schopenhauer es darstellte, als Leiden, sondern als „Freude“. Die „Freude an jeder Kraftäußerung“ ist, so Dilthey, eine „Freude des Willens an sich selbst“. Sie bedeutet „Steigerung des Lebensgefühls“ (X, 60) und ist darum „das große Prinzip des tätigen Lebens“ (X, 87 f.).

Danach ist Denken eine Tätigkeit des Selbst, das zugleich Gefühl und Wille ist. Es ruht nicht in sich, wie formale Logiken es erscheinen lassen, sondern „ist jederzeit vom Willen geleitet, der das Wirkliche ergreifen will; eben dadurch ist es Denken.“ (XIX, 264) Schon Hegel hatte geltend gemacht, daß A nicht A bleibt, wenn B von ihm prädiert wird, es *soll* nur A bleiben; das Denken, so Dilthey, *will* etwas als etwas festhalten,

¹⁴ Kant, KrV, B 131 f.

¹⁵ Ebd., B 134.

auch wenn und gerade weil es sich unter Lebensbedingungen unablässig ändert, denn nur so kann es zu festen Ordnungen kommen. Es dient dadurch in vielen Fällen dem Leben. In anderen Fällen aber kann es solche festen Ordnungen bis in seine ersten Voraussetzungen hinein wieder auflösen wollen, um andere zu schaffen, und auch dadurch kann es dem Leben dienen.

Die Philosophie muß beide Möglichkeiten offenhalten. Sie darf nicht selbst schon von einer Abstraktion des Denkens ausgehen, sondern muß stattdessen dessen jeweilige Lebensbedingungen analysieren. Gegenüber der wissenschaftlichen Abstraktion, die „absieht und *einen* Tatbestand zurückbehält“, muß die philosophische Analysis „die Mehrheit von Tatbeständen, welche die Faktoren eines Komplexen bilden, aufzufassen“ suchen (XIX, 268). Während, wie Dilthey in seinen Vorlesungen zur Pädagogik sagt, „die Spekulanten Einheit im Anfang erklügeln“, muß die Philosophie davon ausgehen, daß „Intelligenz ursprünglich ein Mannigfaches“ und „das Viele in ihr das Erste“ ist (IX, 221). Auf der Grundlage einer solchen Analyse wird sie dann mit einer beschreibenden und genetischen Methode konkret erfassen können, wie Denken „Erkennen, d. h. aus dem Fluß der Wahrnehmungen das Wirkliche *heraus* erkennen,“ werden kann (XIX, 230 f.).

Dilthey entwirft, um das Denken im Horizont des Lebens zu denken, das Programm einer umfassenden Intelligenzforschung, das jedoch Programm bleibt. Er lehnt sich dabei stark an Schleiermachers *Dialektik* an. Für die Entwicklung der logischen Form sollen komplementär Begriffe als „Produkte des Denkens“ und das Urteil als „lebendige Funktion des Denkens“ behandelt (XIX, 238) und insbesondere das Ineinandergreifen von Denken und Sprechen untersucht werden (XIX, 250-252). Zugleich sollen auch die neuesten physiologischen und psychologischen Forschungen und zeitgenössische Entwürfe der Logik wie die von Lotze, Helmholtz, Wundt und Sigwart herangezogen werden.

Die „Grenze der logischen Wissenschaft“ überhaupt (XIX, 242 f.) ist, so Dilthey, die „Evidenz“ oder das eigentümliche und unverwechselbare „Überzeugungsgefühl“, an das alle formalen Logiken appellieren: „Daß ein Schluß richtig sei, dafür gibt es in letzter Leistung keinen Beweis als die Evidenz oder das Überzeugungsgefühl, von welchem der Akt des Schließens begleitet ist.“ (XIX, 242) Man wird darum vor allem untersuchen müssen, wie aus einer „abstrakten Beziehung“ „das Bewußtsein der Evidenz“ gewonnen wird (XIX, 245). Es ist von der Logik selbst so wenig einzuholen wie von der Ethik das Gefühl, Gutes getan zu haben, oder von der Ästhetik das Gefühl, von Schönem berührt

worden zu sein. Sie alle bauen zuletzt auf solche Überzeugungsgefühle, von denen ihre Begründungen ausgehen, die aber selbst nicht mehr begründbar sind. Und doch sind sie offensichtlich von einer Fülle kultureller und individueller Vorgaben abhängig (vgl. XIX, 321).¹⁶

Dilthey hält den Begriff des Denkens im Horizont des Lebens so offen wie irgend möglich. Er setzt es lediglich als „Beziehung“ (XIX, 238) zwischen Vorstellungen an, die sich in „elementaren Operationen“ wie Unterscheiden, Verbinden, Trennen, Ordnen darstellt, darin aber die verschiedensten Abwandlungen zulässt. Denken ist danach auch nicht auf den Bereich des Erkennens beschränkt; „Wertdenkakte, Denkakte des Strebens sind ebenso Denkvorgänge.“ (XIX, 318) Sie müssen in die Analyse des Denkens einbezogen werden. Vor allem aber muß die Unterscheidung von Form und Inhalt, durch die Kant das Erkennen dachte, beweglich gedacht werden. Schon als junger Mann hatte Dilthey notiert, man müsse „an die Stelle der Ansicht von einer allgemein gültigen Logik die von werdenden, wechselnden Formen der Bewegung des Geistes setzen“.¹⁷

Die Unterscheidung von Form und Inhalt als solche kann man nach Dilthey nicht aufgeben, wenn man vom Denken als solchem reden will. Sie ist sinnvoll, sofern sie „irgendeine Sonderung des Gegebenen und der intellektuellen Operationen“ ausdrückt, aber „zweifelhaft“, wenn, wie noch bei Kant, eine reine Form bloßer „Zusammenhangslosigkeit“ gegenübergestellt wird (XIX, 340 f.). Dilthey geht vom „Vorstellungslernen“ (XIX, 124 u. ö.) aus, in dem auf Sinnesreize hin schematische „Allgemeinvorstellungen“ produziert werden, „welche die Zeichen für alle Tatsachen sind, die nicht durch ein besonderes Interesse zur Bezeichnung in Eigennamen herausgehoben werden“ (XIX, 228). Sie werden nicht identisch reproduziert, sondern in einem „spontanen Vorstellungs- und Willensakt“ (ebd.) den jeweils neuen Interessen der Situation angepaßt. Das Urteil, das in einem solchen Akt besteht, ist Form, sofern es „Vorstellungsinhalte“ miteinander verknüpft. Aber es ist nicht universale Form für beliebige Inhalte, sondern eine bestimmte Form, die bestimmte Inhalte verknüpft.

¹⁶ Schleiermacher geht nach Dilthey hier zu weit. Er lasse sich zur einer gänzlichen Mißachtung der formalen Logik verführen, ja, von der „spekulativen Schule“ zu einem „Haß“ gegen die Syllogistik hinreißen. „Mit schneidiger Folgerichtigkeit“ löse er die logische Evidenz, die immerhin „ein nur an der formalen Richtigkeit der Verbindungen haftendes Gefühl“ und keiner Grade fähig sei, in ein nur subjektives Überzeugungsgefühl auf, das verschieden stark sein könne (XIV, 159 f.). Logik soll nach Dilthey möglich bleiben, auch wenn sie nicht mehr letzter Grund der Philosophie sein kann.

¹⁷ [Dilthey], 1933, 124.

Denken als Formieren von Einheit bleibt nach Dilthey durch seine Inhalte bestimmt. „Durch alle Stufen des Denkens geht das unauflösliche Verhältnis des Datums, an dem die Funktion tätig ist, und dieser Denkfunktion“ (XIX, 262). Im Horizont des Lebens gedacht, „stellt“ das Denken Einheit nicht „her“, sondern „vermittelt“ sie nur: *„Alle Vermittlungen durch das Denken in dem Vorgang der Entstehung der Außenwelt bringen nicht unverbundene, diskrete Gemütszustände in Beziehungen, sondern beleuchten nur Unterschiede, Ähnlichkeiten, Abstufungen, deren Bewußtsein dem Leben dient, einen Zusammenhang zu entfalten.* Der unergründliche, jedoch in seiner Artikulation der Beschreibung zugängliche Zusammenhang des Lebens in einem menschlichen Körper besteht in einem Zusammenhang funktioneller Lebensäußerungen, in welchen das Denken nicht den Zusammenhang herstellt, jedoch überall vermittelt, daß der Zusammenhang in Wirkung treten kann. Also ist im Leben selber ein Zusammenhang der Vorgänge, welcher unabhängig vom Denken ist und nur desselben bedarf, um in Wirkung zu treten.“ (XIX, 350) Die „Verteilung der Bewußtheit“ wird nicht vom Denken, sondern vom ganzen Lebensinteresse „reguliert“, der Intellekt ist „eine vorübergehende, nur in Zwischenräumen am Leben auftretende Funktion“ (XIX, 348 f.).

Sein Sinn für das Leben ist, von einem Handlungsdruck zu befreien: „Alles Denken dient dazu, das strukturelle Seelenleben in den Zustand freier und befriedigender Lebenstätigkeit zu versetzen.“ (XIX, 300) Dilthey beschreibt den „primären typischen Vorgang“ versuchsweise so: „ein Bewegungsimpuls mit einer bestimmten Intention dauert fort, jene wird verstärkt, und anstatt der intendierten äußeren Bewegung treten Druckempfindungen auf. Dieses Aggregat von der Empfindung bildet das typische Zwischenglied zwischen dem Bewußtsein des Impulses und dem der Hemmung der Intention. Hier ist nun das Urteil, daß das Eintretene den Intentionen nicht entspreche, ein notwendiges Zwischenglied. Aber wo es da ist, entsteht nun ein neuer Willens- und Gefühlszustand, die Erfahrung der Hemmung der Intention. Dieser Verlauf ist nur möglich, weil beide Lebenszustände aneinander gehalten, verglichen werden, Unterschied festgestellt, ein Urteil gefällt wird. Sonst würden Impuls und Aggregat von Druckempfindungen tot nebeneinander stehen. - Aber zugleich setzt dieses Ergebnis eine Struktur des Lebenszusammenhangs voraus, nach welcher Eindrücke von den Bedürfnissen der Vitalität nach ihrem Werte bestimmt und Angriffs- und Abwehrbewegungen eingeleitet werden. Für diese Struktur erst, wie sie ist, ist ein ungewolltes Druckempfindungssystem, das nicht beseitigt werden kann, als Hemmung der Intention erfahren.“ (XIX, 352)

VII. Kategorien des Lebens

Sobald das Denken über die „Lebenszusammenhänge“ hinauszukommen und einen „logischen Weltzusammenhang“ zu begründen versucht, gerät es in einen „tragischen Widerspruch“. Leiden schon die Tiere daran, ihr Triebleben immer neu ausgleichen zu müssen, so die Menschen, die ihrem Leben mit Hilfe von Institutionen, Religionen, Wissenschaften und Weltanschauungen Halt zu geben versuchen, daß auch diese nicht zu einer dauernden Befriedigung führen. „Das aus dem Dunkel in das Dunkel verlaufende Leben“ läßt sich keinem „Zusammenhang einordnen, in welchem es begreiflich wird.“ Je mehr man es versucht, desto mehr wird man sich der Zeitlichkeit solcher Zusammenhänge bewußt werden (XIX, 356-359).

Leben läßt einerseits Freiheit, es zu deuten und zu gestalten, und setzt der Freiheit andererseits Grenzen, die wir ebenfalls nicht definitiv bestimmen können, von Fall zu Fall aber deutlich erfahren. Dilthey versucht in immer neuen Anläufen, die fließenden Grenzen zwischen Gebundenheit und Freiheit im Denken und Handeln zu beschreiben und seiner Kritik der historischen Vernunft so eine konstruktive Gestalt zu geben. In ihrem Zentrum sollen „Kategorien des Lebens“ stehen. Keiner seiner Versuche überzeugt ihn ganz; so bleibt sein Standpunkt selbst bis zuletzt in Bewegung.

In der sogenannten *Breslauer Ausarbeitung*, Skizzen zum Zweiten Band der EG aus den Jahren 1880 bis 1890, geht er von „Tatsachen des Bewußtseins“ aus (XIX, 58 ff.). Wenn Dinge nach Kant für uns nur Phänomene unter den Bedingungen unseres Bewußtseins sein können, so sind diese Phänomene doch Tatsachen. Dies ist der „positive Kern“ des „Satzes der Phänomenalität“, wie Dilthey ihn nennt (XIX, 60 f.). Die Tatsachen des Bewußtseins sind unmittelbar gegeben, sie werden - Dilthey arbeitet hier ebenfalls mit dem Begriff des Erlebens - „erlebt“ (XIX, 63). Soweit dieses Erleben analysiert und beschrieben werden kann, wird an ihm erkennbar, „wie das Ding in mein Bewußtsein treten kann“ (XIX, 62); das Bewußtsein kann der Vorgänge, durch die ihm etwas bewußt wird, bis zu einem gewissen Grad „innwerden“ (XIX, 68). Philosophie kann insofern als Beschreibung dieses „Innwerdens“ der Phänomene des Bewußtseins angelegt werden, als „Phänomenologie“ in dem Sinn, wie Edmund Husserl sie verstand und in den letzten Lebensjahren Diltheys neu zu begründen und zu entfalten begann,

jedoch aus der Transzendentalphilosophie, die Dilthey schon überwunden zu haben glaubte.¹⁸

Nach Dilthey dürfen gerade in der Beschreibung des Innerwerdens der Phänomene nicht intellektuelle Prozesse isoliert, sondern muß stets die „Totalität des Seelenlebens“ berücksichtigt werden. Dies ist sein zweiter „Hauptsatz“ (XIX, 75). In allen „psychischen Lebensakten“ wirken Intellekt, Wille und Gefühl zusammen (XIX, 110). Dilthey unterscheidet an ihnen Grade und Weisen der Bewußtheit, untersucht sie auf Kontinuität und Komplexität hin, erörtert die Rolle einerseits des Selbst, andererseits der Zeit für sie.

Seine leitende These ist, daß Wirklichkeit überhaupt ursprünglich nicht das ist, was vom Intellekt vorgestellt und begriffen wird, sondern das, was dem Willen widersteht und woran das Gefühl leidet. Er hatte sie bereits am Ende des Ersten Bandes vorgetragen (I, 395), und sie bestätigt sich durch seine Analysen: „*Was wir Wirklichkeit nennen, ist etwas anderes als diese tote und passive Gegenständlichkeit, welche dem Bild im Spiegel gleicht.* Es ist das Innerwerden durch den Druck des Gefühls, durch den Widerstand des Willens, das sonach eine Aktivität außer mir offenbart.“ (XIX, 163)

Damit bringt er das Denken an jene Grenze, die es erfahren, aber nicht mehr festlegen kann. Widerstand ist Widerstand gegen den Willen; was als Widerstand gegen den Willen erfahren wird, wird selbst als Wille erfahren. In der Erfahrung von Wirklichkeit erfährt sich ein Wille gegenüber anderen Willen. Wirklichkeit „konstituiert“ sich nicht zuerst, wie Kant es wollte, in der Korrelation von Subjekt und Objekt, von Ich denke und Gegenständen meines Denkens, sondern in der Auseinandersetzung von Willen, die das Denken nur „vermittelt“ (XIX, 337, 350). Es ist selbst „Wille der Erkenntnis“, der das, was er als anderen Willen erkennt, „durchdringen und bewältigen“ will (I, 395). Es kann und muß ihn sich zurechtlegen, um gegen ihn bestehen zu können. Aber es kann das immer nur aus seinen eigenen Lebenszusammenhängen, aus seinem eigenen Willen heraus tun, und auch seinen eigenen Willen erfährt es erst im Widerstand gegen einen andern. Dieses Gegeneinander von Willen ist es, das Spielräume, große Spielräume der Deutung läßt, sie aber auch begrenzt. Dilthey kommt hier Nietzsches „Theorie eines in allem Geschehn sich abspielenden *Macht-Willens*“¹⁹

¹⁸ Dilthey anerkannte, trotz ihrer Differenzen im Ansatz, in Husserl „ein Genie philosophischer Analyse“ (Brief an Husserl vom 10. Juli 1911, in: Rodi/Lessing, 1984, 118). Zum Verhältnis zwischen Diltheys und Husserls Phänomenologie vgl. Orth, 1985, Teil I.

¹⁹ Nietzsche, Genealogie d. Moral, II, 12.

sehr nahe. Lebensprozesse lassen keine „reine“ Erkenntnis zu, weder des andern noch seiner selbst.

Von der Erfahrung von Wirklichkeit aus dem Willenswiderstand her entwickelt Dilthey die „Kategorien des Lebens“. Sie sollen „echte und volle Kategorien im Sinne von Aristoteles und Kant“, „Organe alles Verständnisses von Wirklichem“ sein (XIX, 359 f.). Dilthey nennt sie „reale“ im Gegensatz zu den „formalen“ Kategorien Kants. Während Kant seine Kategorien aus der formalen Logik ableiten konnte, gibt es für Kategorien des Lebens „keinen Kunstgriff“, sie „definitiv und reinlich auszusondern, ihre Zahl festzustellen und ihre Ordnung zu bestimmen“ (XIX, 361). Sie zeigen „viele Abschattungen“, „ohne daß irgendeine Abgrenzung ein absolutes Recht hätte“ (XIX, 362). Dilthey lehnt auch hier „so nachdrücklich als möglich [...] alles Rubrizieren und Katalogisieren ab. Überall wo Leben ist, sind Zwischenglieder“. (XIX, 386).

Er nennt im wesentlichen drei Kategorien und schließt dabei an Kants Kategorien der Relation an: Inhärenz und Subsistenz, Kausalität und Dependenz, Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden).²⁰ Sie liegen nahe, sofern Dilthey das Ich denke nicht mehr als transzendentes Subjekt, sondern selbst in Relationen von Willen denkt. Die erste nennt er „die Kategorie der Selbigkeit (des Ganzen, der Einheit, der Substanz)“, die zweite „die Kategorie des Wirkens und Leidens (der Kausalität)“, unter der dritten faßt er „die Kategorien der Essentialität oder Wesen, Zweck, Wert, Sinn, Bedeutung“ zusammen (XIX, 362, 368, 374).

Die Einheit einer Lebenseinheit kann und darf nicht als Substantialität, sondern muß als „Selbigkeit“ gedacht werden. Soweit auch Kant, der alle Substantialisierungen des Ich denke als „Paralogismen der reinen Vernunft“ erwiesen hatte.²¹ Die Einheit einer Lebenseinheit ist nach Dilthey aber auch nicht, wie dargestellt, im Ich denke, sondern „in der Lebendigkeit gegeben“. Sie ist „die intimste Erfahrung des Menschen über sich“: auf ihr „beruht, daß wir uns als Person fühlen, daß wir Charakter haben können, daß wir folgerichtig denken und handeln. Darin ist nun aber gar nicht enthalten, daß in allen Veränderungen irgendein sich selbst Gleiches verharrete.“ Selbigkeit fordert nicht „irgendeine ganze oder teilweise Identität“ (XIX, 362 f.). Sie *kann* sich auf eine Identität festlegen, aber sie kann sich von Fall zu Fall eine andere geben; sie läßt im „Fluß unseres inneren Lebens“ einen Wandel und Wechsel der Identitäten zu (XIX, 368). Dagegen „kann kein

²⁰ Kant, KrV, A 80/B 106.

²¹ Vgl. ebd., A 341/B 399 ff.

Verstand von Verständigen erfassen“, „wie eine Substanz es anfangen mag, als Einheit ein Mannigfaltiges in sich zusammenzuhalten, ohne dabei ihre Einheit an dieses zu verlieren“ (XIX, 363 f.). Die Kategorie der Substanz ist nur als Abstraktion aus den Lebenszusammenhängen verständlich, als „Verdünnung und Mechanisierung“ der lebendigen Selbigkeit. Sie wurde herrschend, weil die „phänomenale Naturerkenntnis“ an sie „unabweislich gebunden“ ist. Aber es wäre eine „Lächerlichkeit“, aus ihr das lebendige Selbst verstehen zu wollen (XIX, 368).

Auch bei der mechanischen Kausalität bin ich „außerstande, mir vorzustellen, wie das, was außereinander, diskret, getrennt ist, das was wirkt und das worin es die Veränderung hervorbringt, zugleich Eines eindringt in das Andere“ (XIX, 372). Sie ist, so Dilthey, ebenfalls nur aus den Lebenszusammenhängen zu verstehen, aus denen sie abstrahiert ist, dem unmittelbar erfahrenen Gegeneinander von Willen, die sich selbst immer nur aus ihrem Gegeneinander verstehen können. Wird die Kategorie des Wirkens und Leidens formalisiert, so geht dieser Bezug verloren, und es entsteht der „Widerspruch“ einer beziehungslosen Beziehung von Ursache und Wirkung, an den sich weitere „unlösbare Widersprüche“ anschließen (XIX, 372).

Die dritte Kategorie des Lebens schließlich ist „der nächste und allgemeinste Ausdruck des Lebenszusammenhangs“ selbst (XIX, 378). Sie wird im AWG zur „umfassenden Kategorie, unter welcher das Leben auffaßbar wird“ (VII, 232) oder die „Kategorie für den unzerlegten Lebenszusammenhang“ (VII, 237). Danach wird *im* Lebenszusammenhang „Essentialität oder Wesen“ immer schon als „Zweck, Wert, Sinn, Bedeutung“ *für* einen Lebenszusammenhang verstanden. Sein, Wesen, Bedeutung sind nichts, was „rein“ zu denken wäre. Sie werden gedacht, soweit sie für das Leben von Nutzen sind, und sie werden so gedacht, wie sie für das Leben von Nutzen sind.

Literaturverzeichnis

- Aristoteles (Met.): *Metaphysics*, hg. von W. D. Ross, 2 Bde., Oxford ⁴1958.
- Dilthey, W. (Ges. Schriften): *Gesammelte Schriften*, Bd. I-XX, Leipzig/Berlin/Göttingen. 1922 ff.
- [Dilthey, W.] (1933): *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870*, zusammengestellt von Clara Misch, geb. Dilthey, Leipzig/Berlin.
- Esposito, E. (1991): *Paradoxien als Unterscheidungen von Unterscheidungen*, in: H. U. Gumbrecht/K. L. Pfeiffer (Hg.), *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie*, Frankfurt a. M., 35-57.

- Frank, H. (1997): Zeichen als Grenze des logischen Raums. Derrida als Logiker, in: J. Simon/W. Stegmaier (Hg.), *Fremde Vernunft. Zeichen und Interpretation IV*, Frankfurt a. M.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von J. Ritter und K. Gründer, Darmstadt 1971 ff.
- Kant, I. (KrV): *Kritik der reinen Vernunft*, hg. von R. Schmidt, Hamburg³1971.
- Luhmann, N. (1991): Sthenographie und Euryalistik, in: H. U. Gumbrecht/K. L. Pfeiffer (Hg.), *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie*, Frankfurt a. M., 58-82.
- Luhmann, N. (1995): Das Paradox der Menschenrechte und drei Formen seiner Entfaltung, in: *Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch*, Opladen, 229-236.
- Nietzsche, F. (*Genealogie d. Moral*): Zur Genealogie der Moral, in: *Werke (Kritische Gesamtausgabe) VI/2*, hg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin 1968, 259-430.
- Orth, E. W. (Hg.) (1985): *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Freiburg/München.
- Rodi, F./Lessing, H.-U. (Hg.) (1984): *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Frankfurt a. M.
- Stegmaier, W. (1992): *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche*, Göttingen.
- Stegmaier, W. (1995): Aporien der Vollendung. Ist Aristoteles' „Metaphysik“ eine Metaphysik?, in: D. N. Basta/S. Zunjic/M. Kozomora (Hg.), *Kriza i perspektive filozofije. Mihailo Djuricu za sedamdeseti rodendanam (Festschrift für Mihailo Djuric zum 70. Geburtstag)*, Belgrad, 383-406.

Im Ozean des Lebens¹. Bergsons Philosophie des Lebens auf der Suche nach der natürlichen Ordnung

Kristian Köchy

Dans l'absolu nous sommes, nous circulons et vivons
(L'Évolution Créatrice, 664)

I. Vom sicheren Hafen auf das offene Meer

Das Unterfangen der Philosophie kann mit einer Suche nach orientierenden Fixpunkten in einer dynamischen und vielfältigen Welt verglichen werden. Die Intensität dieser Suche scheint umso drängender zu werden, je größer die Angst vor dem Unbekannten, Wechselhaften und Zufälligen ist. Sie gestaltet sich zudem umso schwieriger je weiter und unübersichtlicher das Feld ist, das der Philosoph mit seinem Entwurf ordnend bewältigen möchte. Hier verspricht ein kleines und überschaubares Terrain nicht nur Sicherheit und Geborgenheit, sondern gibt auch Gewähr dafür, die systematische Arbeit vollenden zu können. Dieser Vorteil kann jedoch unter anderem Blickwinkel auch als Nachteil erscheinen: Die Enge wächst dann zu bedrückender Einschränkung an. Eine mögliche Reaktion auf diese Situation stellt der Drang dar, alle bekannten Horizonte hinter sich zu lassen² und in das Unbekannte und Fremde aufzubrechen, auf der Suche nach Neuem, nach Abenteuer und Fortschritt, das Gefühl der Verlorenheit in Kauf nehmend, bis erneut die Sehnsucht nach dem Altbekannten, nach Heimat und festen Strukturen überhand gewinnt. Betrachtet man die Geistesgeschichte unter diesem Aspekt, so scheint die Menschheit zwischen zwei Extrempositionen, zwischen Aufbruch und Rückzug, wie zwischen Skylla und Charybdis in unendlicher Folge hin- und herzapendeln. Bei einem distanzierteren und auf die Gesamtentwicklung gerichteten Blick, wird allerdings jenseits dieses scheinbar ungerichtet oszillierenden Wechsels menschlichen Selbst- und Weltverständnisses eine übergeordnete gerichtete Tendenz

¹ Bezeichnenderweise lautet so auch die diesbezügliche Überschrift des Abschnittes über die Lebensphilosophie im Sammelband von V. Spierling (1986).

² In diesem Sinne schreibt Jaspers (1991, 37 f.): „Niemals gewinnen wir einen Standpunkt, auf dem der begrenzende Horizont aufhörte und von dem aus ein nun horizontlos geschlossenes, daher nicht mehr weiterweisendes Ganzes überblickbar würde. Und wir gewinnen auch keine Folge von Standpunkten, durch deren Gesamtheit wir, wie bei einer Erdumseglung, in der Bewegung durch die Horizonte hindurch das eine geschlossene Sein [...] gewinnen.“

erkennbar. Bildlich gesprochen scheint die Betrachtung der einzelnen Wellen, die sich am Strand vor- und zurückbewegen, die Aufmerksamkeit von der steigenden Flut abzulenken³. Bei einem höheren Standpunkt wird hingegen schnell deutlich, daß sich der Mensch im Zuge der Ideengeschichte immer weitere Horizonte erstritten hat und sich damit gleichzeitig vom sicheren Hafen des Ursprungs immer mehr entfernte.

Vergleicht man unter diesem Gesichtspunkt klassische mit modernen Entwürfen der Philosophie, so ist die Ausgangsposition der ersteren über alles gesehen weitaus günstiger als die ihrer Nachfolger. Der klassische Erkenntnishorizont beschränkt sich trotz aller Bemühungen um die transzendente Sphäre gleichsam auf den Nahhorizont des Mittelmeers. Ein Rückzug in den Hafen der Geborgenheit scheint so leichter möglich. Die klassischen Gefilde der Philosophie versprechen grundsätzliche Überschaubarkeit; der Ozean des Zweifels beginnt erst jenseits der durch die Säulen des Herkules festgeschriebenen Grenzen der *oikoumene*. Zwar lassen sich auch in dieser klassischen Situation der Philosophie Phasen nachweisen, in denen Sicherheiten fragwürdig werden und Risse im harmonischen Gefüge des Kosmos aufbrechen. In diesen Phasen übertönen die Mißklänge einander widersprechender Sichtweisen und Meinungen die Harmonie des Hintergrundes und die rätselhafte und dunkle Seite der Welt kommt zum Vorschein. Der einzige Schutz vor dem äußeren Chaos scheint in skeptischer Enthaltung zu bestehen, in einem Rückzug zum inneren Ort jenseits des Wandels, zur „Meeresstille der Seele“ (Sextus Empiricus, 1985, 95). Trotz dieser zeitweiligen Unsicherheit, die bereits als Zerfallssymptom gedeutet werden muß, bleibt jedoch insgesamt das Vertrauen in die schöne Ordnung des Kosmos ungeschmälert. Selbst angesichts der prinzipiellen Möglichkeit, bei den Entdeckungsfahrten des alltäglichen Lebens „gleich Schiffern auf stürmischer See“ (Platon, Laches, 194c) in die Ortlosigkeit getrieben

³ So hat bereits Leibniz (1996, I, 432/433) die verworrene von der klaren und deutlichen Erkenntnis am Beispiel des Meeresrauschens unterschieden. In ähnlichem Sinne benutzt Duhem (1978, 46) die Meeresflut, um bei der Frage nach dem wissenschaftlichen Fortschritt die Detailperspektive vom Überblick zu unterscheiden. In beiden Konzepten wird allerdings neben dem je spezifischen Kontext dieser Metapher eine je unterschiedliche Schwerpunktsetzung erkennbar: Während nach der elementaristischen Perspektive der *Monadologie* die Gesamtwahrnehmung der Wellen in den unvollkommenen Bereich der verworrenen Erkenntnis gehört, ist von der holistischen Perspektive Duhems aus gerade dem ganzheitlichen Überblick ein besonderer Erkenntniswert zuzuschreiben, wenn es um die Entdeckung eines wissenschaftlichen Fortschritts geht.

zu werden, verrät die positive Einschätzung der „Steuermannskunst“⁴ des Philosophen ein ungebrochenes Grundvertrauen in die Existenz der Schöpfungsordnung, die sich bei Einnahme des richtigen Blickwinkels enthüllen muß. Diesen Blickwinkel verbürgt zunächst die sinnliche Wahrnehmung, später das richtige philosophische Wissen. Die so gewonnenen Erkenntnisse gelten als unbestreitbar evident (Picht, 1993, 99 ff.). Mittels der Philosophie läßt sich das *fundamentum inconcussum* letzter Wahrheiten und Prinzipien auffinden, womit sich zugleich die Prämissen des Wissens und die Prinzipien der Welt offenbaren. Philosophisch begründete *thesis* setzt nur das, was ist. Gemäß dem grundlegenden Konzept der *adaequatio rei et intellectus* lassen sich die Strukturen des Wissens und des Seins zur Deckung bringen.

Diese Sichtweise der Philosophie und der aus ihr ableitbare Optimismus über die Lösbarkeit der philosophischen Aufgabe unterliegt jedoch in der modernen Welt einem grundsätzlichen Wandel. Sobald sich die philosophische Welterkundung - um bei der nautischen Metaphorik zu bleiben - nicht mehr auf die Entdeckungsfahrt entlang der Küste des Mittelmeers beschränkt⁵, sondern sich auf die Weiten des unendlichen Ozeans hinauswagt (Bacon, 1963, I, 129 f.; IV, 18), erweisen sich alte Orientierungsmuster als unzulänglich. Die Gefahren steigen an, nicht in den heimatlichen Hafen zurückzukehren, sondern der Ortlosigkeit in Form einer odysseischen Irrfahrt (Descartes, *Med.*, 462) anheimzufallen oder gänzlich zu scheitern und Schiffbruch zu erleiden (ebd., 464)⁶. Die vom philosophischen Geist erstellte Karte der Welt erweist sich zunehmend als unzuverlässig; sie bildet die tatsächlichen topographischen Verhältnisse nur mangelhaft ab. Fragen werden laut, ob angesichts der Uferlosigkeit der Fakten überhaupt eine einzige Darstellung ausreichen kann oder ob nicht vielmehr die Kartographie selbst pluralistisch werden muß, ob man nicht mehrere Aufzeichnungen kombinieren sollte, oder welche neue Methode der Orientierung, welcher neue Kompaß (Leibniz, 1996, IV, 53), dem Schiff sichere Fahrt garantieren könnte. Letztlich ist wohl das Buch- und Kartenwissen überhaupt zunehmend verfehlt in einer Situation, die eine direkte sinnliche Kontaktnahme mit dem Buch der Natur erfordert⁷. Auf der

⁴ Platon, *Gorgias*, 511d; zum Topos des Philosophen als Steuermann vgl. auch Platon, *Staat*, 332e, 389d, 488a ff.; Platon, *Alkibiades*, 119d; Platon, *Politikos*, 296e.

⁵ E. Bloch (1972, 33) spricht folglich von der „Küstenschiffahrt alles früheren und späteren griechischen Denkens“.

⁶ Zur allgemeinen Verbreitung des Sprachbildes vom „Schiffbruch“ im Sinne einer ubiquitären Daseinsmetapher vgl. Blumenberg (1993) und den Artikel von Stoellger in diesem Band.

⁷ Vgl. dazu Brunos Kritik am reinen Kartenwissen (1986, 76).

anderen Seite werden jedoch auch sinnliche Gewißheiten fragwürdig - die rein topographisch-räumliche Betrachtung des Problems stößt angesichts der neuen Situation an prinzipielle Grenzen. Anders formuliert, wird sie sich der Grenzenlosigkeit des Unterfangens bewußt. Mit der Entdeckung der Zeitdimension (Toulmin/Goodfield, 1985) und des historischen Wandels ist auch die Geschichtsabhängigkeit und -verwiesenheit aller Ordnungsversuche nicht mehr zu leugnen. Die mit den umfangreichen Entdeckungsreisen und der ausgedehnten Forschertätigkeit anfallende Fülle von Fakten⁸ und die Expansion in der mikroskopischen und teleskopischen Dimension erschließen in vielerlei Hinsicht eine Unendlichkeit von Welt⁹ und Wissen. Stärker als je zuvor wird durch diese neue Lage das menschliche Selbstverständnis in seiner grundlegenden Dialektik erkennbar: Einerseits verfügt das nunmehr souveräne Subjekt über eine prometheische Machtfülle¹⁰, andererseits enthüllt jedoch der neue Freiheitsspielraum erschreckende Beliebigkeiten¹¹. Der Mensch *kann* nicht nur uneingeschränkt handeln und eingreifen, er *muß* es auch. Die Macht zum souveränen Gebrauch der Dinge bedeutet zugleich immer auch größere Abhängigkeit von diesen (Jonas, 1973, 270). Mit der schöpferischen Potenz des Menschen erhöht sich zwangsläufig die Zahl der notwendigen Eingriffe und damit einhergehend die Kontingenz des Faktischen selbst. Zugleich zeichnet der Mensch für alle Entscheidungsprozesse ausschließlich allein verantwortlich - kein Schöpfergott streckt ihm die hilfreiche Hand entgegen oder bietet Schutz und Bergung. Die negative Seite unumschränkter Entscheidungsgewalt ist der mit dem Verlust übergeordneter Instanzen einhergehende Verantwortungsdruck auf den einzelnen. Mit der neu entstandenen Unendlichkeit potenziert sich deshalb die innere Spannung zwischen einer unermeßlichen Steigerung der Macht und den wachsenden Einbußen an Beständigkeit und Integration. Der nicht mehr in der Mitte der Welt verortete

⁸ Vgl. dazu Lepenies' (1978, 16 f.) Konzept des wachsenden „Erfahrungsdrucks“.

⁹ Dieses wird in Brunos (1993, 36) Argumentation deutlich. Innerhalb eines unendlichen Weltalls gibt es nach ihm keine festen Bezugspunkte mehr, es existiert kein „anderes Fundament“ für die Planeten und Gestirne als das einer „unermesslichen ätherischen Region“ (Bruno, 1981, 180 f.).

¹⁰ Nahezu paradigmatisch bringt Goethes (1956, IV, 177) Prometheus dieses neue Selbstverständnis gegenüber der Unendlichkeit zum Ausdruck.

¹¹ Unter einem bestimmten Blickwinkel kann Petrarcas Reaktion (1933 ff., I, 153-161 [*Epistolae Rerum Familiarium* IV, 1]) bei der Besteigung des Mont Ventoux als Sinnbild dieser Angst vor dem unermeßlich Großen gedeutet werden. Er schreckt vor dem weiten und freien Schauspiel zurück und wendet sich von der Erhabenheit des Panoramas erschauernd ab.

„weltexzentrische“ Entdecker¹² sieht sich ganz unmittelbar dem absoluten Nichts konfrontiert. Hier hat die Erfahrung der Nichtigkeit und Geworfenheit ebenso ihren Ursprung, wie die tiefe metaphysische Verwunderung darüber, daß überhaupt Welt ist und nicht vielmehr nicht ist (Heidegger, 1955, 42). Zum ersten Mal leuchtet dem *animal metaphysicum* die Möglichkeit der Endlichkeit des Daseins auf, die Frage nach dem Tode erhebt ihr Haupt (Schopenhauer, WWV II/1, 186 f.). Totalerklärungsanspruch und Skepsis, ängstlicher Rückzug und metaphysischer Aufbruch verbinden sich so zum Amalgam des modernen Menschen.

Diese Gegenüberstellung von klassischer und moderner Welterklärung macht die unbezweifelbare Grundtatsache des irreversiblen Zerfalls der schönen Ordnung des Kosmos deutlich (Koyré, 1980). Indem sich das feste Fundament - mit dem Eingeständnis der Fehler, Widersprüche und Unzulänglichkeiten aller bisherigen Ordnungsversuche - in ein lockeres Feld auseinandergleitender Eisschollen verwandelt, eröffnen sich Untiefen und Abgründe des Zweifels. In methodologischer Hinsicht büßen tradierte Gewißheiten und Routinen ihren verbindlichen Charakter ein. In soziologischer Hinsicht fächert sich die Welt in eine unübersichtliche Vielzahl von Zivilisationen, ethnischen Gruppierungen, gesellschaftlichen Substrukturen und Institutionen auf. In axiologischer Hinsicht wird deutlich, daß keine übergeordnete normative Gesetzlichkeit existiert, die für all die heterogenen kulturellen und religiösen Normen, die vielfältigen Rituale und die unterschiedlichen Konventionen gleichermaßen verbindlich wäre. Die moderne Situation ist die eines Multiversums von gegeneinander abgeschlossenen subjektiven Welten, von denen jede bestrebt ist, ihre Identität durch Abschottung zu wahren und die dennoch maßgeblich davon abhängen, Mechanismen der Kooperation zu entwickeln, um ihre Existenz zu sichern und das Chaos des

¹² Diese zentrale Position in der Mitte der Welt erlangt der Mensch nach den Vorstellungen der Renaissance mittels göttlicher Einwirkung (Pico della Mirandola, 1990, 6/7: „Medium te mundi posui [...]“). Der aufklärerische Mensch hingegen beansprucht für sich einen erhabenen Standpunkt im Universum, von dem aus sich das Labyrinth der Phänomene ordnend betrachten läßt, ob der ihm eigenen Potenz als souveränes Subjekt. Dennoch bleibt die Welt der Phänomene um diesen Punkt - „von dem wir jene unermesslichen Linien ausgehen lassen könnten, die [...] zu allen anderen Punkten“ des unendlichen Universums ziehen (Diderot, 1972, 452) - herum angeordnet. Erst der Bruch zwischen Mensch und Welt in der Moderne macht eine weltexzentrische Position des menschlichen Geistes denkbar (Scheler, 1947, 38, 44, 80 f.). Zugleich wird von dieser neuen Warte aus der ursprüngliche Stand der Unschuld, in dem der Geist der Natur identisch ist und das geistige Auge unmittelbar im Zentrum der Natur steht, höchst fragwürdig (Hegel, *Enz.* II, § 246, 17).

Weltbürgerkrieges abzuwenden. Parallel zur strukturellen Abgeschlossenheit des Vielfältigen ist so eine Zunahme von Funktionsbeziehungen festzustellen und die komplexe arbeitsteilige und technisch-industrielle Gesellschaft greift umfassend Raum. Ein kosmopolitisches System von Wechselwirkungen entsteht, dessen vernetztes Wirtschafts- und Machtgefüge globale Dimensionen besitzt. Die nur scheinbar gegenläufigen Tendenzen - die Zunahme der Heterogenität einerseits und das Anwachsen der Vernetzung in Richtung auf Globalisierung andererseits - bedingen gemeinsam die wachsende Komplexität und Unübersichtlichkeit der modernen Welt. Die globale Tendenz spiegelt sich im individuellen Nahhorizont wider. Das Leben des einzelnen wird zunehmend durch die Urbanisierung bestimmt; das unübersichtliche Wirrwarr der Großstadt ist die genuine Lebenswelt der Moderne¹³. In dieser schäumenden, berstenden und chaotischen Totalität (Pinthus, 1959, 22) verschwinden die starren Grenzen der sozialen Einheiten ländlicher Gesellschaftsformen, ohne daß eine neue homogene Einheit an ihre Stelle tritt. Die Großstadtwelt ist vielmehr eine weitaus komplexere Vielheit mit neuen Wechselbeziehungen und Konnexen (Simmel, 1995, 124). Damit wird der Mikrokosmos des einzelnen zum Abbild der globalen Situation: Obwohl das Individuum in der Großstadtwelt über eine gesteigerte intellektuelle und soziale Bewegungsfreiheit verfügt, erhöht sich doch gleichzeitig die Gefahr, die Individualität ganz einzubüßen und in der Anonymität der Masse zu versinken¹⁴. Auch die Wissenschaft verspricht in der neuen Situation keine Rettung, denn nicht nur, daß sie ihre Lebensbedeutsamkeit überhaupt einbüßt (Husserl, 1962, 3 ff.), auch jenseits der lebensweltlichen Sphäre ist ihre Verbindlichkeit in Frage gestellt. Statt

¹³ Dabei ist die Auswirkung der Großstadtsituation auf den Ordnungssinn des Individuums einerseits und sein Freiheitsempfinden andererseits durchaus ambivalent, wie schon Simmel (1995, 166 ff.) deutlich gemacht hat. Als positive Seite erscheint für Simmel die mit der rascheren und mannigfaltigeren Bilderflut einhergehende Anregung und Zunahme von Verstandesleistungen. Diese Leistungen sowie die Präzisierung und Mathematisierung aller Lebensbezüge stellen jedoch zugleich das notwendige Gegengewicht zum unentwirrbaren Chaos der modernen Großstadt dar. Als Antwort auf die Vielfalt der sinnlichen Bezüge können somit subjektive Kompensationsleistungen in Form der Blasiertheit gegenüber den Dingen oder Reserviertheit gegenüber den Menschen entstehen. Damit wird die Unvergleichbarkeit und Einzigartigkeit des Individuellen in die graue Einerleiheit des Gleichwertigen und damit in doppelter Bedeutung Gleichgültigen überführt.

¹⁴ Prägnant bringt das Heideggers (1986, 114) fundamentalontologische Analyse des Daseins zum Ausdruck, nach der die grundlegenden Strukturen dieses Daseins durch das „Mitsein“ und das „Mitdasein“ gegeben sind. Das alltägliche Selbstsein löst sich so völlig in die Seinsart der Anderen auf: Es herrscht eine Situation der Uneigentlichkeit, gekennzeichnet durch die „Diktatur des Man“ (126).

umgreifender Ordnung scheint sich hinter dem lockeren Vorhang formalmechanischer Gesetze ein Chaos aufzutürmen (Scheler, 1947, 62). Die moderne Wissenschaft hat somit weder den Anspruch noch besitzt sie die Möglichkeiten, dem Menschen seinen Ort in der Schöpfungsordnung zuzuweisen. Vielmehr ist es gerade die Wissenschaft, die dem Menschen seine verlorene Position als „Zigeuner am Rande des Universums“ (Monod, 1988, 151) in aller Deutlichkeit vor die Augen führt.

Auf der Suche nach neuer Verbindlichkeit erweist sich auch der Rückzug auf das innere Leben oder die Vorstellung eines souveränen, sich selbst und seine Objektwelt beherrschenden Subjekts nur bedingt als ruhiger Fels in der Brandung. Nicht nur die oberflächlichen Risse durch die oben erwähnte Dialektik der Souveränität, sondern vor allem der in der Tiefe nagende Zweifel, der die Ausübung von Macht selbst betrifft, macht das Fundament des Subjekts brüchig. Die großen Kränkungen der Menschheit bleiben nicht auf die kosmologische Dimension beschränkt, sondern dringen nicht erst seit Freud ins Zentrum des inneren Lebens vor. Nicht einmal das vermeintlich souveräne Ich ist Herr im eigenen Hause. Auch das Subjekt büßt so seine - in den Zeiten des Rationalismus unhinterfragte - verbindliche Kontrollfunktion ein. Statt die *ratio* als Ordnungsgarant zu bestätigen, entdecken psychologische und philosophische Forschung im Zuge der detaillierten Durchleuchtung des *mundus intelligibilis* einen inneren Mikrokosmos von unterschiedlichsten Bewußtseinszuständen, von gegenläufigen Emotionen, widerstrebenden Trieben und verschlungenen Bedürfnissen. Der Mensch ist keinesfalls reines Erkenntnissubjekt und steht der Welt in Wissen und Handeln kühl berechnend und distanziert gegenüber, er ist vielmehr immer schon lebendes Individuum und so nicht nur in leiblicher Hinsicht stets in Lebensbezügen verfangen. Der aus der Perspektive der Subjektphilosophie als uneingeschränkter Beherrscher der Schöpfung erscheinende Mensch wird zum Zauberlehrling, der am Gängelband seiner eigenen Triebe vorantaumelt¹⁵. In dieser Situation muß es eher als glückhafter Zufall denn das Ergebnis rationaler Planung erscheinen, wenn es gelingt, die Triebziele mit den höheren Zielen des Geistes in Einklang zu bringen (Scheler, 1947, 60 f.).

In der hier pointiert skizzierten Situation der Moderne beschreitet der französische Lebensphilosoph Henri Bergson erneut den Weg der klassischen Philosophie auf der Suche nach der Ordnung der Welt. Ganz im Sinne antiker Ontologie sucht er die Wesensmerkmale der

¹⁵ Die postmoderne Sicht dieser Entwicklung kennzeichnet Foucaults Bild, nach dem das souveräne Subjekt der Moderne im Labyrinth der Welt herumirrt (Foucault, 1977, 7).

Wirklichkeit, die natürliche Ordnung des Seins (*articulations naturelles*; Bergson, EC, 758; PM, 1323). Sein philosophischer Aufbruch findet allerdings unter den genannten Veränderungen der historischen Rahmenbedingungen statt und bleibt durch diesen neuen Kontext der Moderne gekennzeichnet. Obwohl Bergson an der klassischen Aufgabe festhält, kann er nicht mehr den klassischen Weg beschreiten. Er kann auch nicht die gesuchte Ordnung durch bloßes Ausblenden der Vielfalt, Heterogenität und Dynamik retten. Bergsons Antwort auf die gestellte Frage fällt deshalb anders aus, als die der klassischen Philosophie. Es wird im folgenden darum gehen, die Spezifität seiner Antwort und den Weg zu ihr zu skizzieren. Dabei wird deutlich werden, daß die gesuchte Ordnung nach Bergson in dem Sinne „natürlich“ ist, als sie tatsächlich die wesenhaften Strukturen der Welt betrifft. Bergson erhebt den Anspruch, die Wirklichkeit philosophisch zu entdecken und keinesfalls bloß zu erfinden. Es wird weiterhin deutlich werden, daß Bergson mit seiner Ordnungssuche nicht zugleich auf Nivellierung der Vielfalt abzielt. Seine spezifische Antwort auf die alte Frage nach dem Verhältnis von Kontinuum oder einheitlicher Ganzheit und Diskontinuität oder disparater Vielfalt basiert auf einem am Leben orientierten Modell. Das Vorbild des Lebens führt zu einer Philosophie, in der die Heterogenität und Dynamik der Glieder eine konstituierende Rolle für das Ganze erlangt. Mit diesem Zugeständnis an die wimmelnde und verschlungene Vielfalt ist jedoch keinesfalls eine Absage an die klassische Suche nach Einheit verbunden. Die Besonderheit von Bergsons Lebensphilosophie besteht gerade darin, daß die natürliche Ordnung der Welt trotz veränderter historischer Situation als Schöpfungsordnung verstanden werden soll. Die neue Ordnung ist allerdings von selbst schöpferisch. Sie ist schöpferisch im Sinne einer steten Neubildung, welche trotz Wandel das lebendige Gefüge der Einheit nicht zerstört. Die gesuchte Ordnung ist die eines Lebensmeeres, einer lebendigen Einheit in Vielfalt (EC, 664).

II. Kristallwelt

Die Neuartigkeit dieses Ansatzes wird deutlich, wenn man Bergsons Konzeption mit zwei anderen Ordnungsversuchen vergleicht, die er selbst als mögliche Gegenpositionen anführt und kritisiert. Diese beiden Standpunkte spiegeln den im ersten Abschnitt behandelten Entwicklungsgang wider: Es handelt sich um (1) das Ordnungskonzept der klassischen Ontologie, das für Bergson maßgeblich durch Platons Philosophie charakterisiert ist und (2) das Ordnungskonzept der

Subjektphilosophie, das für Bergson im transzendentalphilosophischen Entwurf Kants kulminiert. Nach Bergsons Deutung gehen beide Ansätze durch einen Perspektivenwechsel auseinander hervor und besitzen aufgrund dieser inneren Beziehung Gemeinsamkeiten, die zur Konturierung von Bergsons Gegenentwurf besonders herausgestellt werden. So betrachtet werden beide Ansätze zu Repräsentanten eines Weltbildes, das man als „Kristallwelt“-Konzept bezeichnen könnte und das sich von Bergsons Modell eines „Ozean des Lebens“ grundsätzlich unterscheidet.

Verwendet man Bergsons Brille zunächst zur Kennzeichnung der klassischen Ontologie, so stellt sich Platons Suche nach Ordnung des Vielfältigen als Suche nach den ewigen Prinzipien des Seins dar, ein Unterfangen das niemals auf der Basis von wirren und wandelbaren Bildern erfolgen kann. Platons Ansatz besteht dann darin, vom ständig wandelnden Chaos der sinnlichen Wahrnehmung zu abstrahieren (Platon, Theaitetos, 181c ff.)¹⁶. Die gesuchte klare Erkenntnis bleibender Fixpunkte im Flusse der Erscheinungen kann niemals vom schwankenden Boden der Empirie aus erfolgen. Das Ziel dieses Unterfangens ist es, einen Zustand zurückzugewinnen, von dem aus die ursprüngliche Kenntnis über die Ordnung des Kosmos wiedererinnert wird (Platon, Menon, 81b ff.). Methodologisch kann der Weg zu diesem Ziel als Reinigung des Denkens aufgefaßt werden. Diese Reinigung bildet die Grundvoraussetzung für den Aufstieg zur Einfachheit und Regelmäßigkeit der Ideenwelt. Die höhere Welt der Ideen ist die eigentlich reale Welt des *ontos on*. Im Gegensatz zum Wirrwarr der alltäglichen Lebenswelt besitzt sie die schimmernde Statik einer eingefrorenen Ordnung, deren ewiges Sein (Platon, Staat, 526c f.)¹⁷ den Gesetzen der Mathematik vollkommen entspricht (ebd., 529c ff.). Umgekehrt bilden die Verfahren des Messens, Zählens und Wägens die adäquate Methode zur Reinigung des Geistes und ihnen allein kommt es zu, die sinnliche Wahrnehmung in das geordnete und fixierte Bild der Vernunft Einsicht zu überführen (ebd., 602d). Die ewige Welt des platonischen Ideenkosmos ist somit ein intelligibles, den Regeln der Mathematik entsprechendes Ganzes und besitzt als solches die Organisationsform einer starren „Kristallwelt“. Vor allem diese Konsequenz ist es, die für Bergson inakzeptabel ist. Seine Kritik konzentriert sich darauf, daß der klassische Ansatz der Ontologie dem Unbewegten eine zu starke Priorität gegenüber dem Bewegten zubilligt (Bergson, PM, 1425). Die notwendige Konsequenz dieser

¹⁶ Vgl. dazu Bergson, EC, 763.

¹⁷ Ebd., 766.

Überpointierung ist die Negation der Bewegung und des Werdens überhaupt (EC, 760 f.). Die im Nahhorizont der Alltagserfahrung beobachtete Lebendigkeit und Dynamik wird damit aus der abstrakten Distanz der philosophischen Position in einer Momentaufnahme eingefroren. Der lebendige Fluß des Werdens wird zu einer starren Kette isolierter Objekte. Zudem werden bestimmte Momente der Reihe künstlich überhöht und gelten als Quintessenz oder Wesenszug des Ganzen. Andere Aspekte hingegen werden ausgeblendet (ebd., 774). Der Versuch der klassischen Ontologie, die Ordnung der Welt so zu interpretieren, daß bestimmte Elemente zu universellen Gesetzmäßigkeiten umgedeutet werden, wobei man vor allem diejenigen Aspekte auswählt, die der Reinheit und Klarheit des mathematischen Logos entsprechen, macht nach Bergson den Grundfehler dieses Ansatzes aus. Er sieht darin - mit Bezug auf Höhlen- und Sonnengleichnis - die Verwechslung einer im Keller gehandhabten Laterne mit der Sonne (ebd., 490). Das Ordnungskonzept der klassischen Ontologie läßt sich so im Unveränderlichen nieder. So wird jedes lebendige Werden zu einem Zeichen der Unvollkommenheit und nur die geometrisch geformte Architektonik der „Kristallwelt“ kann den Ansprüchen dieses lückenlosen und in sich geschlossenen Wissensgebäudes genügen. Die Rückseite der gewonnenen Sicherheit ist deshalb der Verlust alles Physischen, das, da mit dem wandelbaren Leben verknüpft, zum defizienten Modus der Logik degeneriert.

Da die Suche der klassischen Ontologie nach einer Ordnung *in re* stets an den wandelbaren und kontingenten Bedingungen des Lebens scheitert, und der im platonischen *Chorismus* aufbrechende Hiatus zwischen idealer Sphäre und realem Leben gerade im Zuge der Entwicklung der Moderne immer stärker hervortritt, muß offensichtlich eine neue philosophische Antwort auf die alte Frage gefunden werden. Diese Revolution der Denkart (Kant, KrV, B XVI) vollzieht die Subjektphilosophie. Für Bergson kulminiert diese in Kants transzendentalphilosophischen Begründungsprogramm. Kant versucht, die auftretenden Widersprüche dadurch zu lösen, daß er die Ordnung nicht mehr in der objektiven Welt, sondern lediglich in den gesetzmäßigen Bedingungen der subjektiven Konstruktion sucht. Die Ordnungsprinzipien werden so vom idealen Ort jenseits der realen Dinge ins Innere des Subjekts verlagert: Die Zielsetzung der neuen philosophischen Expedition auf der Suche nach Ordnung besteht nun darin, die spezifischen Verfahren des Verstandes zu analysieren und zu systematisieren (Bergson, PM, 1429). Der historische Weg führt somit von der Ontologie zur Epistemologie. Diesem Standpunktwechsel

entspricht es, wenn Kant den Verstand als „Ursprung der allgemeinen Ordnung der Natur“ versteht (Kant, *Prolog*, A 116). Die Regelmäßigkeit der Welt liegt nicht mehr in der vorgefundenen gesetzmäßigen Regularität innerweltlicher Beziehungen, sondern wird durch die Verstandeskategorien selbst erzeugt. Trotz dieses Perspektivenwechsels bleibt das neue Ordnungskonzept jedoch an den alten mathematischen Vorbildern orientiert. Mit der Behauptung einer strikten mathematischen Regularität werden nun allerdings keine ontologischen Ansprüche mehr erhoben. Das neue philosophische Programm sucht zunächst nicht primär nach Gesetzmäßigkeit der göttlichen Schöpfung. Indem die gesuchte Einheit vielmehr mit den - auf ihren Geltungsanspruch kritisch zu hinterfragenden - Setzungen eines abstrakten Allgemein-Ich identifiziert wird (Bergson, *EC*, 795), übernimmt das gleichsam vergöttlichte Subjekt selbst die Rolle des Ordnungsgaranten: Der höchste Einheitsgrund der menschlichen Vernunft, die transzendente Apperzeption (Kant, *KrV*, B 139 f.) wird zur festen Burg im Chaos der Möglichkeiten. Das Land des reinen Verstandes stellt den gesuchten sicheren Hafen dar, die Rückzugsmöglichkeit für alle, die in ihrer philosophischen Entdeckungsreise auf das Meer des Scheins geraten (ebd., B 294 f.). Ebenso wie für Schopenhauer¹⁸ führt jedoch auch für Bergson Kants Konzept, nach dem die Einheit des Ich das künstliche Band für die Vielheit der inneren und äußeren Bilder darstellt (Bergson, *EC*, 497), in die falsche Richtung. Wie die klassische Ontologie bleibt die Subjektphilosophie in der sondernden Betrachtungsart der Intelligenz befangen. Erneut wird ein Dynamisches - der Fluß der inneren Dauer - zu einem statischen und formalen Protokoll modifiziert. Die durch den philosophischen Eingriff selbst isolierten Glieder müssen dann nachträglich künstlich verbunden werden, als ob man Perlen durch ein starres Band verknüpft (PM, 1417). Diese post hoc vorgenommene

¹⁸ Schopenhauer (*WWV*, II/1, 162 f.) geht davon aus, daß nur „der Wille allein das Beharrende und Unveränderliche im Bewußtseyn“ ist. Er ist es, der „den Faden der Motive“ in der Hand hält. Damit ist er „der wahre, letzte Einheitspunkt des Bewußtseyns und das Band aller Funktionen und Akte desselben“. Schopenhauers Konzept - das macht das obige Zitat deutlich - unterscheidet sich allerdings grundlegend vom Ansatz Bergsons. Der tiefgreifende Unterschied liegt vor allen Dingen darin, daß das Ziel der Bemühungen Schopenhauers weiterhin das Beharrende und Unveränderliche ist, während sich Bergson - wie wir im folgenden noch deutlich sehen werden - auf den ständigen Wandel als ontologisches Grundphänomen einläßt. Schopenhauers Grundintention wird u. a. darin ersichtlich, daß für ihn die Wesensschau nur durch den kontemplativen und zeitentrückten Standpunkt der Kunst möglich wird, während die Wissenschaft dem „rast- und bestandlosen Stroh“ des Weltlaufs notwendig verbunden bleibt. Wissenschaft ist deshalb überall auf der Suche, die Kunst „überall am Ziel“ (*WWV*, I/1, 239).

Synthese des Mannigfaltigen im Konzept des unwandelbaren „Ich“ erweist sich für Bergson als notwendige Konsequenz der vorangegangenen Negierung einer inneren Dynamik. Damit sprechen für Bergson zwei Argumente gegen den Entwurf der Subjektphilosophie: Zunächst ist das Konzept des unwandelbaren Ich abgeleiteter Natur und kann deshalb nicht die gesuchte Sphäre ursprünglicher Ordnung repräsentieren. So hat das „Ich“ keinerlei substantielle Eigenschaft und ist nicht das gesuchte *fundamentum inconcussum*, auf dem ein geschlossenes Gebäude des Wissens zu errichten wäre. Statt dessen ist es nichts anderes als eine leere Wesenheit, ein bloßes Wort (ebd., 1312). Zweitens mündet der transzendentalphilosophische Ansatz genau wie die klassische Ontologie in einer „Kristallwelt“, nur daß sich diese nun auf den inneren Kosmos des Bewußtseins erstreckt. Eine solche eingefrorene Ordnung widerspricht allerdings nach Bergson der unmittelbaren Erfahrung von lebendiger Wirklichkeit. Diese realen Bedingungen des Wandels lassen sich nicht mit einem statischem Kanon von Begriffen oder Kategorien auffangen¹⁹.

Von Bergsons Standpunkt aus betrachtet, verfehlen beide Erklärungssysteme die tatsächliche Ordnung der Wirklichkeit. Die scheinbar so gegensätzlichen Entwürfe erweisen sich unter diesem Blickwinkel als historische Varianten ein und desselben Hintergrundmodells (EC, 773). Die komplexe und wandelbare Lebenswelt wird in beiden Fällen auf ihre unveränderlichen Momente, letztlich auf die Parameter der Ausdehnung, reduziert. Damit ist das Weltmodell in einer Atmosphäre von Räumlichkeit gebadet (ebd., 668), was den Vorteil hat, das monistische Erklärungskonzepte der Einheitswissenschaft möglich erscheinen (ebd., 799 f.). Der Nachteil dieses Universalitätsanspruchs der „Kristallwelt“-Modelle besteht jedoch darin, daß die eingeschränkten Ausgangsvoraussetzungen schnell vergessen werden, womit ein intellektualistisches Erklärungsmodell zur tatsächlichen Wirklichkeit umgedeutet wird. Da das „Kristallwelt“-Modell Ausdruck des Intellektes ist, kann es nach Bergson diesem jedoch nie gelingen, das eigentliche Wesen der lebendigen Wirklichkeit zu ergründen. Die zur Verfügung stehenden begrifflichen Instrumentarien des Intellektes bilden einen viel zu engen und zu starren Rahmen, um die variablen und netzartigen Strukturbeziehungen der physischen Wirklichkeit in ihrer Mannigfaltigkeit und Dynamik adäquat zu erfassen. Angesichts der tatsächlichen

¹⁹ Eine vergleichbare Kritik am statischen Protokoll formaler Begrifflichkeit und dem damit entstehenden Vermittlungsproblem zwischen der Dynamik der Wirklichkeit und den Formen des Verstandes äußert Jonas (1973, 42 f.).

prozessualen Lebenswirklichkeit muß jeder begriffliche Rahmen aus den Fugen geraten²⁰.

Es wird deutlich, daß sich Bergsons Kritik an beiden Ordnungskonzepten auf die intellektualistische Tendenz dieser Versuche bezieht. Wenn man in dieser Stoßrichtung allerdings ausschließlich eine Geringschätzung der Leistungsfähigkeit des Intellektes erblickt, so wird man Bergsons eigener Intention nicht gerecht. Seine Bewertung des Intellektes erfolgt nicht durchgängig von der anti-intellektualistischen oder gar irrationalistischen Warte aus und ist keinesfalls in umfassender Weise ein Verzicht auf die Leistungen der aufklärerischen Vernunft. Eine solche Ausdeutung würde verkennen, daß nach Bergson gerade der Intellekt eminent lebenspraktische Funktionen besitzt. Das Scheitern des rationalen Instrumentariums bei der Suche nach der natürlichen Ordnung ist damit zunächst nicht einfach durch die lebensfernen Züge des intellektualistischen Programms erklärbar. Vielmehr bleibt Bergsons Analyse durchgängig von einer pragmatischen Grundtönung gekennzeichnet. Obwohl dem Intellekt nur eingeschränkte Kompetenz in Fragen der ontologischen Konstitution der Welt zugeschrieben wird, ist dieser doch prinzipiell auf die Wirklichkeit ausgerichtet. Die Struktur der intellektuellen Erkenntnis ist deshalb auf die Bedingungen der Welt abgestimmt. Dieses ist daraus zu erklären, daß die Arbeit des Intellektes vordringlich in dessen praktischer Funktion im Zuge der alltäglichen Lebenssicherung besteht. Die oben postulierte eingeschränkte Kompetenz des Intellektes ist somit keinesfalls Indiz für dessen Lebensferne, sondern vielmehr gerade das Resultat der engen nutzenorientierten Bindung an die Lebenspraxis. Diese praktische Funktion des Intellektes ist zugleich Nachweis seines In-der-Welt-Seins und damit Beleg für seine realistische Tönung. Der praktische Intellekt rührt am Absoluten - nur ein spekulativer Geist kann sich in weltexzentrischer Distanz wähen (ebd., 491).

Nach Bergsons epistemologischer Konzeption, die die Zuschauertheorie der Erkenntnis durch ein Dewey'sches Mitspielermodell ersetzt, offenbart sich die transsubjektive Wirklichkeit vor allem in der Praxis

²⁰ Bergson, EC, 656. Eine vergleichbare Ansicht vertritt Hartmann (1964, 14) mit seiner Ontologie. Auch für ihn decken sich die Verstandeskategorien nur mit einem Teil der Seinsprinzipien und greifen vor allem für den Bereich des Lebens zu kurz (Hartmann, 1950, 30). Übereinstimmung mit Bergson herrscht auch dahingehend, daß die Deckung von Erkenntnisprinzipien und Seinsprinzipien dort am größten ist, wo es um technisch-praktische Fragen geht, eine Aufgabenstellung, für die besonders der Verstand geeignet ist. Hartmanns Suche nach einer „natürlichen Weltsicht“ (Hartmann, 1964, 6) unterscheidet sich allerdings prinzipiell in der Ablehnung jeglicher Wesensschau (ebd., 11) von Bergsons Versuch.

vermittels der Widerständigkeit der Welt (ebd., 657). Aus diesem Grund sind auch die theoretischen Modelle der Wissenschaft über die praktisch-technische Ausrichtung auf Weltbeherrschung an die Welt gebunden und stellen deshalb in gewissen Graden realistische Modelle der Welt dar. Zwischen dem Intellekt und der von ihm erkannten Materie besteht beispielsweise eine natürliche gegenseitige Anpassung in Form einer wechselseitigen Beeinflussung (ebd., 653). Bergsons Realismus basiert damit auf der Annahme, daß die Ordnung der Natur unabhängig davon existiert, von welchem individuellen wissenschaftlichen Standpunkt aus und mit welchen praktischen Intentionen man sie betrachtet (MM, 178). In die naturgesetzliche Ordnung ist jedes Glied der Natur eingeschachtelt (*emboîté*²¹). Alle konstruktiven Möglichkeiten der wissenschaftlichen Intelligenz bleiben an diese Gesetzmäßigkeit und Ordnung der Wirklichkeit gebunden, so daß selbst ein physikalisches Experiment weder durch die Wahrnehmung noch durch den Willen des Experimentators frei bestimmt werden kann und der experimentelle Vollzug trotz aller Konstruktion beispielsweise davon abhängt, wie lange der experimentell untersuchte Vorgang tatsächlich dauert. Die Wechselbeziehung zwischen Welt und wissenschaftlichem Wissen ist auch auf der Seite der Gegenstände des Wissens nachweisbar. So eignet sich vor allem die unbelebte Materie für die wissenschaftliche Zerlegung. Sie hat nach Bergson eine innere Tendenz, isolierbare, mathematisch behandelbare Systeme zu bilden. Die intellektuelle Ordnungssuche der nutzenorientierten Wissenschaft (und damit indirekt auch die intellektuelle Ordnungssuche der philosophischen Konzepte von Platon und Kant) stellt deshalb nicht nur ein rein willkürliches und künstliches Verfahren dar. Je stärker die praktisch-empirische Tendenz eines solchen Unterfangens ist, desto mehr kommen die resultierenden Modelle mit bestimmten Aspekten der Welt zur Deckung, wobei es zudem umgekehrt bestimmte Teile der Welt gibt, deren natürliche Tendenz, in ein wissenschaftliches Ordnungssystem einzugehen, besonders groß ist.

²¹ Bergson, MM, 186. Das Konzept der Einschachtelung (*emboitement*) wurde u. a. im 18. Jhd. von Andry in die biowissenschaftliche Theorie der Präformation eingebracht. In dieser frühen Entwicklungstheorie ging man davon aus, daß die Keime der zukünftigen Generationen der Lebewesen bereits schachtelartig in den Vorformen präexistieren. Ihr metaphysisches Fundament findet dieses biowissenschaftliche Erklärungsmodell u. a. in den Stufenkonzepten der antiken Kosmologie sowie in Leibniz' (1996, II/1, 341 f.) Metaphysik. Bergsons Überlegungen ähneln zudem romantischen Ansätzen (vgl. Jäger, 1917), nach denen ein enkaptisch strukturiertes und mit einer internen Repräsentationsbeziehung versehenes organisches Weltganzes existiert (vgl. Köchy, 1995).

Die oben genannte Kritik an der Kompetenz der intellektualistischen Erklärungsmodelle in Sachen „natürliche Ordnung“ ergibt sich allerdings ebenfalls aus der praktischen Ausrichtung des Intellektes. Es ist das spezifische Erkenntnisinteresse des Intellektes, seine auf handelnde und formende Einflußnahme ausgerichtete Tendenz, die die natürliche Ordnung verfälscht. Beschränkt man sich deshalb auf die intellektuellen Mittel der Weltbetrachtung, so beschränkt man sich auf eine Perspektive, die auf technischen Umgang und Beherrschung ausgerichtet ist. Einerseits ist mit dieser praktischen Ausrichtung nach den obigen Ausführungen eine Realitätsnähe garantiert, andererseits ist es das spezifische Interesse dieser Praxis, das den Übergang zu einer Konstruktion von Wirklichkeit einleitet. Die Praxis wird damit in ihrer ganzen Ambiguität erkennbar, in ihrer eigenen Dialektik zwischen Entdeckung und Erfindung. Die Seite der Erfindung und der Konstruktion ist es, die das intellektuelle Herrschaftswissen des *homo faber* prägt. Hier werden gleichsam Pfade (EC, 504) durch die Wirrniss der Wirklichkeit gebahnt. Damit bestimmen die Pläne unserer Handlungen - die Gußform der Tat oder die Linien der möglichen Aktion (ebd., 805) - unser intellektuelles Modell von der Welt. Der Intellekt rückt nicht die jenseits des künstlichen Entwurfs liegenden ontischen Strukturen der Welt, sondern hauptsächlich das Netz der Erfahrung (*le réseau d'expérience*) in den Vordergrund. Diese Tatsache erklärt die besondere Charakteristik der „Kristallwelt“-Modelle. Trotz der grundsätzlich auch für den Intellekt geltenden Anbindung an die Welt muß nach Bergson zur Vermeidung aller intellektualistischen Einseitigkeiten ein alternativer Weg zur natürlichen Ordnung beschrritten werden. Nur durch neue Denkmittel besteht die Möglichkeit, das unaufhörliche Hervorsprudeln neuer Formen der realen Lebensordnung in das Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken und es nicht mehr als belangloses Randphänomen oder gar als subjektive Täuschung einzustufen.

Bergsons Konsequenz aus der Analyse der intellektualistischen „Kristallwelt“-Modelle lautet deshalb, den bisherigen Weg der „natürlichen Metaphysik“ des Platonismus, der mathematischen Logik oder der Handwerkspraxis zu verlassen. Damit soll eine neue Perspektive gewonnen werden, von der aus die Welt nicht bloß gemäß den Anforderungen der Praxis beurteilt wird, so daß nicht ausschließlich die Aspekte Gleichförmigkeit, Wiederholung, Kausalität oder Zweckmäßigkeit in den Blick geraten.

III. Fluß ohne Ufer

Die epistemologischen Überlegungen im letzten Abschnitt zeigen, daß nach Bergson eine prinzipiell wechselseitige Beziehung zwischen Mensch und Welt besteht. Auch der auf Beherrschung der Welt ausgerichtete Wissenschaftler ist deshalb niemals nur souveränes oder transzendentes Subjekt, sondern darüber hinaus immer handelndes Individuum im Gefüge der Umwelt. Das In-der-Welt-Sein prägt letztlich jede philosophische Erforschung der Wesenszüge der Natur. Auch wenn die „Kristallwelt“-Konzepte zeigen, daß die gesuchte natürliche Ordnung nicht mittels der intellektuellen Formen denkend erfaßbar ist (ebd., 534), so besteht für Bergson kein Zweifel daran, daß wir diese Ordnung leben, daß wir notwendig ein Teil dieser Ordnung sind und daß wir gerade als leiblich-organische Wesen über eine basale Verankerung im Leben selbst verfügen. Aus diesem Grund ist Bergson davon überzeugt, daß das philosophische Programm einer Suche nach der natürlichen Ordnung nicht vergeblich ist. Dieses Programm wurde bisher nur in die falsche Richtung und mit dem falschen Instrumentarium vorangetrieben. Bergson verläßt deshalb den Weg Platons und lehnt dessen Konzept des idealen mathematischen Regelsystems ab, hält aber am programmatischen Ziel von Platons Philosophie fest und bleibt auf der Suche nach der wesenhaften Ordnung, nach der im *Phaidros* (265e f.) erwähnten natürlichen Klassifikation. Mit dieser klassisch ontologischen Ausrichtung überschreitet Bergson bewußt die von Kant gezogenen Grenzen möglicher Erfahrung in Richtung auf die platonische Zielsetzung. Auf diesem Weg „dans la direction du divin“ (Bergson, PM, 1303) wird dem agnostizistischen Postulat des Positivismus eine deutliche Absage erteilt, wonach das Absolute prinzipiell transintelligibel sei²². Bergson hingegen vertritt die These, eine „connaissance de l'absolu“ (ebd., 1307) müsse möglich sein. Nach dieser These ist eine besondere Form der praktischen Auseinandersetzung mit der Welt denkbar, die nicht wie der Intellekt ein Übermaß an Konstruktion oder Rekonstruktion der Wirklichkeit aufweist, sondern diese vielmehr erfaßt, durchdringt und erlebt (MM, 216). Dieser spezifische Zugang zur Welt

²² Bergson, EC, 490 f. Als Beispiel diene u. a. Spencers (1966, I/1, 64 ff.) Position. Danach gilt (I/1, 81): „[...] we are debarred from thinking of the Absolute“. Allerdings betont Spencer, daß diese Ansicht nur vom logischen Standpunkt aus legitim ist - von dem aus das Absolute ausschließlich als negative Bestimmung erscheint. Der psychologische Standpunkt hingegen vermittelt ein noch unbestimmtes Bewußtsein des Absoluten. Bergsons Philosophie könnte vor diesem Hintergrund als der Versuch gedeutet werden, diese unbewußte Erkenntnis in eine konkret zugängliche und intersubjektiv vermittelbare Form zu überführen.

besitzt somit Züge einer unmittelbaren Anschauung (*intuition immédiate*; ebd., 222).

Die Ausgangstheese auf Bergsons Suche nach der natürlichen Ordnung ist somit die Annahme, der Mensch verfüge über eine jenseits der Grenzen des Intellekts liegende Zugangsform zur Wesensordnung der Welt. Naheliegender Beleg für diese These ist zunächst die unmittelbare Verbindung, die der Mensch als organische Lebensform zum Leben selbst besitzt. Interessanterweise versagen jedoch offensichtlich gerade im Bereich des Lebens die Verstandeskategorien und die nutzenorientierten Erklärungskonzepte der Wissenschaft. Nicht das belebte Sein, sondern vielmehr das unbelebte Sein eignet sich nach den obigen Überlegungen für den intellektuellen Zugang. Der Ursache für diesen augenfälligen Widerspruch geht Bergson durch eine genauere Analyse des ontologischen Bestandes nach, wobei er zwangsweise in die gleiche widersprüchliche Situation gerät, die Hegel in der *Phänomenologie* meistern muß. Bergson muß bei seiner Analyse des ontologischen Bestandes bereits das Verfahren der philosophischen Durchmusterung voraussetzen und zur Anwendung bringen, das berechtigter Weise erst am Ende der Untersuchung zur Verfügung steht. Dieser hermeneutische Zirkel soll allerdings in der folgenden Darstellung aus Gründen der inneren Logik der Argumentation außer acht gelassen werden.

Betrachtet man beispielsweise die Naturwissenschaft, so entspricht deren auf die unbelebten Anteile der Welt ausgerichtete Ordnungskonzeption den oben am Beispiel der philosophischen „Kristallwelt“-Modelle dargelegten Ansprüchen an Gesetzmäßigkeit und Statik. Dieses Ordnungsmodell wird jedoch zunehmend realitätsfern, wenn man den Blick auf die unmittelbare lebensweltliche Erfahrung erweitert. Der Entwurf der exakten Wissenschaften geht nach Bergson vereinfacht von der These aus, daß eine homogene Reihung der Naturglieder existiert, in der es keinerlei bevorzugte Orte oder Zentren gibt, welche sich von den übrigen Gliedern durch besondere Qualitäten abheben (MM, 177). Das Gesetz als Verbot jeglicher Ausnahmen kommt dem absoluten Ausschluß individueller Wesenszüge gleich, die in den klassischen Konzepten die Besonderheit des je Einzelnen in der Welt verbürgten und im christlichen Horizont die individuelle Bestimmung der Naturglieder durch Gott ausmachten. Das mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit einhergehende Prinzip der Homogenität ebnet so alle Besonderheit ein.

Im deutlichen Widerspruch zu dieser These erfährt allerdings jeder Mensch sich selbst als das je exponierte Zentrum der Welt, von dem aus die ungeheure Menge von Beziehungsfäden in die Weiten des Universums ihren Ausgang nimmt (ebd., 194). Aus dieser Perspektive

betrachtet, bildet jeder besondere Mensch den Mittelpunkt seines Universums. Sein Leib stellt den zentralen Angelpunkt dar, um den sich alle anderen Glieder des Kosmos nach Aufmerksamkeit und Handlungsabsichten gruppieren. Der Koordinaten-Mittelpunkt wird zudem als unveränderlich empfunden, während alle anderen Teile der Welt bei einer Verschiebung der intentionalen Blickachse wie in einem Kaleidoskop wechseln (ebd., 176, 195 f. und EC, 754). Ebenso unmittelbar wie diese Erfahrung der Zentralperspektive, ist die Einsicht in die Indeterminiertheit des Zentrums. Jeder Mensch als Zentrum seiner Welt²³ ist sich zugleich seiner Indeterminiertheit gewiß und es sind die mit freiem Willen vollzogenen Handlungen, die die genannten Verbindungsfäden zwischen den Gliedern der Welt spinnen. Jede spontane Entscheidung, jede freie Wahl, festigt die Gewißheit, daß der Mensch der künstlerische Schöpfer seines Lebens ist (PM, 1334).

Von dieser besonderen Perspektive aus wird deutlich, daß alle Ereignisse in der Zeit neu und nicht vorhersehbar sind. Zudem besteht für Bergson kein Zweifel, daß auch andere Lebewesen diesen Freiheitsspielraum der organischen Spontaneität besitzen und daß die Wahlfreiheit umso größer ausfällt, je höher der jeweilige Entwicklungsstand des Lebewesens ist (MM, 181). All diese Befunde kulminieren in der Einsicht: „La réalité concrète comprend les êtres vivants [...]“ (PM, 1332). Wenn man diese im doppelten Sinn lebensweltliche Gewißheit betrachtet, so eröffnet sich ein scheinbar unüberbrückbarer Hiatus zum Ordnungsmodell der exakten Wissenschaften. Bei dem unbefangenen Blick auf die lebende, uns umgebende Welt, wird nicht die mathematisch faßbare, statische Ordnung der „Kristallwelt“ entdeckt, sondern es entsteht das Bild einer bis ins Innerste indeterminierten Welt des Wandels. Gerade bei Berücksichtigung der Wandlungsfähigkeit und Vielfalt des Lebens erscheint die Welt nicht als starre Ordnung, sondern als verwirrendes und scheinbar unendlich verschlungenes Chaos. Unversehens wird man sich gewahr, tief im Dschungel der Wirklichkeit zu stecken²⁴. Die Lebenswirklichkeit zeigt sich als Vielzahl von Strömungen, die sich durchkreuzen (*la réalité [...] faite de courants qui s'entre-croisent*, ebd., 1449). Sie ist eine überquellende Fülle von unnützen Dingen und

²³ Vgl. Nicolaus Cusanus *De Docta ignorantia* II (1967, 93): „Wo auch immer einer sich befindet, er glaubt sich im Mittelpunkt.“ Und: „Wüßte jemand nicht um das Fließen des Wassers und sähe die Ufer nicht, während er sich auf einem Schiff inmitten des Wassers befindet, wie sollte der erkennen, daß das Schiff sich bewegt?“

²⁴ Bergson, EC, 504. Zur Metapher des Urwaldes des Lebens vgl. Köchy, 1999, 20 f., Anm. I.

überflüssigen Gesten, die jeglichen Versuch einer Abgrenzung zunichte macht (ebd., 1441):

„Mais, dans la vie, il se dit une foule de choses inutiles, il se fait une foule de gestes superflus, il n’y a guère de situations nettes; rien ne se passe aussi simplement, ni aussi complètement, ni aussi joliment que nous le voudrions; les scènes empiètent les unes sur les autres; les choses ne commencent ni ne finissent; il n’y a pas de dénouement entièrement satisfaisant, ni de geste absolument décisif, ni de ces mots que portent et sur lesquels on reste: tous les effets sont gâtés.“

Zwar sind die Teile dieses lebendigen Gefüges miteinander über Fäden (EC, 503) oder Bänder (PM, 1405) verknüpft, aber die Verknüpfung ergibt kein einfaches geometrisches Muster, sondern vielmehr ein kompliziertes, gewebeartiges Netz (*canevas*²⁵). Hat man dieses Netz der Wirklichkeit im Bereich des Lebens erst einmal erkannt, so wird auch deutlich, daß selbst in der anorganischen Sphäre ein solches Beziehungsnetzwerk existiert. Auch physikalische Systeme sind in Wirklichkeit nicht abgeschlossen, sondern von ihnen gehen Feldkräfte aus, die bis in den letzten Winkel des Universums reichen: Auch die Materie gleicht eher einem Fließen als einem Ding (EC, 653); alle Atome durchdringen sich und jedes erfüllt die Welt. Dieses durch und durch lebendige System universaler Wechselwirkung (ebd., 655) ist zudem keinesfalls so strukturiert, daß jedem einzelnen Teil ein fest zugeschriebener Platz im Ganzen zukommt. Wenn für Bergson eine Bindekraft im Universum vorliegt, so ist es die „*trait d’union*“ (ebd., 513) der Dauer. In diesem Ordnungsgefüge ist der verbindende Faden wandelbar: Eine Vielheit von Augenblicken (ebd., 763, auch PM, 1417), verschmolzen zu einem ständigen Fluß des Seins. Es wird somit deutlich, daß das Universum selbst schöpferisch ist (EC, 503).

Die gesamte Welt ist eine einzige große Bewegung. Sie gleicht einem Fluß ohne Grund und ohne Ufer (*fleuve sans fond, sans rives, qui coule sans force assignable dans une direction qu’on ne saurait définir*; PM, 1418). Angesichts dieser fließenden und wandelbaren Wirklichkeit muß jedes unflexible und statische Klassifikationssystem notwendig versagen. Diese grundlegende Kontingenz und Inkohärenz der Welt muß berücksichtigt werden, wenn die Suche nach der natürlichen Ordnung das Ziel der Philosophie ist. Die Art, in der ein solches Ziel allerdings erreicht werden kann, erweist sich schnell als bloße Annäherung. Im Gegensatz zu dem ausgearbeiteten „Kristallwelt“-Modell bescheidet sich

²⁵ Bergson, EC, 514, 729; vgl. Köchy, 1999, 22, Anm.3.

Bergson dahingehend, mittels seiner Philosophie lediglich die Kristallisationszentren der Ordnung (EC, 584) freizulegen.

Die Ordnung, die in einem solchen Näherungsverfahren erfaßt wird, besitzt jedoch keinerlei Analogie zu den regelmäßigen Bildungen der Mechanik oder gar zum planhaften Arrangement eines Parks. Sowohl das mechanistische als auch das teleologische Erklärungsmodell führen hier nicht weiter. Die im mechanistischen Ordnungskonzept vorgenommene künstliche Abschnürung von Teilen aus einem komplexen Ganzen, das statische Konzept des „tout est donné“ (ebd., 526) und der Anspruch dieses Erklärungskonzeptes auf Universalität und unbedingte Gültigkeit sind für Bergson mit der lebendigen Vielfalt der Welt und ihrer schöpferischen Entwicklungspotenz unvereinbar. Die These des Mechanismus ist mit den empirischen Befunden nicht zur Deckung zu bringen (ebd., 528). Auch der von Teleologie und Finalismus ins Spiel gebrachte Ordnungszustand der Harmonie ist nach Bergson keinesfalls das Idealziel der Dynamik der Welt, sondern nur eine „vis a tergo“ (ebd., 583). Die größtmögliche Ordnung liegt deshalb nicht in der Zukunft, sondern vielmehr in der Vergangenheit. Harmonie existiert nur an der Basis der Entwicklung als einheitlicher Ursprungsimpuls (*élan commun* oder *identité d'impulsion*; ebd., 538). Der heutige Zustand der Welt muß als Resultat einer bereits Äonen andauernden Entwicklung und damit keinesfalls als Ausdruck göttlicher Harmonie gelten. Statt dem antiken Ordo existiert im Darwinschen Sinne ein brutaler Kampf ums Überleben - es herrschen Unordnung und Rückschritt. Wie in der gnostischen *aporroia* ist somit jede Entwicklung vom Einheitspunkt weg eine Minderung der ursprünglichen Qualität.

Den spezifischen Charakter der Fortentwicklung vom punktuell zu denkenden einheitlichen Ursprungszustand versucht Bergson, mit dem Bild einer unendlichen Abfolge von explosionsartigen Zersplitterungen (*fragmentation particulière*; ebd., 578) auszudrücken. Die Explosionswelle (ebd., 720) führt zur garbenartigen Aufgliederung der Wirklichkeit in die Vielheit der Naturglieder. Die gesamte Entwicklung entspricht damit einer vom Explosionszentrum sich kreisförmig ausbreitenden Woge²⁶. Im Zuge der Entwicklung treffen die einzelnen

²⁶ Bergson, EC, 573 f.; vgl. auch PM, 1397 und MM, 194 ff. Das Bild einer vom Kreismittelpunkt zur Peripherie ziehenden Entwicklung findet sich schon bei Goethe und Novalis. Nach deren Vorstellung ist die organische Entwicklungsbewegung, die metamorphotische Umgestaltung des Lebens, eine *vis centrifugalis* und wirkt gegen die äußeren Kräfte, die *vis centripetalis* (vgl. zur Bedeutung der Kreismetapher in der Romantik Köchy, 1997, 118-123). Letztlich wird das Modell eines Kreismittelpunktes (*centre*) und der aus ihm hervorgehenden Radian (*les lignes qui y concourent*) auch von Leibniz als Bild für die Verbindung von Einheit und Vielheit in den substantiellen

Explosionssplitter auf den Widerstand der Materie und schlagen immer neue divergierende Richtungen ein. Letztlich resultiert so ein Labyrinth aus Sackgassen (EC, 580), Gabelungen (*bifurcations*; ebd., 540), parallelen Seitenwege und vielfältigen Überkreuzungen. Die im Zuge dieser Entwicklung ansteigende Verworrenheit (ebd., 583) der Welt läßt sich im nachhinein nur schwer entwirren. Die philosophische Suche nach Verbindung der getrennten Tendenzen kann deshalb nur zu einem bloßen Abbild (*approximation, imitation*; ebd., 581) des unteilbaren bewegenden Prinzips führen. Wenn der Begriff „Harmonie“ überhaupt auf den gegenwärtigen Entwicklungszustand der Welt anwendbar ist, dann nur als Ausdruck für eine Art von Ergänzungsverhältnis (*complémentarité*) zwischen den Gliedern der Welt. Die Benennung bezieht sich damit lediglich auf einen Rechtsanspruch nach Einheit (ebd., 538) - „Harmonie“ ist deshalb ohne die gleichzeitige Existenz von Konflikt, Eigeninteressen und Unstimmigkeiten undenkbar.

IV. Der philosophische Taucher

Die Ausführungen des letzten Abschnittes haben deutlich gemacht, daß bei Berücksichtigung des Lebens und seiner schöpferischen Potenz ein Bild der natürlichen Ordnung entsteht, das keinesfalls den Vorgaben eines mathematisch geordneten Regelwerks entspricht, sondern vielmehr von der mathematischen Warte aus als bloße Unordnung erscheinen muß. Die Verbindung der einzelnen Glieder des Gefüges gleicht einem sich permanent dynamisch umstrukturierenden Netz. Statt weniger gleichbleibender und homogener Beziehungen zwischen isolierbaren Elementen stellt das dynamische Geschehen der lebenden Welt eine Art „Wettersturm“ (Scheler, 1947, 65) dar: Es herrscht eine unüberschaubare Vielzahl sich wandelnder Bezüge zwischen heterogenen Gliedern innerhalb eines in sich verschlungenen und zudem explosionsartig auseinandertreibenden Gesamtgeschehens.

Angesichts dieses Flusses ohne Ufer verbietet sich das „Kristallwelt“-Konzept von selbst. Andererseits ist mit der aufgewiesenen Prozessualität für Bergson jedoch durchaus der real existierende Zustand der Welt beschrieben. Diese der Sache nach existierenden Züge dürfen nicht einfach aus Gründen der Denkökonomie in ein vereinfachtes Schema gepreßt werden, wenn die ontische Struktur des Lebens wirklich so adäquat berücksichtigt werden soll, wie es das Programm Bergsons

Gliedern der Welt herangezogen, wodurch nach Leibniz allererst eine interne Dynamik der Monaden möglich wird (Leibniz, 1996, I, 416/417 und 442/443).

fordert. Es stellt sich deshalb die Frage, in welcher Weise eine philosophische Untersuchung dieses tatsächlichen Bestandes voranschreiten soll.

Orientiert man sich an den historischen Vorgaben der Ideengeschichte, so trifft man auf die alternativen Angebote zweier Denktraditionen, die beide den Anspruch erheben, diese adäquate Erkenntnis von der Welt zu ermöglichen. Die erste Strömung kann als „Tradition der Distanz“ bezeichnet werden. Es handelt sich hierbei um das seit Galilei maßgebliche Forschungsprogramm dessen methodologische Grundmaxime darin besteht, das Prinzip der exakten Erkenntnis im „methodischen Sich-Fremdmachen“ (Böhme, 1989, 127) gegenüber dem Erkenntnisgegenstand zu sehen. Nur das, was aus kritischer Distanz betrachtet wird - das Fremde - entspricht dem Objektivitätsanspruch dieses Programms und ist wissenschaftsfähig. Von dieser Tradition ist die eher klassische „Tradition der Nähe“ abzugrenzen, deren Anhänger - als neuzeitliche Vertreter sind beispielsweise Giordano Bruno²⁷, die Romantiker oder Max Scheler zu nennen - von der diametral entgegengesetzten Annahme ausgehen. Für sie ist eine adäquate Erkenntnis nur durch Anverwandlung oder Annäherung erreichbar. Gemäß der klassischen Maxime „Gleiches erkennt Gleiches“, gilt nur das als wahrhaft erkennbar, was dem Erkenntnissubjekt verwandt ist. Die methodischen Mittel der Philosophie bestehen hier in solchen Verfahren, die eine enge sympathische Anteilnahme ermöglichen. Um die Position Bergsons zwischen distanzierender Objektivitätsforderung und sympathischer Teilnahme zu verorten, kann man sich an dem von ihm selbst benutzten Kugelmodell (Bergson, PM, 1397) orientieren.

Nach Bergson kann ein externer Beobachter eine solche Kugel entweder aus der Distanz der Außenperspektive betrachten, was bedeutet, daß seine Analyse an der Oberfläche der Kugel stehenbleibt. Er kann allerdings auch weiter vordringen, die Oberfläche durchstoßen und versuchen, ins Zentrum, zum inneren Kern der Kugel vorzudringen, was der Annäherung an die Innenperspektive entspricht. Der Betrachter bleibt in beiden Fällen der gleiche, sein Erkenntnisinteresse wandelt sich allerdings und es ist davon auszugehen, daß sich auch die Methode der Untersuchung ändern muß. Die nähere Analyse der verschiedenen Erkenntnisinteressen macht Bergsons Bewertung der beiden angesprochenen Traditionslinien deutlich.

²⁷ Bruno (1986, 101) geht davon aus, daß die Vernunft, um ein Verständnis des Gegenstandes zu erreichen, sich diesem ähnlich, kommensurabel oder gleich machen muß. Vgl. dazu auch Cassirer, 1911, 279 f.

Die „Tradition der Distanz“ betrachtet für Bergson die Welt aus einem Blickwinkel mit praktisch-technischer Ausrichtung. Instrument der Betrachtung ist dabei der Intellekt. In systematischer Form wird diese Perspektive in der auf Naturbeherrschung ausgelegten Naturwissenschaft eingesetzt. Die Perspektive des praktischen Nutzens ist die genuine Perspektive der Wissenschaft (EC, 773), ihr eigentlicher Standpunkt²⁸. Ziel ihres Ansatzes ist es, eine solide Operationsbasis (PM, 1411) für das Handeln zu gewinnen. Es werden deshalb im Sinne der „Kristallwelt“-Konzepte die wiederholbaren, mathematisch faßbaren und voneinander abgrenzbaren Strukturen der Welt hervorgehoben, um effiziente Planungen, zutreffende Prognosen und optimierte praktisch-technische Lösungen sicherzustellen. Auf das oben genannte Kugel-Beispiel bezogen, wird deshalb die Kugeloberfläche als gleichsam kristallisierte Fläche (ebd., 1397) betrachtet. Der Fluß des Wandels wird künstlich in eine erstarrte Fläche aus unendlich vielen kristallisierten Nadeln (ebd., 1418) transformiert. Jede Änderung auf der Oberfläche muß unter diesem besonderen Gesichtspunkt als räumliche Umlagerung von Massen und Molekülen erscheinen (EC, 521). Die auftretende Dynamik wird niemals auf ihr inneres Wesen hin untersucht, sondern sofort in eine unendliche Kette von Momentaufnahmen überführt (ebd., 753). Die Außenperspektive der Wissenschaften ist damit ausschließlich auf Starres und Unbewegliches ausgerichtet. Jeder Erkenntnisgegenstand bleibt gemäß der methodologischen Maximen in der Distanz. Jenseits der praktisch-technischen Zielsetzung besteht keinerlei vitales Interesse an den genuinen Eigenschaften der Objekte (ebd., 642). Da jedoch sowohl die Art als auch die Zielsetzung der geplanten Handlungen variabel sind, entsteht bei dieser Ausrichtung eine unendliche Anzahl möglicher Standpunkte und Detailansichten des Gegenstandes. Für die Analyse jedes Objektes können prinzipiell verschiedene Bezugssysteme gewählt werden und der Gegenstand erscheint je nach ausgewähltem Zugang in unterschiedlichem Licht. Die Vielzahl der intentionalen Blickwinkel deckt somit eine heterogene Mannigfaltigkeit von Aspekten des Objekts auf, welche ihrerseits durch je unterschiedliche Symbolsysteme

²⁸ Bergson, EC, 574; Bergson benutzt die Wendungen „point de vue“ (PM, 1393, 1406), „point de vue particulier“ (EC, 567), „vue partielle“ (ebd.) und stellt sich damit in eine Tradition der perspektivischen Weltmodelle, die u. a. durch Leibniz' Konzeption begründet wurde. Gemäß diesem grundlegenden Ansatz, betrachtet jede Monade den Kosmos von ihrem je individuellen Standpunkt aus (*point de veue*; Leibniz, 1879 ff., II, 57; IV, 562; vgl. dazu auch Köchy, 1996). Bergson selbst würdigt Leibniz' Entwurf der Pluralität möglicher Standpunkte in EC, 792 f. In der lebensphilosophischen Tradition hebt vor allem Nietzsche das Perspektivische als Grundbedingung allen Lebens hervor (Nietzsche, 1967 ff., VI/2, 4).

repräsentiert werden können. Deshalb muß die „Tradition der Distanz“ nach Bergson zwangsläufig zum Relativen führen (ebd., 781). Sie geht bildlich gesprochen stets um ihren Gegenstand herum (ebd., 645), ohne jemals in ihn eindringen zu können. Das Resultat ihrer Untersuchung ist eine Vielzahl von Teilansichten. Die Einfachheit und Einheit des Gegenstandes wird in eine unendliche Vielheit von Erkenntnisperspektiven zersplittert (ebd., 571; PM, 1395). Diese isolierten Splitter des Ganzen sind nach Bergson auch in der Summe notwendig weniger als das Ganze. Ähnlich wie die Zusammenstellung von Fotografien einer Stadt niemals zu einem wahrhaft plastischen und stofflichen Eindruck führt²⁹, so kann auch keine Kombination von wissenschaftlichen Einzelperspektiven den Übergang von der oberflächlichen Betrachtungsart in Richtung auf die Tiefe leisten. Das Wesen des Gegenstandes bleibt notwendig unerkannt. Die Arbeit der Wissenschaft, die endlos Gesichtspunkt an Gesichtspunkt häuft, muß deshalb unvollständig bleiben, wenn es um das Absolute geht (PM, 1396). Aber nicht nur hinsichtlich dieses metaphysischen Ganzen scheitert dieser Ansatz. Die Wissenschaft kann mittels ihrer analytischen Methode auch niemals zu den wirklichen Teilen eines Gegenstandes (*parties réelles, parties composantes*) vordringen, sondern erzeugt statt dessen lediglich willkürliche Ausschnitte des Ganzen. Diese analytische Zerlegung der Welt ist nie an der tatsächlichen Ordnung interessiert, sondern erfolgt ausschließlich nach funktionalen und intentionalen Gesichtspunkten. Auch die sprachliche Repräsentation der willkürlich erzeugten Teilaspekte erfolgt in Teilausdrücken oder Symbolfragmenten (*notations partielles, expressions partielles*; ebd., 1404 f.). Anstatt reale Teile des wirklichen Zusammenhangs der Welt zu untersuchen, hat es die „Tradition der Distanz“ nach dieser Deutung nur mit den von ihr selbst hergestellten starren und unbewegten Gliedern (ebd., 1413) eines künstlichen Symbolsystems zu tun (EC, 773). Obwohl ein solcher an Nützlichkeitsüberlegungen ausgerichteter Zugang keineswegs illegitim ist und auch im Bereich des Lebens gefordert sein kann, wenn Manipulation und Beherrschung das Interesse bestimmen, so ist für Bergson dieser Weg jedoch dann unzufriedenstellend, wenn es um die natürliche Ordnung der Welt geht.

²⁹ Bergson, EC, 520 und PM, 1394 f. Als philosophiehistorisch relevante Vorlage für diesen Entwurf kann das von Leibniz (1879 ff., VI, 616) benutzte Stadtbeispiel genannt werden. Wie die perspektivische Betrachtung einer Stadt von verschiedenen Standpunkten aus, repräsentieren für Leibniz die Monaden unterschiedliche Blickwinkel des Universums.

Die alternative - zum Mittelpunkt der Kugel vordringende - Vorgehensweise, die die „Tradition der Nähe“ favorisiert, macht nach Bergson den genuinen Standpunkt der Metaphysik aus³⁰. Die Metaphysik kann ihre besondere Beobachterposition nach dieser Annahme vor allem deshalb einnehmen, weil sie nicht wie die Naturwissenschaft an die praktische Anwendbarkeit der gewonnenen Erkenntnisse gebunden ist (ebd., 567, 661 und PM, 1415). Sie entgeht damit, wie Nietzsche es formuliert hat, der „Farben-Blindheit des Nützlichkeits-Menschen“ (Nietzsche, 1967 ff., VI/2, 134). Da sie nicht auf die für effiziente technische Vollzüge gebotene Präzision angewiesen ist, kann die Philosophie nach Bergson auf die solide und damit statische Operationsbasis der wissenschaftlichen Weltansicht verzichten. Sie ist so in der Lage, die Außenperspektive zu verlassen und den Weg zum Mittelpunkt der Kugel anzutreten. Die neu gewonnene Bewegungsfreiheit ermöglicht es zudem, daß die Vielheit der willkürlichen Betrachtungsperspektiven auf eine einzige und einfache Totalansicht reduziert wird. Dabei darf die gewonnene Einheit - entsprechend dem Ergebnis der Darstellungen unseres dritten Abschnitts - nicht mit Einerleiheit gleichgesetzt werden. Man erkennt an dieser Zielvorgabe, daß Bergson dem Anspruch verpflichtet bleibt, wonach philosophische Suche einen Standpunkt der Betrachtung anstrebt, von dem aus die Vielheit der Bildungen in ihrem einheitlichen Zusammenhang erkennbar wird. Bergsons eigenes Bild der Kugel macht jedoch deutlich, daß dieser Standpunkt nicht mehr der aufklärerische erhöhte Standpunkt des Überblicks ist, sondern vielmehr einem Abstieg gleicht, einem Vordringen in die Tiefe, einem Vortasten zum Kern der Dinge.

Nach Bergson soll dieser neue Zugang der Philosophie im Gegensatz zur wissenschaftlichen Betrachtungsweise nicht mehr durch Symbolisierung vermittelt sein, sondern ist vielmehr darauf ausgerichtet, den Gegenstand in einem Akt geistiger Auskultation (*auscultation spirituelle*; PM, 1408) unmittelbar zu erfassen. Mit dieser Zielsetzung ist allerdings ein prinzipielles Problem verbunden: Wie ist bei einer solchen Vorgabe die begriffliche Fassung des Erkannten möglich, auf die selbst die Philosophie nicht verzichten kann, wenn sie die gewonnenen Erkenntnisse objektivieren und intersubjektiv vermitteln möchte und sich nicht auf den vorbegrifflichen und privaten Standpunkt reiner Anschauung zurückzieht? Diese weitreichende Problematik kann im

³⁰ Hier wird Metaphysik im klassischen Sinne als Wissenschaft vom Grund der Dinge verstanden, womit die Metaphern der „Tiefe“ oder des „Kerns“ zum Einsatz kommen, wie sie analog u. a. bei Schelling (SN § 3, 275), Hegel (Phän., 17 f.) oder Schopenhauer (1987, 55) zu finden sind.

Zuge der vorliegenden Darstellung nicht abschließend behandelt werden. Nur soviel sei gesagt: Wie der folgende fünfte Abschnitt zeigen wird, versucht Bergson, eine an den Kommunikationsformen der bildenden Kunst orientierte bildhafte und dynamische Begrifflichkeit in der Philosophie zu etablieren. Er geht dabei im Gegensatz zum frühen Wittgenstein (Wittgenstein, 1960, 82 f.) davon aus, daß ein Zustand erreichbar sei, in dem die Metaphysik sich aller naturwissenschaftlich exakten Begrifflichkeit entledigt, um direkt vor ihrem Gegenstand zu stehen, ohne daß sie in Schweigen zu verfallen hätte. Das Grundparadox dieser Zielvorgabe bleibt es allerdings, daß - ähnlich wie in Hofmannsthals Chandos-Brief (Hofmannsthal, 1979, 461-472, bes. 466) - ein sprachlicher Ausdruck für die Sprachlosigkeit gesucht ist. Zudem bleibt fraglich, ob der gesuchte Zustand ursprünglicher und vorbegrifflicher Kontaktnahme tatsächlich die klare und wahre metaphysische Erkenntnis garantiert. Darüber hinaus wäre zu fragen, ob ein solcher Zustand generell für Menschen und speziell für den zivilisierten Menschen der hochentwickelten Kulturen des 20. Jahrhunderts erreichbar ist³¹.

Kehren wir jedoch zur näheren Charakterisierung der metaphysischen Perspektive zurück. Diese ist nicht mehr auf das Relative ausgerichtet, sondern vielmehr auf das Absolute³². Das Verfahren der philosophischen Annäherung an das Absolute umschreibt Bergson mit dem Bild des Hineinspringens in den Fluß der Ereignisse (Bergson, EC, 658 ff.). Erneut kommt damit der Topos vom Fluß ohne Ufer zum Einsatz: Nach Bergson soll die Metaphysik weder einen Tunnel unter dem Fluß hindurchtreiben (PM, 1427), noch darf sie versuchen, ihn im Stil der Wissenschaft mittels einer Brücke zu überwinden (EC, 781). Ihre Aufgabe besteht vielmehr darin, die kristalline Oberfläche des Eises zu durchbrechen und zum flüssigen Wesen der Dinge hinabzutauchen³³. Im

³¹ Vgl. dazu die Überlegung Deweys, der trotz seiner Suche nach einer kultivierten Naivität des Denkens (1995, 52 f.) betont, daß die zeitgenössische Vergöttlichung des Unterbewußtseins in die falsche Richtung führt. Eine solche Rückkehr zur Natur oder zur Spontaneität ursprünglichen Handelns sei dem zivilisierten Menschen verstellt und sei nicht mehr als eine bequeme Flucht vor der Verantwortung (ebd., 286 f.). Vgl. auch die Kritiken von Cassirer (1994, 199) oder Carnap (1979, §§ 182, 258 ff.).

³² Bergson, PM, 1393. Mit dieser Festlegung wird die Differenz zur positivistischen Philosophie offensichtlich, die nach Comte (1974, 452) durch keine Eigenschaft so treffend charakterisiert werden kann, wie durch die „Ersetzung des absoluten Gesichtspunkts durch den relativen“.

³³ Bergson, EC, 664. Gegenüber einer solchen Aufgabenstellung äußert sich u. a. Lichtenberg (1994, I, 295) skeptisch: „So wenig der Mensch innerhalb der Kugel sitzt die er bewohnt, sondern auf der Oberfläche, wenn man die Luft abrechnet, so ist auch das Innere der Dinge nicht für den Menschen sondern nur die Oberfläche, wenn man

Gegensatz zum Programm der „Kristallwelt“ geht es darum, durch die Oberfläche hindurchzustoßen und sich im Fließenden und Veränderlichen niederzulassen (ebd., 755). Der Sprung in den Wandel hinein ist zwar mit Vorbehalten und Ängsten verbunden, die vollzogene Tat macht jedoch nach Bergson deutlich, daß der Mensch als Lebewesen immer schon Teil des umgebenden Ozean des Lebens³⁴ war. Es wird dann ersichtlich, daß die leibliche Eingebundenheit in das Lebensganze immer schon die unabdingbare Grundlage der eigenen Lebenskraft darstellte und so auch als Ermöglichungsgrund für alle praktisch-technischen Handlungen anzusehen ist. Allerdings ist diese Einsicht in die Mitgliedschaft in der lebendigen Gemeinschaft alles andere als naheliegend. Sie muß vielmehr unter Anstrengung aktiv erstritten werden. Die genannte Anstrengung ist die der Abkehr von der Metaphysik des normalen Umgangs mit der Welt. Jene ist geprägt durch die rational-distanzierte Nützlichkeitsauffassung des *homo faber*. Wie Hartmann es formuliert, geht es im Leben zunächst und zumeist um die Dinge in ihrer Unterschiedenheit, das Gemeinsame, Durchgehende hingegen bleibt als Hintergrund des Selbstverständlichen unhinterfragt und wird erst durch bewußte Anstrengung zum Problem (Hartmann,

die geringe Tiefe abrechnet, in welcher der philosophische Taucher noch leben kann.“ Deutlich wird hier die rationalistische Furcht zum Ausdruck gebracht, durch metaphysische Tätigkeit und skeptischen Zweifel „in einen tiefen Strudel“ zu geraten, in dem es weder gelingt, „auf dem Grunde festen Fuß“ zu fassen noch wieder „zur Oberfläche“ emporzuschwimmen (Descartes, *Med.*, 17). Zur Vorstellung, die Erfassung der Wirklichkeit gleiche einem Tauchen oder Bohren vgl. auch Dewey (1995, 142). Zur Metapher des Schwimmens in bezug auf das Erkenntnisvermögen vgl. auch Hegel (Enz., I, 54).

³⁴ Bergson (*EC*, 657) spricht von einem „océan de vie“ und knüpft damit u. a. an die Metapher des Leibniz an (1996, II/1, 83), welcher in der *Theodizee* das aristotelische Verhältnis der Teilhabe individueller Seelen an einer Gemeinseele als „océan de toutes les âmes particulières“ beschreibt, von dem sich einzelne Tropfen lösen. In analoger Weise spricht Pope im *Essay on man* vom „sea of matter“, aus dem die einzelnen Formen wie „bubbles“ hervorgehen. Auch in Rousseaus *Träumereien eines einsamen Spaziergängers* findet sich die Reflexion über einen Zustand, in dem man sich „kopfüber in den weiten Ozean der Natur zu versenken“ in der Lage war (Rousseau, 1981, II, 722). Große Verbreitung findet dieses Bild vor allem in der Romantik. Die Repräsentationsbeziehung zwischen Tropfen und Weltmeer verwenden u. a. Schubert (1830, I, 20), Ritter (1984, 85 f., No. 83b), Goethe (1987 ff., XVII, 930) und Carus (1964, 360, Anm.1). Novalis (1978, I, 403) schreibt: „Und in dieser Flut ergießen / Wir uns auf geheime Weise / In den Ozean des Lebens / Tief in Gott hinein.“ Bei Carus (1990, 9) wird deutlich, daß dieses Meer des Lebens vor allem ein Meer des Werdens ist. Eine gewisse Analogie besteht infolge der oben angeführten poetologischen Ausrichtung der Lebensphilosophie Bergsons auch zwischen Bergsons Intuition und Schellings intellektueller Anschauung. Folglich kann unter der Metapher des Ozean des Lebens auch Schellings Bild eines „Ozean der Poesie“ (Schelling, *TI*, 629) angeführt werden, in den alle Wissenschaften und auch die Philosophie einzumünden haben.

1949, 3). In diesem Sinne stellt Bergsons Forderung an eine neue Philosophie keinesfalls ein Votum für passives Sich-treiben-lassen oder gar für kontemplativ-ästhetische Schau dar. Die sympathische Annäherung der Metaphysik, die Bergson vorschlägt, gehört nicht in die Tradition der *vita contemplativa*, sondern vielmehr in die der *vita activa* (Bergson, PM, 1416). Der gesuchte Weg setzt eine konzentrierte Aktion und Kraftanstrengung voraus. Nicht mehr soll den natürlichen - auf praktischen Umgang und Beherrschung der Wirklichkeit ausgerichteten - Intentionen der Intelligenz gefolgt werden, sondern es gilt in einer Gewalttat (EC, 659) dem natürlichen Gefälle des Lebens Widerstand zu leisten. Dieser Weg ist der der Ausweitung des Geistes in eine Richtung, die es erlaubt, sich auf das Wesen der Dinge einzulassen (PM, 1415, 1422).

V. Flüssige Begriffe und philosophische Intuition

Wenn nach den obigen Ausführungen die zwei Traditionen und Erkenntnisstile von Wissenschaft und Metaphysik als unvereinbare Gegensätze erscheinen mußten, so wird damit allerdings nur ein Aspekt ihrer Beziehung in Bergsons Denken erkennbar. Eine vergleichbare Einseitigkeit würde die eindeutige Zuordnung Bergsons zur „Tradition der Nähe“ darstellen. Jenseits der angeführten Differenzierung ist es Bergsons eigentliches Ziel, die komplementäre Ergänzung beider Traditionen einzuleiten. Glanz und Elend seiner Philosophie ergeben sich aus eben diesem Vorsatz. Letztlich brechen hier die oben angeführten Widersprüche auf zwischen dem Versuch der unmittelbaren Kontaktnahme mit der natürlichen Lebensordnung einerseits und dem Anspruch auf intersubjektive Vermittlung in Form eines philosophischen Begriffssystems andererseits. Es liegt eine vergleichbare Spannung vor, wie sie Kants Versuch der Vermittlung von Anschauung und Begriff im Schematismus prägt, wie sie sich in Schellings intellektueller Anschauung zeigt oder wie sie in Husserls Epoché von aller sprachlichen Tradition zum Ausdruck kommt, da auch letztere mit dem Ziel erfolgt, vom Ausgangspunkt nichtsprachlicher Unmittelbarkeit erneut zu sprachlicher Bestimmung durch die Philosophie zurückzukehren. Während allerdings die genannten Konzepte enger den Idealen der Subjektphilosophie verhaftet bleiben, liegt Bergsons eigentliches Ziel in der Sphäre des Lebens und der sprachlosen Vorerfahrung. Diese Intention steht damit vor dem gleichen Problem wie Schopenhauers Ansatz, der ebenfalls die Entdeckungsreise zu den metaphysischen Tiefen des Willens über die vorsprachlichen Erfahrungen des Leibes

antritt und der dennoch auf den philosophischen Begriffsapparat und die *theoria* nicht verzichten kann (Schopenhauer, 1987, 99). In diesem Sinne will auch Bergson mittels des philosophischen Begriffsapparates einen Bereich zugänglich machen, der sich nach den eigenen Vorannahmen gerade dieser sprachlichen Durchdringung entzieht. Wie im System von Schopenhauer (ebd., 126 f.) sollen Sprache und Denken auf die metaphysische Mächtigkeit ausgedehnt werden, welche eigentlich nur der lebendigen Anschauung zugänglich ist. Bergson vergrößert dieses Basisproblem allerdings noch dadurch, daß er zusätzlich den Anspruch erhebt, zwei unterschiedliche Zugänge zur Welt miteinander zu kombinieren, die in Zielsetzung, Erkenntnismitteln, Methodologie und Terminologie wesentlich voneinander abweichen. Der in diesem Programm angelegte Widerspruch scheint Bergson im Zuge der eigenen philosophischen Entwicklung immer stärker bewußt zu werden. Während die frühen - unter dem Einfluß des Pragmatismus stehenden - Entwürfe ohne Einschränkung das Programm der induktiven Metaphysik befürworten, sind die späteren Überlegungen differenzierter und vom Bewußtsein der inneren Problematik durchdrungen. Diese Philosophie steht unter der drängenden Frage, in welchem Umfang und in welcher Art angesichts der angedeuteten Problemlage eine Zusammenarbeit von Wissenschaft und Metaphysik möglich ist³⁵.

In den für die vorliegende Darstellung relevanten Schriften mit vorrangig ontologisch-metaphysischer Ausrichtung grenzt sich Bergson gegen diejenigen philosophischen Positionen ab, welche auf dem Gebiet der Tatsachenfragen ein Überschreiten des wissenschaftlichen Kenntnisstandes durch die Philosophie negieren und damit die Philosophie in den Grenzen der Wissenschaft festschreiben (Bergson, EC, 660 ff.). Wenn man - wie Kant (Kant, KrV, A 84) - Tatsachenfragen und Prinzipienfragen trennt und erstere den Wissenschaften zuschreibt, während letztere in den Aufgabenbereich der transzendentalen Philosophie fallen, so überträgt man für Bergson willkürlich eine aus der menschlichen Sphäre entnommene juristische Überlegung auf die Natur. In der Natur jedoch existiert kein Unterschied zwischen Tatsache und Urteil. Hier gilt: „[...] les lois sont intérieures aux faits“. Wie für Aristoteles sind für Bergson Stoff und Form in der Natur auf das engste verbunden, so daß Kants (ebd., B 163 f.) Trennung der angeschauten *natura materialiter spectata* und der begrifflich gefaßten *natura*

³⁵ Die erste Ansicht vertritt Bergson vor allem in seinen Schriften *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) und *Matière et Mémoire* (1896). Ein Wechsel tritt vor allem ab der Schrift *Introduction à la Métaphysique* (1903) ein. Über diese Entwicklung in Bergsons Oeuvre gibt u. a. Pflug (1959) Auskunft.

formaliter spectata verfehlt ist. Wenn es um die natürliche Ordnung des Lebens geht, kann die Philosophie somit keinesfalls in der Tatsachenfrage allein auf die Wissenschaft vertrauen. Eine Philosophie des Lebens, wie sie Bergson etablieren will, muß sich vielmehr bewußt in die Welt der Erfahrung einmischen. Die neu zu schaffende Lebensphilosophie soll deshalb eine Synthese aus Wissenschaft, Erkenntnistheorie und Metaphysik darstellen. Sie soll das wissenschaftliche Weltbild mit einer Erkenntnis anderer Art - einer metaphysischen Erkenntnis - überbauen. Jenseits von künstlicher Einheit, sucht sie nach den gemeinsamen Wurzeln von Geist und Materie (Bergson, EC, 493). Hier wird der synthetische Grundzug von Bergsons Denken deutlich, dem es stets um Aufhebung von Widersprüchen geht: Angesichts der scheinbar unversöhnlichen Positionen von Wissenschaft und Philosophie, von starrer naturwissenschaftlicher Gesetzlichkeit und dynamischer Lebensordnung, von homogener Einerleiheit und verwickelter Vielheit, sucht Bergson nach einem Weg zwischen den Fronten der dogmatischen Restriktion und der anarchischen Beliebigkeit. Gerade die enge Orientierung am Vorbild des Lebens verspricht für Bergson eine Möglichkeit, diese beiden Eckpunkte des Denkens als künstliche und einseitige Grenzpfähle aufzuweisen. Bei Ausrichtung auf das Leben gilt nicht *tertium non datur*, sondern die Wahrheit liegt in der lebendigen Mitte, von der aus sich Einheit und Vielheit als polare Ergänzung erweisen.

Wie soll nun eine solche Philosophie des Lebens angesichts der oben aufgewiesenen Schwierigkeiten verfahren? Nach Bergson bedarf es einer kombinatorischen Methode. Wie für Nietzsche, nach dem Philosophie auf Erkenntnistheorie reduziert, Philosophie in den letzten Zügen ist (Nietzsche, 1967 ff., VI/2, 135 f.), ist auch für Bergson die Lebensphilosophie keinesfalls auf Erkenntnistheorie reduzierbar. Übereinstimmend auch mit den Zielsetzungen von Schelers phänomenologischer Ontologie und Hartmanns kritischer Kategorienlehre des Seins, erhebt Bergson mit seiner Philosophie des Lebens den Anspruch, die seit Descartes' *Cogito* in die Philosophie eingezogene Einseitigkeit aufzuheben und neben der Erkenntnistheorie den klassischen metaphysischen Arbeitsbereich zurückzugewinnen. Demnach ist nur eine Kombination von ontologischer Lebenstheorie und methodologischer Erkenntnistheorie in der Lage, die natürliche Ordnung des Lebens zu erfassen (Bergson, EC, 492, 646 f.). Einseitige Festlegungen auf eine dieser beiden Disziplinen führen hingegen dazu, daß der begriffliche Apparat des Philosophen nicht in seiner eigentlichen Plastizität erkannt wird. Bleibt man allerdings im starren Rahmen unveränderlicher

Begriffskategorien verfangen, so wird die adäquate Erfassung der Dynamik der Welt unmöglich. Wenn die Philosophie hingegen ihre Aufmerksamkeit auf die Genese und die immanente Wandlungsfähigkeit ihres begrifflichen Instrumentariums richtet, so ist sie nach Bergson in der Lage, der dynamischen Wirklichkeit mit flexiblen und anpassungsfähigen sprachlichen und kognitiven Mitteln zu begegnen.

Aus diesem Grund hat die Lebensphilosophie neue Denkmethode zu entwickeln (ebd., 535 f.) mit denen die Totalität der außerordentlich vielen und scheinbar unversöhnlichen Aspekte des Lebens erfassbar wird. Sie muß ihre Begriffe bildlich gesprochen nach Maß schneiden, damit diese sich der natürlichen Ordnung möglichst exakt anschmiegen (PM, 1401). Da die Art der gesuchten Ordnung nicht starr im Sinne klassischer Seinsordnung ist, sondern vielmehr Kennzeichen eines lebendigen, schöpferischen Werdens aufweist, sind fließende Begriffe erforderlich³⁶. Nur plastische Begriffe können sich der evolvierenden Ordnung so exakt anschmiegen, daß zwischen den sprachlichen Mitteln und der variablen Oberfläche des Lebens keinerlei Abstand mehr besteht (ebd., 1422 ff.). Zudem muß das philosophische Zeichensystem einen hohen Grad von netzartiger Verweisung besitzen, um die netzartige Struktur der Wirklichkeit abbilden zu können. Die Philosophie des Lebens hat sich aus diesem Grund poetischer Mittel zu bedienen, muß Sprachbilder und Metaphern einsetzen und bleibt trotz dieser Orientierung an der Kunst den Ansprüchen der systematischen Wissenschaft verpflichtet. Im Gegensatz zum heutigen Normenkatalog der Wissenschaftstheorie hält Bergson die Vermittlung zwischen der ästhetischen und der wissenschaftlichen Aufgabenstellung ebenso für möglich, wie die zwischen der metaphysischen und der wissenschaftlichen.

Da die Lebensphilosophie systematische Gliederung von Erkenntnis mit künstlerischer Schöpferkraft vermitteln muß, ist sie darauf angewiesen, neue Denkmittel einzusetzen, welche nur über ein kognitives Vermögen bereitgestellt werden können, das ebenfalls eine vermittelnde Position einnimmt. Dieses Vermögen muß einerseits über die intersubjektive Vermittlungskompetenz und die systematische Arbeitskraft des Intellektes verfügen, es muß aber andererseits enger als

³⁶ Bergson, PM, 1402. Mit dieser Forderung kann Bergson durchaus an sein frühes Vorbild Spencer anknüpfen (Spencer, 1966, I/1, 84), der alle begrifflichen Umschreibungsversuche für das Absolute als „transitional modes of thought“ bezeichnet. Bergson läßt allerdings bei Beibehaltung des dynamischen Charakters dieser Kennzeichnung den von Spencer eingenommenen agnostizistischen Standpunkt hinter sich. Während für Spencer alle Begrifflichkeit „merely a symbol“ und vom Absoluten stets weit entfernt ist, sucht Bergson mit seiner Philosophie des Lebens nach einer Annäherung der sprachlichen Mittel an das Absolute.

der Intellekt mit dem Leben verbunden sein. Die gewünschte Kombination von teilnehmender Sympathie und distanzierender Abstraktion nennt Bergson Intuition. Er bezeichnet damit ein Vermögen, das zwischen Instinkt und Intellekt anzusiedeln ist und eine Form der bewußt gewordenen Sympathie zwischen Einzeldasein und dem umgreifenden Ozean des Allebens darstellt. Diese bewußte Sympathie gehört allerdings nicht zum Bestand der natürlich vorkommenden kognitiven Vermögen. Sie muß deshalb in einer aktiven Anstrengung des Metaphysikers hergestellt werden. Mit der von der Lebensphilosophie neu zu konzipierenden Denkmethode soll die Vereinigung der Vorteile des reflexiv-diskursiven und des unmittelbar-ganzheitlichen Weltzugangs erreicht werden, zugleich sollen mögliche Nachteile beider Wege ausgeschaltet werden (EC, 645 f.). So soll die unmittelbare Nähe des Instinktes zum Leben philosophisch fruchtbar gemacht werden. Der Instinkt als spezifische Art der Welterfassung, die über organische Werkzeuge erfolgt, weist jedoch den Nachteil auf, daß sein Aktionsbereich auf bestimmte Objekte und sein Funktionsbereich auf bestimmte Veränderungen beschränkt bleibt (ebd., 612 ff.). Der intellektuelle Zugang ist im Vergleich dazu wegen seiner künstlichen Werkzeuge weitaus flexibler, die Flexibilität wird allerdings durch zusätzlichen Energieaufwand und Lebensferne erkaufte. Über die Fusion beider Verfahren in der Intuition soll sowohl die stofflich-materiale als auch die formal-funktionale Seite der Natur philosophisch faßbar werden (ebd., 620 ff.). Ein adäquates Bild der eingangs erwähnten Verschränkung von Stoff und Form in der Natur ist demgemäß für Bergson nur über eine ebenso verschränkte Erkenntnisform zu gewinnen. Nur wenn es gelingt, die unmittelbare und in ihrem Umfang notwendig begrenzte Erkenntnis des Instinkts mittels der reflexiven Kapazitäten des Intellektes zu erweitern, ist die Lebensphilosophie in der Lage, das Leben zu verstehen.

Bei der Intuition handelt es sich somit um ein philosophisches Kunstprodukt, eine bewußt durch den Philosophen erzeugte Synthese aus zwei Erkenntnisvermögen, welche ihrerseits Produkt eines natürlichen Entwicklungsgeschehens sind. Obwohl in dieser Hinsicht künstlich, ist dennoch die Möglichkeit der Synthese im natürlichen Bestand selbst angelegt. Dabei sind es vor allem die dem Intellekt eigenen Freiheitsgrade, die eine solche Erweiterung der bisherigen Vermögen möglich erscheinen lassen. Die von Bergson gewünschte Kombination stellt zudem in systematischer Hinsicht eine Synthese der beiden oben genannten Traditionen der Erkenntnis dar: Der Instinkt qua Sympathie des Lebens mit sich selbst (ebd., 637, 784) steht eindeutig in der

„Tradition der Nähe“, seine Aufgabe ist es, über ein teilnehmendes Verfahren zum inneren Wesen der lebendigen Natur zu führen. Der Intellekt hingegen repräsentiert das Standardinstrumentarium der „Tradition der Distanz“ und dient dazu, den Bestand an unmittelbaren Erkenntnissen von einer bloß subjektiven in die intersubjektiv vermittelbare und damit philosophisch verwendbare Form zu transformieren. Wie oben angedeutet ist es die intellektuelle Freiheit als Unabhängigkeit von bestimmten Referenzobjekten, die den Ermöglichungsgrund dafür darstellt, die begrifflichen Werkzeuge von der äußeren Objektwelt abzuziehen und auf das innere Leben umzulenken. Diese Re-flexion ist der eigentliche Garant für den wissenschaftlichen und philosophischen Allgemeinheitsanspruch (ebd., 631 f.). Das Ziel von Bergsons Synthese ist es also, die privaten Erfahrungen des instinktiv-sympathischen Weltzugangs auf einen Horizont der Allgemeinheit hin zu erweitern, was bedeutet, daß sowohl die Inhalte wie auch die Methode des Erkenntnisgewinns objektivierbar werden. Nur wenn dies gelingt, verfügt die Lebensphilosophie tatsächlich über einen Schlüssel zum Leben. Sie hat sich dann ein Denkinstrumentarium geschneidert, das den unmittelbaren Zugang zum Wesen und zur natürlichen Ordnung der Dinge ermöglicht und das zugleich die gewonnenen Einsichten in ein intersubjektiv vermittelbares Wissen überführt.

Bergsons, den klassischen Maximen von Objektivität und Wissenschaftlichkeit verpflichteter, Entwurf der philosophischen Intuition ist, was häufig vernachlässigt wird, deutlich gegenüber einer künstlerischen Intuition abzugrenzen. Sie ist nicht wie diese auf das Individuelle ausgerichtet, sondern zielt - dem alten Grundsatz *singularium non est scientia* gemäß - auf Allgemeines. Die philosophische Intuition als sich selbst bewußt gewordene Sympathie ist gleichzeitig eine Methode der Ontologie wie der Epistemologie. Sie stellt nicht nur ein Verfahren der Gegenstandserkenntnis (auf der Suche nach der natürlichen Ordnung des Lebens) dar, sondern ist gleichzeitig ein Prüfverfahren für die Formen und Methoden der Gegenstandserkenntnis (den Instrumenten der Philosophie des Lebens). In beiden Hinsichten geht es idealerweise darum, die Möglichkeiten der Erfahrung ins Unendliche zu erweitern. Die reale Umsetzung dieser Vorgabe ist allerdings nach Bergson grundsätzlich dadurch eingeschränkt, daß auch ein gereinigter und diskursiv erweiterter Instinkt im kognitiven Kontinuum des Menschen immer nur den Randbereich ausmachen kann. Nach dieser - die Kennzeichnung von Bergsons Entwurf als Irrationalismus relativierenden - Einschränkung ist und bleibt der

Intellekt stets das dominierende Vermögen des menschlichen Denkens. Der Intellekt bleibt der leuchtende Kern³⁷. Die von der Lebensphilosophie geforderte neue Denkweise ist somit ausschließlich eine Ergänzung und Erweiterung, niemals ein Ersatz der herrschenden intellektuellen Welterfassung. Das Ziel Bergsons ist es lediglich, die einseitig pragmatische Ausrichtung des Intellektes um alternative Tendenzen zu erweitern, um so eine Ausweitung des Bewußtseins auf den Bereich des Lebens zu erreichen. Ohne in den Grenzen des Intellektes zu verbleiben, soll sich die philosophische Intuition im oben genannten Sinne in den Ozean des Lebens werfen und durch die Tat den Kreis des Gegebenen durchbrechen. Sie soll so in der praktischen Auseinandersetzung mit dem flüssigen Medium (ebd., 658 f.) ein adäquates Verständnis von der Prozessualität der natürlichen Ordnung gewinnen.

Nach Bergson entdeckt die mittels ihres dynamischen Denkinstrumentariums selbst dynamisch werdende Philosophie des Lebens, daß zwischen Materie und Geist, zwischen Unbelebten und Leben, zwischen Einheit und Vielheit ein wechselseitiges Beziehungsgefüge besteht. So erweist sich Leben als durch die Materie geschleudertes Bewußtsein (ebd., 649). Nach dieser Denkfigur hat das ursprünglich einheitliche Bewußtsein im Laufe der schöpferischen Entwicklung der Welt seine ursprüngliche Bewegungskapazität durch den steten Widerstand der Materie weitgehend eingebüßt und sich - diesem Widerstand nachgebend und ihm ausweichend - in die verschlungene Vielfalt der Einzelbewußtseine qua Einzellebewesen aufgezweigt. Die stete Wechselbeziehung zwischen Bewußtsein und Materie hat, so Bergson, zwei alternative Tendenzen erzeugt: In einem Falle richtete das Bewußtsein seine Aufmerksamkeit auf sich selbst (nahm die Form des Instinkts an), wodurch Leben und Bewußtsein miteinander verschränkt blieben. Diese Immanenz wurde allerdings dadurch erkaufte, daß das Bewußtsein, am weiteren Vordringen gehindert, in einem abgeschlossenen und statischen Erkenntnishorizont verharrte. Im anderen Fall richtete das Bewußtsein seine Aufmerksamkeit auf die Materie, die es durchquerte, woraus schließlich der Intellekt resultierte.

³⁷ Zur Konzeption des zentralen hellen Kerns des Bewußtseins und des ihn umgebenden dunklen Saums (*frange*) vgl. auch EC, 492, 497, 534, 659. In vergleichbarer Weise benutzt Dewey (1995, 290 ff.) ein Modell von Hintergrund, Randzone und Brennpunkt, um das Verhältnis von Geist und Bewußtsein zu veranschaulichen. Dabei ist darauf hinzuweisen, daß die tatsächlichen Verhältnisse wesentlich intimer sind, so daß das umgebende Feld den jeweiligen Fokus durchtränkt, durchdringt und färbt. Beide Konzepte gehen wie Husserls Begriff des „Horizonts“ auf James' Konzept der *fringes* zurück (James, 1950, I, 258).

Die in diesem Vorgang angelegte Tendenz auf Entfremdung des Bewußtseins von sich selbst, beinhaltet allerdings die Möglichkeit für die oben erwähnte Befreiung des Bewußtseins von externer Bestimmung.

Diese prinzipielle Möglichkeit der Freiheit einer intellektuellen Entdeckungsfahrt bedeutet jedoch der Sache nach nicht nur die Schrankenlosigkeit der Herrschaftsoptionen gegenüber dem Gegenstandsbereich, sie bedeutet zugleich - und diese Tatsache will Bergson in seiner Lebensphilosophie nutzen - die prinzipiell schrankenlose Entwicklungsmöglichkeit der begrifflichen Kategorien. Wie oben dargelegt, ist es diese schöpferische Freiheit des Denkens, die es einzusetzen gilt, um den Instinkt zu wecken, ihn in eine Intuition zu transformieren und eine neue adäquate Erkenntnisform für die natürliche Ordnung des Lebens zu gewinnen. Bergsons Philosophie des Lebens setzt so auf Zukunft und Entwicklung. Sie will sich mittels neuer - allerdings immanent nicht unproblematischer - Denkmittel auf große Fahrt in die vielfältige und wandelbare Weite eines schöpferischen Universums begeben. Die natürliche Ordnung, die es hier zu entdecken gilt, stellt sich als Einheit in Vielheit dar, als „Ozean des Lebens“, dem jedes menschliche Individuum wie eine einzelne Welle immer schon angehört. Die Gefahren des Schiffbruchs bestehen für Bergson gewissermaßen deshalb nicht, weil für ihn im Hinabtauchen in das Meer des Lebens letztlich die Sicherheitsinstanz erfahrbar wird, die die abendländische Philosophie so lange Zeit fälschlicherweise in immer besseren Schiffen und Navigationsinstrumenten gesucht hatte.

Mit dieser Zielsetzung seiner Ontologie erweitert Bergson seine eigene Bestimmung, wonach die Wahrheit der Gefühle einem Segelschiff gleiche, die Wahrheit der Wissenschaft einem Dampfschiff. Bei dieser Unterscheidung repräsentieren die beiden künstlichen Fahrzeuge durch den „Ozean des Lebens“ trotz ihrer Unterschiede gleichermaßen eine konstruktive und künstliche Welterfassung. Dies gilt auch, wenn beim „Segelschiff“ der natürlichen Kraft größerer Spielraum eingeräumt wird als beim „Dampfschiff“, dessen künstlicher Mechanismus die natürliche Ordnung vollkommen zu überdecken droht. Nach dieser Metapher - die im Zuge der Würdigung von James' Pragmatismus zum Einsatz kommt (PM, 1449) - sind die Wahrheiten des Gefühls zwar tiefer in der wirklichen Welt verwurzelt als die Wahrheiten der Wissenschaft, nichtsdestotrotz handelt es sich in beiden Fällen um künstliche und damit distanziert-interpretierende Deutungen von Welt. Die Erweiterung dieser Position im Sinne der Perspektive des „philosophischen Tauchers“ ist hingegen mit einem Erkenntnis-

programm verbunden, das darauf abzielt, auf die künstlichen Aspekte der Erfindung von Welt vollkommen zu verzichten und sich der uneingeschränkten Entdeckung der natürlichen Ordnung hinzugeben. Die immanenten Schwierigkeiten dieses Ansatzes verweisen allerdings darauf, daß eine philosophisch relevante Erfahrung von Welt ohne symbolisch-sprachliche Distanzierung wohl nicht zu gewinnen ist. Die verschiedenen Erkundungsweisen von Welt - egal, ob man sich für die theoretische oder die praktische, die wissenschaftliche oder die philosophische, die mathematische oder die poetisch-künstlerische entscheidet - erweisen sich damit stets als verwobenes Wechselspiel von Entdecken und Erfinden. Gerade unter diesem Gesichtspunkt muß Bergsons Projekt als ein der Sache nach zum Scheitern verurteiltes Unterfangen angesehen werden. Allerdings hat Bergsons Philosophie trotz dieser immanenten Schwierigkeiten auf eine bestimmte und in ihrer Bedeutung nicht zu unterschätzende Seite der Wirklichkeit hingewiesen: Sie hat die Welt als verwobene Lebenswirklichkeit, als unüberschaubaren und schöpferischen „Ozean des Lebens“ entdeckt.

Literaturverzeichnis

- Bacon, F. (1963): The works of Francis Bacon, 1857-1874, hg. von J. Spedding, R. L. Ellis, D. D. Heath, I - XIV, Stuttgart - Bad Cannstadt.
- Bergson, H.: Oeuvres, Édition du Centenaire, Paris 1991. Die im Text angegebenen Siglen entsprechen: (DS) Les Deux sources de la morale et de la religion, (EC) L'Évolution créatrice, (MM) Matière et mémoire, (PM) La Pensée et le mouvant.
- Bloch, E. (1972): Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance, Frankfurt a. M.
- Blumenberg, H. (1993): Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher, Frankfurt a. M.
- Böhme, H. (1989): Giordano Bruno, in: G. Böhme (Hg.), Klassiker der Naturphilosophie, München, 117-135.
- Bruno, G. (1981): Das Aschermittwochsmahl, übers. von F. Fellmann mit einer Einleitung von H. Blumenberg, Frankfurt a. M.
- (1986): Über die Ursache, das Prinzip und das Eine (De la causa), übers. von P. Rippe mit einem Nachwort von A. Schmidt, Stuttgart.
- (1993): Zwiegespräche vom unendlichen All und den Welten, Darmstadt.
- Carnap, R. (1979): Der logische Aufbau der Welt, Frankfurt a. M./Berlin/Wien.
- Carus, C. G. (1964): Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele, 1846, ND nach der 2. Auflage Pforzheim 1860, Darmstadt.
- (1990): Natur und Idee oder das Werdende und sein Gesetz. Eine philosophische Grundlage für die spezielle Naturwissenschaft, 1861, ND Hildesheim/Zürich/New York.
- Cassirer, E. (1911): Das Erkenntnisproblem in der Philosophie der Neueren Zeit, I, Berlin
- (1969): Die Antike und die Entstehung der exakten Naturwissenschaft, 1932, in: ders., Philosophie und exakte Wissenschaft, Frankfurt a. M., 11-38.
- (1994): Der Begriff der symbolischen Form in den Geisteswissenschaften, 1921, in: ders., Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Darmstadt, 169-200.

- Comte, A. (²1974): Die Soziologie. Die Positive Philosophie im Auszug, hg. von J. v. Kempster, Stuttgart.
- Descartes, R. (Med.): Meditationes, in: Philosophische Werke I, hg. von A. Buchenau, Leipzig 1922.
- Deleuze, G./Guattari F. (1977): Rhizom, Berlin.
- Dewey, J. (1995): Erfahrung und Natur, übers. von M. Suhr, Frankfurt a. M.
- Diderot, D. (1972): Artikel aus der von Diderot und D'Alembert herausgegebenen Enzyklopädie, hg. von M. Naumann, Leipzig.
- Dingler, H. (1955): Die Ergreifung des Wirklichen, München.
- Duhem, P. (1978): Ziel und Struktur der physikalischen Theorien, hg. von L. Schäfer, Hamburg.
- Foucault, M. (1977): Der Ariadnefaden ist gerissen, in: G. Deleuze/M. Foucault, Der Faden ist gerissen, Berlin, 7-12.
- Goethe, J. W. (³1959): Werke. Hamburger Ausgabe, hg. von E. Trunz, I - XIV, Hamburg.
- (1987 ff.): Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens, Münchner Ausgabe, hg. von K. Richter in Zusammenarbeit mit H. G. Göpfert, N. Miller und G. Sauder, I - XXVI, München/Wien.
- Hartmann, N. (²1949): Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre, Meisenheim am Glan.
- (1950): Philosophie der Natur. Abriß der speziellen Kategorienlehre, Berlin.
- (³1964): Neue Wege der Ontologie, Darmstadt.
- Hegel, G. W. F.: Werke, ediert von E. Moldenhauer, K. M. Michel, I - XX, Frankfurt a. M. 1986. Die im Text verwendeten Siglen entsprechen: (Enz.) Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, (Phän.) Phänomenologie des Geistes.
- Heidegger, M. (¹1955): Was ist Metaphysik?, Frankfurt a. M.
- (¹⁶1986): Sein und Zeit, Tübingen.
- v. Hofmannsthal, H. (1979): Ein Brief, in: Erzählungen. Gesammelte Werke, hg. von B. Schoeller, Frankfurt a. M., 461-477.
- Husserl, E. (²1962): Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Husserliana VI, Haag.
- Jäger, G. (1917): Das Verhältnis Bergsons zu Schelling. Ein Beitrag zur Erörterung der Prinzipien einer organischen Weltauffassung, Hamburg.
- James, W. (1950): The Principles of Psychology, I - II, New York.
- Jaspers, K. (⁴1991): Von der Wahrheit, München/Zürich.
- Jonas, H. (1973): Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie, Göttingen.
- Kant, I.: Werke, hg. von W. Weischedel, I - X, Darmstadt 1983. Die im Text angegebenen Siglen entsprechen: (KrV) Kritik der reinen Vernunft, (Prol.) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik.
- Köchy, K. (1995): Organische Ganzheit. Die maßgeblichen Prinzipien des romantischen Organismuskonzeptes, in: Biologisches Zentralblatt 114, 207-215.
- (1996): Perspektiven der Welt. Einheit und Vielheit im Weltbild der Deutschen Romantik, in: Philosophia naturalis 33 (2), 317-342.
- (1997): Ganzheit und Wissenschaft. Das historische Fallbeispiel der romantischen Naturforschung, Würzburg.
- (1999): Es gibt verschiedene Pfade durch das Labyrinth des Lebens. Plädoyer für eine pluralistische Repräsentation des Organischen, in: A. Geus/T. Junker/H. J. Rheinberger/C. Riedl-Dorn/M. Weingarten (Hg.), Repräsentationsformen in den biologischen Wissenschaften, Berlin, 19-35.
- Koyré, A. (1980): Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum, Frankfurt a. M.

- Lepenius, W. (1978): Das Ende der Naturgeschichte, München.
- Leibniz, G. (1879 ff.): Philosophische Schriften, hg. von G. J. Gerhardt, I - VII, Leipzig.
- (1996): Philosophische Schriften, hg. von W. v. Engelhardt, H. Herring, H. H. Holz, I - VI, Frankfurt a. M.
- Lichtenberg, G.C. (³1994): Schriften und Briefe, hg. von W. Promies, I - VI, Frankfurt a. M.
- Monod, J. (⁸1988): Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der neuen Biologie, München.
- Nietzsche, F. (1967 ff.): Nietzsches Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. von G. Colli, M. Montinari, I/1- VIII/3, Berlin.
- Nicolaus Cusanus (1964/1967.): De docta ignorantia / Die belehrte Unwissenheit, hg. und übersetzt von P. Wilpert, I-II, Hamburg.
- Novalis (1978): Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs, hg. von H.J. Mahl und R. Samuel, I - III, München/Wien.
- Petrarca (1933 ff.): Le Familiari; hg. von V. Rossi, U. Bosco, I - IV, Florenz.
- Pflug, G. (1959): Henri Bergson. Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik, Berlin.
- Picht, G. (³1993): Der Begriff der Natur und seine Geschichte, Stuttgart.
- Platon: Sämtliche Dialoge, hg. von O. Apelt, I - VII, Hamburg 1988.
- Pico della Mirandola, G. (1990): Über die Würde des Menschen, Hamburg.
- Pinthus, K. (1959): Menschheitsdämmerung, 1920, ND Hamburg.
- Ritter, J. W. (1984): Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Physikers, 1810, hg. von S. Dietzsch, B. Dietzsch, ND Leipzig/Weimar.
- Rousseau, J. J. (1981): Schriften, hg. von H. Ritter, I - II, Frankfurt a. M.
- Schelling, F. W. J.: Schellings Werke, nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hg. von M. Schröter, I - VI, München 1927. Die im Text angegebenen Siglen entsprechen: (SN) Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, 1799, (TI) System des transcendentalen Idealismus, 1800.
- Scheler, M. (1947): Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928, München.
- Schopenhauer, A. (WWV): Die Welt als Wille und Vorstellung, in: Zürcher Ausgabe I - IV, Zürich 1977.
- (²1987): Metaphysik der Natur, hg. und eingel. von V. Spierling, München/Zürich.
- Schubert, G. H. (1830): Die Geschichte der Seele, I - II, Stuttgart/Tübingen.
- Sextus Empiricus (²1985): Grundriß der pyrrhonischen Skepsis, hg. von M. Hossenfelder, Frankfurt a. M.
- Simmel, G. (1995): Die Großstädte und das Geistesleben, 1903, in: Gesamtausgabe, hg. von O. Rammstedt, VII, Frankfurt a. M., 116-131.
- Spencer, H. (1966): The Works of Herbert Spencer, Reprint of the edition 1904, Osnabrück, I/1.
- Spierling, V. (Hg.) (1986): Lust an der Erkenntnis. Die Philosophie des 20. Jahrhunderts, München.
- Toulmin S./Goodfield J. (1985): Entdeckung der Zeit, Frankfurt a. M.
- Wittgenstein, L. (1960): Tractatus logico-philosophicus, in: Schriften, Frankfurt a. M.

Vom Tempo und den Moden. Kultur- und gesellschaftskritische Aspekte in Georg Simmels Philosophie

Werner Jung

I. Tempo, Hektik, Neurasthenie

Es bleibt wohl dabei: Georg Simmel ist der Philosoph, Sozialpsychologe und Soziologe der Moderne, jener frühen Moderne, die sich um die Jahrhundertwende auskristallisiert hat und als deren Diagnostiker und - mit Maßen - Therapeut er sich nachhaltig empfiehlt.¹ Man hat rückblickend diese Zeit in den verschiedensten Begriffen versucht zu beschreiben, hat sie über die vielen gleichzeitigen Ismen und den Stilpluralismus anzuvisieren gemeint. Oft unzureichend. Es ist ein durch und durch hektisches, ja nervöses Zeitalter. Nervosität gilt bereits den Zeitgenossen etwa zwischen 1880 und 1910 - und nicht nur im strengen medizinischen bzw. psychologischen Zusammenhang - als Zeichen der Zeit. Neurasthenie, so lautete die weitverbreitete Meinung, charakterisiert nicht nur die Intellektuellen, Schriftsteller und Künstler, sondern ebenso Arbeiter und Angestellte, namentlich Buchdrucker, Eisenbahnangestellte und Telefonistinnen. Mehr Tempo, mehr Hektik, mehr Nervosität. Karl Lamprecht taufte die neue Ära das „Zeitalter der Reizsamkeit“, und insgesamt beherrschte, wie der Historiker Joachim Radkau zutreffend schreibt, mindestens an der Oberfläche das „Tempo-

¹ In diesem Essay greife ich auf Überlegungen zurück, die sich auch in meiner einführenden Monographie „Georg Simmel, Hamburg 1990“ finden, auf die ich nachdrücklich hinweise; gleichwohl bin ich indessen etwas skeptischer geworden bezüglich einer Simmel-Interpretation, die den Philosophen einzig in der Fluchtlinie der von den kritischen Simmel-Schülern Lukács, Bloch oder Adorno vorgezeichneten Deutungsperspektive (Simmel als Lebensphilosoph und Entfremdungstheoretiker usw.) sieht. Dazu im Text mehr. - Hingewiesen sei an dieser Stelle und ganz pauschal auf eine Reihe von weiteren Gesamtdarstellungen Simmels, von Sammelbänden und ausführlichen Monographien, die größeren Komplexen gewidmet sind: D. Frisby: *Fragmente der Moderne*. Georg Simmel, Siegfried Kracauer, Walter Benjamin, Rheda-Wiedenbrück 1989; J. Kintzelé und P. Schneider (Hg.): *Georg Simmels Philosophie des Geldes*, Frankfurt a. M. 1993; U. Luckhardt: „Aus dem Tempel der Sehnsucht.“ *Georg Simmel und Georg Lukács: Wege in und aus der Moderne*, Butzbach-Griedel 1994; K. Lichtblau: *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kulturosoziologie in Deutschland*, Frankfurt a. M. 1996; vgl. außerdem die Beiträge in den verschiedenen Heften des „Simmel-Newsletter“, der seit 1991 erscheint.

Design“ die Jahrhundertwende. Schneller, höher, weiter - in einer Hetzjagd durch die Zeit. Das Auto drängt sich mit Macht in den innerstädtischen Verkehr hinein, auf Kirmesplätzen geraten Rutsch-, Achter- und Berg- und Talbahnen zur Attraktion, der Leistungssport tritt seit den ersten Olympischen Spielen seinen Siegeszug an. Kinopaläste entstehen und verdrängen die Stadttheater; man raucht - nicht nur in den Pausen - Zigaretten statt Zigarren. Ganz hektisch eben.²

Nervosität, Hektik, Tempo bilden die Signaturen der Zeit und des urbanen Raums. Modernität vollzieht sich zuallererst in der Großstadt - ihre Zentren heißen Paris, London und New York, aber dann und zunehmend auch Berlin. Georg Simmel ist nicht nur Berliner, sondern bedenkt auch Berlin in zahllosen seiner Essays. Der städtische Raum, innen und außen, an der glitzernd-illuminierten Oberfläche ebenso wie hinter der „kalten Haut der Stadt“ (M. Wildenhain) und in den Seelenuntiefen der neuen Subjekte, ist beständiges Gravitationszentrum des Simmelschen Denkens - seiner frühen, vornehmlich methodologischen Problemen der neueren Philosophie (Ethik, Geschichtsphilosophie, Hermeneutik) gewidmeten, noch am ehesten systematisch zu nennenden Schriften, seiner die Kulturosoziologie inaugurierenden Soziologie bzw. Sozialphilosophie und seiner späten, die ästhetische Linie seines Denkens fortschreibenden Lebensphilosophie. Man kann deshalb mit guten Gründen im Blick auf die Simmelsche Entwicklung durchaus von einer Kontinuität im Wandel sprechen. Der Grundton - das großstädtisch moderne Lebensgefühl - klingt immer wieder durch und bildet den Generalbaß.

Wohin auch immer man den Blick richtet, wenn man sich mit den Diskursen der frühen Moderne um die Jahrhundertwende beschäftigt, der Geltungsverlust traditioneller Werte und Orientierungen, auch klassischer philosophischer Begriffe und Termini ist andauerndes Thema. Von Nietzsche über Ernst Mach und die Vertreter der Wiener Moderne bis zu Freud wird der sogenannten Objektivität und Totalität der Garaus gemacht, wird dem Subjekt in Gestalt der Individualität der Boden entzogen. Rundum wird destruiert und fröhlich dekonstruiert: Wirklichkeit verflüchtigt sich in Stimmungen, Ansichten und Perspektiven, das einzelne Subjekt steht jetzt anhaltlos und ohne Substanz da. Die Wiener Literaten von Altenberg über Kraus und Hofmannsthal, Bahr und Beer-Hofmann bis zu Schnitzler schreiben diese neuen Erfahrungen aus; Mach

² Vgl. J. Radkau: Die wilhelminische Ära als nervöses Zeitalter, oder: Die Nerven als Netz zwischen Tempo- und Körpergeschichte, in: Geschichte und Gesellschaft 20 (1994), 211-241, insbesondere 217 f., 228 ff., 231. Ich verdanke diesem Aufsatz entscheidende Hinweise.

und Bahr inszenieren das Basistheorem (die Unrettbarkeit des Ich³), Hofmannsthal liefert mit seinem Chandos-Brief den poetologischen Rahmen, in den dann Schnitzler mit seinen Stücken und Prosatexten die kultur- und gesellschaftskritischen Töne hineinmischt. Alle Beziehungen und vormals intensiven Bindungen sind brüchig geworden, der Kitt ist löcherig, und nicht erst außen beginnt die Fremde, wie es Hermann Lenz einmal ausgedrückt hat, sondern bereits im Inneren, denn das Ich ist nicht mehr Herr im eigenen Haus. Schon flüchtige Begegnungen, Stimmungsschwankungen, momentane Anfälle können es aus der gewohnten Bahn schleudern - Beer-Hofmanns Roman *Der Tod Georgs* von 1900 oder noch Schnitzlers späte Traumnovelle liefern hierfür das nötige Anschauungsmaterial. Das Leben ist nichts weiter als ein einziger breiter Strom, und nutzlos, heißt es bei Beer-Hofmann, ist alles Wissen, und die „mächtigen Worte“ fallen „verweht“ von den Lippen. Einzig das Schweigen noch bewahrt vor der Lüge.⁴

Eine Philosophie, die ihre Zeit in Gedanken zu erfassen versucht, also ein Gesamtbild zeichnen möchte, muß sich diesen Herausforderungen stellen. Und wenn die alte Weltanschauung in die Brüche gegangen ist, muß man sich die Welt eben neu anschauen.⁵ Dabei kann es dann nicht mehr und länger darum gehen, diesen Fragment- bzw. Trümmerhaufen, wie es der junge Lukács en passant ausgedrückt und der reife Benjamin in seinen geschichtsphilosophischen Thesen dann bündig zusammengefaßt hat, zu einem Ganzen und einer Totalität zusammenzufälschen⁶, sondern die einzelnen Bruchstücke der Wirklichkeit und Geschichte als solche und einzelne stehenzulassen. Auch das hat Georg Simmel früher als andere intuitiv gespürt, um es sodann auch methodisch abzusichern: im Essay und Fragment als solchen kleinen Formen, die *Momentbilder sub specie aeternitatis* (wie eine Kolumnenfolge der von Simmel über einen längeren Zeitraum belieferten Zeitschrift *Jugend* hieß), Denkbilder, wie sie dann Benjamin im Blick auf die eigene Kurzprosa nennen

³ Die These geht auf Ernst Machs „Analyse der Empfindungen...“ zurück, worin es u. a. heißt: „Nicht das Ich ist das Primäre, sondern die Elemente (Empfindungen). [...] Die Elemente bilden das Ich.“ (zit. nach: G. Wunberg (Hg.), *Die Wiener Moderne. Literatur, Kunst und Musik zwischen 1890 und 1910*, Stuttgart 1992, 141) Hermann Bahr hat in einer ganzen Reihe von Artikeln diese These Machs popularisiert und in die Wiener Caféhäuser gebracht.

⁴ Vgl. R. Beer-Hofmann: *Der Tod Georgs*, Stuttgart 1980, 85.

⁵ Vgl. dazu den Essay von U. Kösser: Wenn die Welt-Anschauung in die Brüche geht, ist es besser, sich die Welt anzuschauen, in: *Weimarer Beiträge*, H. 2 (1993), 190-207.

⁶ Vgl. dazu G. Lukács: *Zur Theorie der Literaturgeschichte* (1910), in: G. Lukács, *Text und Kritik* 39/40 (1973), 47; außerdem die einschlägigen Thesen Benjamins zum Begriff der Geschichte, in: W. Benjamin: *Gesammelte Schriften*, I/2, *Abhandlungen*, hg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt a. M. 1974, 691 ff.

wird, entwerfen. Sie sind kurzfristige Interventionen, okkasionalistisches Philosophieren pur sang, weil sie, um noch einmal Georg Lukács, einen von Simmels frühen Schülern, zu zitieren, 'bei Gelegenheit von' entstanden sind.⁷ Bei Simmel heißt es diesbezüglich ganz ähnlich: Aufgabe seiner Betrachtungen kann nur sein, „daß sich von jedem Punkt an der Oberfläche des Daseins, so sehr er nur in und aus dieser erwachsen scheint, ein Senkblei in die Tiefe der Seele schicken läßt, daß alle banalsten Äußerlichkeiten schließlich durch Richtungslinien mit den letzten Entscheidungen über den Sinn und Stil des Lebens verbunden sind.“ (Individuum, 195)⁸ Die Richtung ist also klar: von der Oberfläche - und immer hält er sich nur hier auf! - in die Tiefe, mögen sich dabei auch Abgründe auftun. Obwohl nur selten erwähnt, konzentriert Simmel seine Aufmerksamkeit auf den Problemkomplex Moderne als auf ein Unwesen. Denn das Wesen der Moderne überhaupt, schlußfolgert er unter Rückgriff auf jene klassisch gewordene Formulierung Baudelaires („La modernité, c'est le transitoire, le contingent, la moitié de l'art, dont l'autre moitié est l'éternel et l'immuable“), „ist Psychologismus, das Erleben und Deuten der Welt gemäß den Reaktionen unsres Innern und eigentlich als einer Innenwelt, die Auflösung der festen Inhalte in das flüssige Element der Seele, aus der alle Substanz herausgelöst ist, und deren Formen nur Formen von Bewegungen sind.“ (Kultur, 184) Dem korrespondiert die Ansicht vom modernen Philosophen als einem „Abenteurer des Geistes“, der etwas Unlösbares so behandelt, „als wäre es lösbar.“ (Ebd., 14) An anderer Stelle schreibt Simmel auch, daß die

⁷ G. Lukács: Die Seele und die Formen (1911), Sonderausgabe der Sammlung Luchterhand, Berlin/Neuwied 1971, 27: „jeder Essay schreibt mit unsichtbaren Buchstaben neben seinen Titel die Worte: bei Gelegenheit von ...“.

⁸ Die Simmelschen Werke werden - wo nicht nach der Gesamtausgabe (= GA): GA II = Aufsätze 1887-1890. Über soziale Differenzierung. Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892), hg. von H.-J. Dahme, Frankfurt a. M. 1989; GA V = Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900, hg. von H.-J. Dahme und D. P. Frisby, Frankfurt a. M. 1992; GA VI = Philosophie des Geldes, hg. von D. P. Frisby und K. C. Köhnke, Frankfurt a. M. 1989; GA VII = Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908, Bd. I, hg. von R. Kramme, A. Rammstedt und O. Rammstedt, Frankfurt a. M. 1995; GA X = Philosophie der Mode. Die Religion. Kant und Goethe. Schopenhauer und Nietzsche, hg. von M. Behr, V. Krech und G. Schmidt, Frankfurt a. M. 1995 - nach den folgenden Bänden zitiert: Der Konflikt der modernen Kultur, München/Leipzig 1918 (= Konflikt); Lebensanschauung, München/Leipzig 1918 (= Lebensanschauung); Philosophische Kultur. Zweite um einige Zusätze vermehrte Auflage, Leipzig 1919 (= Kultur); Grundfragen der Soziologie. 3., unveränderte Auflage, Berlin 1970 (= Soziologie); Das Individuum und die Freiheit. Essais, Berlin 1984 (= Individuum); Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter, hg. von H.-J. Dahme und K. C. Köhnke, Frankfurt a. M. 1985 (= Geschlechter); Vom Wesen der Moderne, hg. von W. Jung, Hamburg 1990 (= Moderne).

Philosophie „das Ganze der Welt, gesehen durch ein Temperament, ein état d'âme, wie man es von der Landschaft gesagt hat“, sei (Individuum, 37).

Der Philosoph als Abenteurer - man kann auch sagen: als Flaneur in der Großstadt und auf den Märkten der Moderne, die dort ihre Waren feilbietet. In einem kurzen Essay Simmels von 1896 anlässlich der Berliner Gewerbeausstellung, in der er wie in den Weltausstellungen insgesamt weitsichtig das jeweils „momentane Centrum der Weltkultur“, die „Arbeit der ganzen Welt“ zusammengezogen sieht, heißt es über die eigentümliche Warenkultur und die neue „Schaufenster-Qualität der Dinge“: „Die Warenproduktion unter der Herrschaft der freien Concurrenz und mit dem durchschnittlichen Übergewichte des Angebots über die Nachfrage muß dazu führen, den Dingen über ihre Nützlichkeit hinaus noch eine verlockende Außenseite zu geben.“ (Moderne, 172) Simmel erkennt nicht nur das universelle Diktat der Warenwirtschaft, sondern zugleich die neue ästhetische Raffinierung der Dinge, die diesseits ihres puren „Gebrauchswertversprechens“ (W. F. Haug) angesiedelt ist, gleichwohl jedoch unbedingt notwendig, damit die Dinge überhaupt gekauft zu werden verdienen. Simmel spricht ausdrücklich von der „Wendung in das ästhetische Ideal“, von dem „Reiz für das Auge“ und der „neue[n] principielle[n] Synthese zwischen dem äußerlichen Reiz und der sachlichen Zweckmäßigkeit der Dinge.“ (Moderne, 173) Das Design bestimmt das Sein, die Ästhetik der Oberfläche und Außenseite - die jeweilige Mode, um es in einer näher bei Simmel angesiedelten Redeweise auszudrücken - rückt in den Mittelpunkt der Betrachtung. Von hier geht das Simmelsche Senkblei in die Tiefe, startet die Expedition in die 'terra incognita' der modernen Kultur, deren Begriff an den „flüchtigsten und isoliertesten Oberflächenerscheinungen des Lebens“, an der „universellen Breite des Daseins“ festgemacht wird (vgl. Kultur, 2 f.).

II. Von der Moderne und den Moden

Begonnen hat Georg Simmels intellektuelle Entwicklung mit einer Auseinandersetzung über Kant sowie - wenige Jahre später dann - mit grundsätzlichen methodologischen Erwägungen im Blick zunächst auf die Ethik, dann auch auf Fragen der Geschichtsphilosophie und auf Probleme einer allgemeinen Verstehenstheorie. Die Nähe zum Neukantianismus und zum Diltheyschen Konzept, zum Pragmatismus und mit zunehmender Zeit auch zu Schopenhauer und Nietzsche ist überall spürbar. Früh reift in Simmel die Erkenntnis, die dann zum

Eckpfeiler seines Denkens bis in die letzten lebensphilosophischen Jahre wird, daß das Subjekt und die Objektivität mindestens in ihrer idealistischen Präsentationsweise unrettbar verloren sind: Aussagen über das Subjekt und die Gesellschaft sind allenfalls in Annäherungen möglich. Ebenso wenig wie es noch einen festen Kern gibt, um den sich eine Moralphilosophie entspinnen kann - das war jedenfalls Simmels kurzes Resultat seiner langwierigen Untersuchung über die *Einleitung in die Moralphilosophie* von 1892/93 -, ebenso wenig existieren auch das Individuum und die Gesellschaft als feste Größen.

Das Individuum, schreibt Simmel in *Über soziale Differenzierung*, seiner ersten Buchveröffentlichung nach der Dissertation, bereits 1890, sei eine „Vielheit“, Kreuzungs- und Durchgangspunkt verschiedenster Einflüsse. Ja, mehr noch, was man für die Einheit des Menschen halte, sei „vielmehr die Summe und das Produkt der allermannichfaltigsten Faktoren, von denen man sowohl der Qualität wie der Funktion nach nur in sehr ungefährem und relativem Sinne sagen kann, daß sie zu einer Einheit zusammengehen.“ (GA II, 127) In bezug auf die Gesellschaft, die das Ensemble von sozialen Differenzierungs- und Wechselwirkungsprozessen ist, schreibt Simmel, daß der Begriff Gesellschaft „nur der Name für die Summe dieser Wechselwirkungen [ist], der nur in dem Maße der Festgestelltheit dieser anwendbar ist. Es ist deshalb kein einheitlich feststehender, sondern ein gradueller Begriff, von dem auch ein Mehr oder Weniger anwendbar ist, je nach größerer Zahl und Innigkeit der zwischen den gegebenen Personen bestehenden Wechselwirkungen.“ (Ebd., 131)

Von hier ist dann der Weg frei für Simmels sozialpsychologische und soziologische Arbeiten, die in den großen Essaysammlungen *Philosophie des Geldes* (1900) und *Soziologie* (1908) gipfeln, worin eine phänomenologische Bestandsaufnahme der Moderne nicht zuletzt entlang der Begriffstrias Geld, Ware und Verkehr angeboten wird. Wiederum spielt dabei das Oberflächendesign für Simmel eine herausragende Rolle, schenkt er Phänomenen wie der Mode und der Koketterie, der Blasiertheit und Neurasthenie, dem Abenteuer und dem Spiel seine besondere Aufmerksamkeit. Im Zuge der Ausarbeitung seiner soziologischen Theorie - damit seiner mittleren Phase, wenn man so will - stößt er auf die Begriffe der subjektiven und der objektiven Kultur, die sozusagen zwei Welten anzeigen: zum einen soll sich darin der Anspruch des Einzelnen ausdrücken, für wie entfremdet, verdinglicht oder entstellt man ihn auch immer (durchaus mit Simmel) ansehen mag, die eigenen Bedürfnisse und Begehrlichkeiten aller Art anzumelden, zum anderen begreift Simmel darunter die nivellierenden, dem Diktat der entwickelten

Geldwirtschaft unterworfenen Tendenzen der objektiven oder auch offiziellen Kultur. Dazwischen klafft eine gewaltige Lücke, ein Hiatus, den zu bearbeiten Simmel sich in seinen letzten Arbeiten, den philosophischen Aufsätzen und Essays im Umkreis der Lebensphilosophie, vorgenommen hat. Dabei greift er dann wieder auf die Kunst und auf Momente der traditionellen Ästhetik zurück. Unabhängig jedoch von der Frage, ob das von Simmel aus der Kunst abgeleitete Therapieangebot für die moderne Gesellschaft eine echte Alternative darstellt oder nicht, muß man auf jeden Fall die lebensphilosophischen Problemkreise, die die Schriften aus Simmels letztem Lebensjahrzehnt aufwerfen, als Fortsetzungen und Zuspitzungen früherer Überlegungen aus dem Umkreis der *Philosophie des Geldes* als seinem chef d'oeuvre ansehen. Anders gesagt: die Lebensphilosophie pointiert Ansichten und schlägt eine bestimmte Lesart der früheren Arbeiten vor, die nicht nur Simmel selbst gezogen hat, sondern die, durch die Brille seiner kritischen Schüler von Bloch über Lukács und Kracauer bis zu Benjamin und Adorno betrachtet, bis heute maßgeblich auch die Rezeption bestimmt. In Frage stehen die Begriffe - ja, geradezu Paradigmen - Entfremdung und Verdinglichung, deren Konturen die *Philosophie des Geldes* einerseits breit ausmalt, wobei andererseits im Blick auf eine genauere Lektüre erst noch zu klären ist, ob sie tatsächlich schon jene Lukácssche Unerbittlichkeit, den Weberschen Härtegrad des 'stahlharten Gehäuses' besitzen.⁹ Oder existiert nicht beim mittleren Simmel das Sowohl - Als Auch, der Relativismus?

Sehen wir uns deshalb jetzt einige in mehrfacher Hinsicht repräsentative Arbeiten aus Simmels mittlerer Phase an. Im Mittelpunkt rangiert immer das Geld, das nicht allein den Wirtschafts- und Warenverkehr bestimmt, sondern weiter noch das „Tempo des Lebens“ insgesamt und überhaupt dessen „Stil“ prägt. Simmel verfolgt das in seiner *Philosophie des Geldes* (und eben deshalb nennt er sie auch eine Philosophie und nicht Soziologie!) bis in die feinsten kapillaren Verästelungen sozialer Wechselwirkungszusammenhänge hinein. Wir greifen nur einzelne Punkte heraus und weisen auf die Komplexe der 'Mode' und der 'Koketterie' sowie auf den großstädtischen Lebensraum und seine Veränderungen hin. Zu Recht hat Simmels Freund Karl Joel in seiner Besprechung der *Philosophie des Geldes* dieses Buch ein

⁹ Zu diesem Diskussionskomplex um die Einschätzung der „Philosophie des Geldes“ vgl. neuerdings den Sammelband von Kintzelé/Schneider (Anm. 1), hierin insbesondere die Aufsätze von K. C. Köhnke: „Die Verdrängung der Werte durch das Geld“, der sich eher der Lesart von Lukács, Kracauer und den anderen kritischen Simmelschülern anschließt, und B. Nedelmann: „Geld und Lebensstil“, die für eine Lesart diesseits des Entfremdungsparadigmas votiert.

„Gesamtbild der modernen Kultur unter dem Zeichen des Geldes“ genannt.¹⁰ Das trifft die Simmelsche Intention sehr genau, denn dieser wollte einen philosophischen Beitrag zu nationalökonomischen Fragen leisten. „Wenn es eine Philosophie des Geldes geben soll“, so heißt es in der Vorrede, „so kann sie nur diesseits und jenseits der ökonomischen Wissenschaft vom Gelde liegen: sie kann einerseits die Voraussetzungen darstellen, die, in der seelischen Verfassung, in den sozialen Beziehungen, in der logischen Struktur der Wirklichkeiten und der Werte gelegen, dem Gelde seinen Sinn und seine praktische Stellung anweisen.“ (GA VI, 10) Der Untersuchung dieser Voraussetzungen ist der analytische erste Teil der *Philosophie des Geldes* gewidmet, während der zweite synthetische Teil sodann die Wirkungen der ausgebildeten Geldwirtschaft, die, wie sich näherhin zeigt, eine der entwickelten kapitalistischen Warenwirtschaft ist, „auf das Lebensgefühl der Individuen, auf die Verkettung ihrer Schicksale, auf die objektive Kultur“ (ebd.) zeigt. Ausdrücklich distanziert sich das Simmelsche Projekt bereits in der Vorrede vom historischen Materialismus oder dogmatischen Marxismus der II. Internationale, da es darum gehe, diesem Materialismus allererst noch „ein Stockwerk unterzubauen“, worin die „wirtschaftlichen Folgen selbst als das Ergebnis tieferer Wertungen und Strömungen, psychologischer, ja, metaphysischer Voraussetzungen erkannt werden.“ (ebd., 13) Es ist enger und breiter zugleich als der historische Materialismus, weil es nur über einen beschränkten nationalökonomischen Begriffsrahmen verfügt, zugleich jedoch die Einflüsse des Geld-, Wirtschafts- und Warenverkehrs auf die sozialen Beziehungen, auf das Verhalten der Geschlechter zueinander, die Familienbande, Freundschaften, die moralischen Prinzipien des Zusammenlebens, schlußendlich noch auf die Geschmacksbildung und Ästhetik verdeutlicht. Nicht nur steigert sich ganz allgemein das Lebenstempo unter der voll ausgebildeten Geldwirtschaft, worin dem Geld als dem „Werth-Ausgleicher und Tauschmittel“ „die Kraft“ zukomme, „Alles mit Allem in Verbindung zu setzen: es baut eine Brücke zwischen den Dingen, wie es eine zwischen den wirtschaftlichen Menschen baut, es erfüllt in objektiver Hinsicht die Funktion, der der Händler in subjektiver dient.“ (GA V, 224) Ausdruck und Sinnbild u. a. der „konstitutionellen Aufgeregtheit des Wirtschaftslebens“ ist die Börse, an deren Reaktionen und Schwankungen die „extreme Steigerung des Lebenstempos“, „eine fieberhafte Bewegtheit und Zusammendrängung“ die „auffälligste Sichtbarkeit“ erfährt (vgl. ebd.).

¹⁰ K. Joel: Eine Zeitphilosophie, in: Neue Deutsche Rundschau 12 (1901), 812 u. 818.

Wenn aber alles mit allem und jedem getauscht werden kann, weil alles in dem identischen Wertmaß Geld gemessen werden kann, ja, wenn, wie Simmel glaubt, selbst die vermeintlich persönlichsten Beziehungen davon nicht ausgenommen sind, wie er insbesondere im Blick auf die Geschlechterbeziehungen formuliert, dann hat das erhebliche Konsequenzen für die Normen und Werte innerhalb der Gesellschaft. Überaus drastisch beschreibt er die Implikationen in seinem Essay *Die Rolle des Geldes in den Beziehungen der Geschlechter*, der in überarbeiteter Form auch in die *Philosophie des Geldes* eingegangen ist. Hier kommt er - nahezu zwangsläufig - auf das weite Gebiet der Prostitution zu sprechen und beschreibt unter Hinweisen auf Zola (und wohl dessen einschlägigen Dirnenroman *Nana*), welche Verkehrung der Wertschätzung stattgefunden hat. Denn es sei längst nicht mehr so, daß die Dirne, wenn sie nicht als sozial Depravierte eine Rinnsteinexistenz führt, verachtet wird. Im Gegenteil. Die wirklich teure Kurtisane, diejenige, für die viel bezahlt werden muß entsprechend der Wertaxiomatik, daß etwas wert ist, insofern man dafür bezahlt hat (was nichts kostet, ist auch nichts wert!), steigert dadurch allererst ihren Persönlichkeitswert. „Die Courtisane, die sich für einen sehr hohen Preis verkauft, erhält damit „Seltenheitswert“ - denn nicht nur werden die Dinge hoch bezahlt, die Seltenheitswert besitzen, sondern auch umgekehrt erhalten ihn diejenigen Objecte, die aus irgend einem sonstigen Grunde, sei es auch nur aus einer Laune der Mode, einen hohen Preis erzielen. Wie viele andere Gegenstände, ist auch die Gunst mancher Courtisane nur deshalb sehr geschätzt und von Vielen gesucht worden, weil sie den Muth hatte, ganz ungewöhnliche Preise zu fordern.“ (GA V, 265) Von hier lassen sich die verschiedensten Gedanken weiterspinnen, die allesamt in der Logik der Argumentation liegen: der Wert und damit Preis, denn beide sind identisch, steigt mit der Exklusivität und Seltenheit, und er wird gesucht, dient er doch vornehmlich dem Einzelnen dazu, wie Simmel an vielen Stellen seiner soziologischen Überlegungen nachweist, seine Differenzierungsleistungen zu vollziehen. Das steckt in der Dialektik der Geldwirtschaft. Wenn dieser große Nivellierer erst einmal angetreten ist, ist es für den Einzelnen umso notwendiger, sich zu unterscheiden. Eine Möglichkeit - oder vielmehr: ein Differenzierungsangebot - steckt im offensiv wie ostentativ ausgestellten Besitzstand: von der kostspieligen Geliebten über das eigene Anwesen und protzige Gefährt bis zu den modischen Accessoires und der zur Schau gestellten ästhetischen Kultur (oder was immer dafür gehalten wird).

Die Mode ist für Simmel geradezu ein Fallbeispiel für jene immanente Dialektik des Geldes, die sich auf der Subjektseite in den widerstreitenden Tendenzen von Anschluß an eine Gemeinschaft und dem Bedürfnis nach Unterscheidung widerspiegelt. Die Mode, so definiert Simmel, „ist Nachahmung eines gegebenen Musters und genügt damit dem Bedürfnis nach sozialer Anlehnung, sie führt den Einzelnen auf die Bahn, die Alle gehen, sie gibt ein Allgemeines, das das Verhalten jedes Einzelnen zu einem bloßen Beispiel macht. Nicht weniger aber befriedigt sie das Unterschiedsbedürfnis, die Tendenz auf Differenzierung, Abwechslung, Sich-abheben. Und dies letztere gelingt ihr einerseits durch den Wechsel der Inhalte, der die Mode von heute individuell prägt gegenüber der von gestern und von morgen, es gelingt ihr noch energischer dadurch, daß die Moden der höheren Schicht sich von der der tieferen unterscheiden und in dem Augenblick verlassen werden, in dem diese letztere sie sich anzueignen beginnt.“ (GA X, 10)¹¹ Mode ist das Resultat dieses Wechselspiels; wo einer von beiden Aspekten fehlt, „wird ihr Reich enden.“ Davon darf man jedoch nicht ausgehen, vielmehr - und hier mag einmal mehr die Empirie Simmel bestätigt haben - müssen wir einen immer rascheren Wechsel der Moden konstatieren, eine immer kürzer geratende Haltbarkeitsdauer feststellen. In Simmels eigenen Worten: „Der Wechsel der Mode zeigt das Maß der Abstumpfbarkeit der Nervenreize an, je nervöser ein Zeitalter ist, desto rascher werden seine Moden wechseln, weil das Bedürfnis nach Unterschiedsreizen, einer der wesentlichen Träger aller Mode, mit der Erschlaffung der Nervenenergien Hand in Hand geht.“ (Ebd., 15 f.)

Nervös ist die Moderne nicht zuletzt deshalb, weil das Sozialgefüge ins Wanken geraten ist, weil Standesschranken aufgehoben und vermeintlich stabile Klassenlagen instabil geworden sind. Es finden Überschneidungen und Vermischungen statt, Aufstiegs- und Abstiegsmöglichkeiten, neue Nobilitierungen und Deklassierungen stehen auf der gesellschaftlichen Tagesordnung. An diesem Punkt beweist Simmel geradezu divinatorische Weitsicht, wenn er den Pluralismus und die Offenheit der bürgerlichen Gesellschaft, dessen, was er mit der modernen, auf der Geld- und Warenwirtschaft beruhenden Gesellschaft beschreibt. Moden sind Klassenmoden, sagt Simmel und behauptet weiter, daß sie, weil es immer Menschen gibt, die hineinwollen, und solche, die, weil die misera plebs sich ante portas aufhält, in aller Exklusivität wieder daraus verabschieden, ständigem Wandel und

¹¹ Vgl. zum Problemkomplex Simmel und die Mode auch die ausgezeichnete Essaysammlung von S. Bovenschen: *Die imaginierte Weiblichkeit*, Frankfurt a. M. 1979.

Umbau unterworfen sind. Mode bedeutet den Einschluß und Ausschluß zugleich, Exklusivität nach Meinung ihrer Trägerschicht aber unbedingt. Sie zeichnet ihren jeweiligen Träger aus, macht ihn identifizierbar bzw. zuordbar; dennoch besteht die Tendenz - die Bemächtigung der Mode durch Designerpersönlichkeiten unterstreicht diesen Trend noch - auf absolute Exklusivität: d. h. auf das unverwechselbare Unikat. Das ist *mein* Kleid, Mantel, Hut - für mich (oder von mir) gemacht. Und der Kreis schließt sich wieder. Ich muß mich unterscheiden, und ich differenziere mich, indem ich mich laut Simmel auch an der Oberfläche - in meiner äußerlichen Hülle - von den anderen in meiner Umgebung und Lebenswelt, die für Simmel die urbane oder sogar metropolitane Kultur meint, gravierend abhebe.

Eine gedrängte Zusammenfassung seiner Überlegungen zum Geldkomplex stellt der kurze Essay *Die Großstädte und das Geistesleben* von 1903 dar. „Die Großstädte sind von jeher die Sitze der Geldwirtschaft gewesen“. Und: „Geldwirtschaft aber und Verstandesherrschaft stehen in tiefstem Zusammenhange.“ (Individuum, 193) Aus diesen Prämissen konstruiert Simmel sowohl eine Sozialpsychologie, die das Wesen des modernen Großstädtlers beschreibt, als auch eine kurzgefaßte, aber weitgreifende Kulturtheorie, die um die Begriffe der subjektiven und der objektiven Kultur kreist. Der Geldwirtschaft liegt das Prinzip der rationalen Berechnung, also der Planung und Kalkulation zugrunde. Sie ist in gewisser Weise Produkt und Summe des neuzeitlichen Prozesses der Aufklärung, wie sie ähnlich auch Weber oder Sombart, nachmals dann auch Adorno und Horkheimer beschrieben haben. Beherrschung und Bändigung der Natur durch den Geist, ihre Unterwerfung unter die Gesetze einer berechnenden Vernunft sowie ihre Ausbeutung durch die Technik sind die Voraussetzungen für einen ungebremsten Fortschritt, eine hemmungslose Akkumulation. „Pünktlichkeit, Berechenbarkeit, Exaktheit“ (ebd., 195), die Simmel hier aufzählt, gelten aber nicht nur für die Sphäre der Produktion und der Geldwirtschaft, sondern stellen gleichermaßen auch verbindliche Richtwerte für das personale Verhalten, für die Ethik des modernen Subjekts vor.

Auf diesem Hintergrund nun agiert der großstädtische Mensch, an dem Simmel die folgenden markanten Züge notiert: Blasiertheit, Reserviertheit und eine zunehmende Distanz. Unter Blasiertheit versteht er „die Abstumpfung gegen die Unterschiede der Dinge“, die Indifferenz, die durch das Nivellement der alle qualitativen Unterschiede einebnenden Geldwirtschaft entstanden ist, ja bisweilen eine völlige Gleichgültigkeit; Reserviertheit meint ein „negatives Verhalten sozialer

Natur“, wozu das unübersehbare Geflecht großstädtischen Betriebs die Einzelnen nötigt, eine Reserviertheit, wie Simmel weiter bemerkt, „mit dem Oberton versteckter Aversion“; schließlich die Distanz, Nietzsches „Pathos der Distanz“, als Überlebensstrategie (vgl. ebd., 196 ff.). Nirgends ist das Gewühl dichter als in der Großstadt, herrschen „körperliche Nähe und Enge“, die zugleich „die geistige Distanz“ geradezu überlebensnotwendig machen, will man nicht in der Menge (wörtlich und in übertragenem Sinne) untergehen. Die Kehrseite der Medaille ist freilich, daß „man sich unter Umständen nirgends so einsam und verlassen fühlt, als eben in dem großstädtischen Gewühl“ (ebd., 200). Vor diesen an der Oberfläche festzustellenden Verhaltensweisen leitet Simmel in den letzten Passagen seines Essays kurz auf die kulturelle Gemengelage über, die in der Großstadt herrscht: „das Übergewicht dessen, was man den objektiven Geist nennen kann, über den subjektiven“ (ebd., 202).

Unter dem objektiven Geist und seiner offiziellen Kultur versteht Simmel durchaus im Rückgriff auf Hegel und auf ähnlich klingende Bemerkungen bei Dilthey das weite Gebiet menschlich-gesellschaftlicher Objektivationen (in Sprache, Recht, Technik, Wissenschaft und Kunst ebenso wie in den Institutionen), und er kulminiert und findet sein Zentrum in der modernen Metropole, die der Sitz und Kopf - die Schaltzentrale - der Geldwirtschaft ist: sie ist ein gigantischer Produktions- und Konsumptionsraum, der Ort der Administration im umfassenden Sinne und daneben noch ein Platz, an dem Wissenschaften und Künste gepflegt werden. Großstädte sind „die eigentlichen Schauplätze dieser über alles Persönliche hinauswachsenden Kultur.“ „Hier bietet sich in Bauten und Lehranstalten, in den Wundern und Komforts der raumüberwindenden Technik, in den Formungen des Gemeinschaftslebens und in den sichtbaren Institutionen des Staates eine so überwältigende Fülle kristallisierten, unpersönlich gewordenen Geistes, daß die Persönlichkeit sich sozusagen dagegen nicht halten kann.“ (Ebd., 203) Der Einzelne droht, darin unterzugehen, die subjektive Kultur auf der Strecke zu bleiben; damit also scheint die umfassende Entfremdung, ja Verdinglichung die Räume zu besetzen. Es scheint so, aber zugleich - darin steckt die Paradoxie des Simmelschen Ansatzes, der allzu leichtfertig nur auf den Entfremdungsaspekt zurechtgestutzt und also gekürzt worden ist - ist damit wieder die Voraussetzung für eine Emanzipation des Einzelnen, für seine Differenzierungsleistung gegeben. Das Leben, „einerseits unendlich leicht gemacht“, da von überall Angebote kommen, andererseits „aus diesen unpersönlichen Inhalten und Darbietungen zusammen[gesezt],

die die eigentlich persönlichen Färbungen und Unvergleichlichkeiten verdrängen wollen“, findet im großstädtischen Treiben allererst die Möglichkeit, „damit dieses Persönliche sich rette“, sein „Äußerstes an Eigenart und Besonderung“ aufzubieten (vgl. ebd.). Das mag durchaus, wie Simmel kritisch hinzufügt, mit Übertreibungen einhergehen. Nichtsdestotrotz schafft erst der urbane Wirtschafts- und Verkehrsraum die Voraussetzung dafür, daß überhaupt im Unterschied zur Borniertheit des Landlebens (mit umfassender sozialer Kontrolle, also mangelnder Freiheit und Entwicklungsmöglichkeit) subjektive Kultur als alternative Lebensweise, wie immer diese dann im einzelnen konkret ausschauen mag, artikulierbar bleibt. Das nietzschesche Pathos der Distanz schafft erst den Freiraum in der Gesellschaft, die Freiheit von der Gesellschaft, um auf dem verbliebenen schmalen Grat, auf dem die Einzelheit herumlaviert, zum Ausdruck ihrer eigenen subjektiven Kultur zu kommen. Ob diese dann wirklich und emphatisch als authentisch zu bezeichnen ist oder ob sie ebenfalls nur wieder, gleichsam auf potenziertes Ebene, als entfremdet-verdinglicht einzustufen ist, mag dahingestellt bleiben. Das ist letztlich auch egal, denn so oder so kommt derjenige, der sich expressiv äußert und ausstellt, sich selbst, seinen Besitzstand oder die Mode, der sich behauptet und agiert, den Forderungen der modernen Gesellschaft nach: Du mußt Dich unterscheiden!

III. Koketterie als Ideal

Etwas grundsätzlich Neues und Anderes stellt die Simmelsche Lebensphilosophie, die im letzten Lebensjahrzehnt des Autors entstanden ist und sich in einer Reihe von Essaysammlungen und Monographien (über Goethe oder Rembrandt) ausdrückt, nicht dar. Man kann vielleicht sagen, daß Simmel in diesen Arbeiten die alten Probleme und Fragestellungen, die sich ihm bei seiner Beschreibung der Moderne, der Großstadt und des Geldverkehrs aufgedrängt haben, nun ins Prinzipielle und Grundsätzliche ausweitet, daß er sie metaphysisch tieferlegt und daß er jetzt stärker an Antworten und Lösungen interessiert ist. Im Vordergrund steht, wenn sich auch diese Tendenz bereits frühzeitig angekündigt hat, die ästhetische Option, eine Orientierung an der Kunst und am Schöpferischen - eine Ästhetik als Fluchtpunkt und Zielvision. Zentraler Begriff ist die Form.

Ein Essay, der thematisch sicherlich noch in den Umkreis der mittleren soziologischen Etappe fällt, dabei ungeheuer dicht geschrieben ist und einen weiten Assoziationsraum schafft, der zugleich ein

Musterbeispiel für den modernen Essay abgibt, welcher sich - so übereinstimmend Lukács und Adorno - in der Mitte zwischen Kunst und Wissenschaft bewegt, über Begriffe verfügt, ihre Definition jedoch verweigert, und am Ende bei der Lebensphilosophie landet, ist der Text *Psychologie der Koketterie* von 1909. Darin wird zunächst und zumeist in aller Subtilität eine Verhaltensweise beschrieben, die charakteristisch für die Geschlechterproblematik ist, die jedoch immer nur unter ganz bestimmten gesellschaftlichen Voraussetzungen möglich ist und dadurch eine Perspektive auf den konkreten gesellschaftlichen Kontext erlaubt; darüber hinaus dann ermöglicht dieser Begriff zu anderen Begriffen wie Spiel und Kunst aufzuschließen und Analogien zu bilden, um schlußendlich nicht nur mittels des Begriffs Kritik an der bestehenden Gesellschaft zu üben, sondern uno actu auch eine Verhaltensweise zu empfehlen, die in kultivierter Gestalt dem vom späten Simmel geforderten Ideal einer Formung des Lebens nachkommt: auf freilich paradoxe Weise, nämlich in aller Flüchtigkeit. Und diese ist unaufhebbar, weil die Gesellschaft wie das Individuum - hier radikalisiert Simmel frühere Ansichten - nicht nur keinen substantiellen Kern haben, sondern bloße Fiktionen sind (vgl. etwa Konflikt, 14). Das Leben und die Formen, sie gehören ebenso unabdingbar zusammen, wie sie für Simmel auf ewig Gegensätze darstellen; der Einzelne muß sich, will er seine subjektive Kultur realisieren, Formen schaffen, sich in einer Form ausdrücken, die jedoch als Form und damit Objektivation einer anderen, fremden Wertsphäre angehört und sich dem Subjekt gegenüber verselbständigt. Das Leben ist „das Gegenspiel der Form“ (ebd., 45 Anm.) - mit diesem Widerspruch beschäftigt sich die gesamte späte Lebensphilosophie Simmels, ein Widerspruch, den er in dem Vortrag *Der Konflikt der modernen Kultur* 1918, im Jahr seines Todes, folgendermaßen beschrieben hat: „Dieses Leben muß entweder Formen erzeugen oder sich in Formen bewegen. Wir *sind* zwar das Leben unmittelbar und damit ist ebenso unmittelbar ein nicht weiter beschreibliches Gefühl von Dasein, Kraft, Richtung verbunden; aber wir *haben* es nur an einer jeweiligen Form, die [...] im Augenblick ihres Auftretens sich einer ganz anderen Ordnung angehörig zeigt, mit Recht und Bedeutung eigener Provenienz ausgestattet, einen übervitalen Bestand behauptend und beanspruchend. Damit aber entsteht ein Widerspruch gegen das Wesen des Lebens selbst, seine wogende Dynamik, seine zeitlichen Schicksale, die unaufhaltsame Differenzierung jedes seiner Momente. Das Leben ist unlöslich damit behaftet, nur in der *Form* seines Widerspiels, das heißt in einer *Form* in die Wirklichkeit zu treten.“ (Ebd., 45)

Zurück zur Koketterie. Simmel sieht in ihr eine „Oberflächen-
spiegelung“, die in der Beziehung zwischen Männern und Frauen
auftaucht, wobei er die Rolle der Koketten der Frau zuweist, während
der Mann in der Stellung des Werbenden und Begehrenden auftritt. In
„ihrer banaleren Erscheinung“, wie Simmel schreibt, sieht die Koketterie
so aus: „der Blick aus den Augenwinkeln heraus, mit halbabgewandtem
Kopfe, [ist] charakteristisch. In ihm liegt ein Sich-Abwenden, mit dem
doch zugleich ein flüchtiges Sich-Geben verbunden ist, ein momentanes
Richten der Aufmerksamkeit auf den anderen, dem man sich in
demselben Momente durch die andere Richtung von Kopf und Körper
symbolisch versagt. Dieser Blick kann physiologisch nie länger als
wenige Sekunden dauern, so daß in seiner Zuwendung schon eine
Wegwendung wie etwas Unvermeidliches präformiert ist. Er hat den
Reiz der Heimlichkeit, des Verstohlenens, das nicht auf die Dauer
bestehen kann, und in dem sich deshalb das Ja und das Nein untrennbar
mischen.“ (Geschlechter, 188 f.) Daran wird vor allem deutlich: hier
wird ein Spiel inszeniert, „es ist das Interesse für dich.“ (Ebd., 189) Das
Wesen der Koketterie aber ist die Zweideutigkeit oder der Halbpakt aus
„Versagen und Gewähren“ (ebd., 190), die Andeutung, die mehr
verspricht, als sie halten kann, die - einmal als Spiel durchschaut, worauf
es Simmel hier ankommt - die krude Alltagsrealität hinter sich läßt.
Während wir in der ‘Welt der gewöhnlichen Einstellung’, mit der
Phänomenologie und Soziologie zu sprechen, unser Leben nach Zweck-
Mittel-Relationen gestalten, einer gewissen Logik der Dinge und
Sachverhalte folgen und dabei einer bestimmten gesellschaftlichen
Rhythmik und einem Stundenplan nachkommen, suspendiert die Welt
des Spiels diese Alltagsordnung, sind in ihr doch die Zeit und Gesetze
der einverständigen Realität momentweise aufgehoben. Es ist eine eigene
Welt in der Welt, die anderen Regeln folgt, einer anderen
Zweckmäßigkeit, nämlich, hier schießen dann Kunst und Spiel
zusammen, einer Zweckmäßigkeit ohne Zweck, wie Simmel mit Kant
annimmt. Wir treten im Spiel in eine andere Zweckreihe ein, schaffen
Distanz zur Welt des Willens und der Vorstellung, erkennen und erheben
uns zugleich über dasjenige, worin ein Schopenhauer - und
unausgesprochenermaßen auch Simmel, der ein großer Verehrer
Schopenhauers war - den „Brennpunkt des Willens“ erkannt hat: die
Genitalien. Im Spiel, wofür die Koketterie ein gelungenes Beispiel
abgibt, da sie an eine bestimmte Regelhaftigkeit der Inszenierung wie der
Rezeption gebunden ist, wie in der Kunst, die die perfekte Darstellung
der Koketterie bedeutet, wird Realität transzendiert. Ermöglicht wird
dadurch dann auch eine andere Stellung zur Realität, sei’s was das

Verhältnis der Geschlechter zueinander betrifft - Motto: wir können auch anders! - oder sei's umfassender was die Möglichkeit der Distanznahme zur Welt des Gewohnten und Gewöhnlichen angeht.

Die Koketterie ist für Simmel nur ein Beispiel - freilich ein treffendes und überaus plastisches für jenes Spielkonzept, das er in seinen soziologischen Schriften eindringlich beschrieben hat. Noch in seiner spätesten soziologischen Schrift *Grundfragen der Soziologie* (1917), auf dem Höhepunkt gleichsam seiner lebensphilosophischen Phase, kommt er im Kapitel über die Geselligkeit als die „Spielform der Vergesellschaftung“ auf den Spielbegriff zurück und erinnert zugleich auch wieder an seine eigenen Bemerkungen zur Koketterie. „Das Gesellschaftsspiel hat den tieferen Doppelsinn, daß es nicht nur in einer Gesellschaft als seinem äußeren Träger gespielt wird, sondern daß mit ihm tatsächlich „Gesellschaft“ „gespielt“ wird.“ (Soziologie, 59) In eben diesem Sinne wird in der Koketterie mit Erotik gespielt, stellt die Koketterie - anders formuliert - die Spielform der Erotik dar, ein „neckisches oder auch ironisches Spiel.“ (Ebd., 61) Im Spiel wie in der Kunst - und die Koketterie ist für Simmel ein Ausdruck hoher ästhetischer Kultur - erheben wir uns über die Realität, suspendieren wir deren Prinzipien, freilich nur momenthaft, augenblicksweise in einer kurzen Unterbrechung, flüchtig. Danach holt uns die Realität wieder ein.

Die Beschreibung der Koketterie und ihrer Konnotationen, die Simmel eher assoziativ einflicht, erinnert stark an die Schopenhauersche Ästhetik, deren zentrales Moment - die ästhetische Kontemplation, in der wir uns von der Welt der Alltagsroutinen befreien - von Simmel als ständige Reminiszenz wiedererinnert wird. Wo Schopenhauer dazu freilich noch die statuarische Ruhe des großen Kunstwerks benötigt, innerhalb von dessen Nähe wir uns kontemplierend verlieren, da setzt Simmel die Flüchtigkeit des kurzen Moments ein, den Augenblick des Spiels. Vielleicht unterscheidet das den Menschen des tiefen 19. Jahrhunderts vom nervösen Denker der Moderne, der zwar - das sei gern zugestanden - gegen Ende seines Lebens wieder der großen Kunst als Bollwerk gegen Entfremdung und Verdinglichung in der großstädtisch geprägten modernen Gesellschaft gehuldigt hat, der aber - und auch das beweist der unaufgehobene Widerspruch in eben diesem Spätwerk - letzten Endes die Unrevidierbarkeit des Prozesses der Moderne, unsere Flüchtigkeit samt der Pathologien, die wir darin ausbilden, und der Remeduren, die wir dagegen erfinden, erkannt und beschrieben hat.

Wir besitzen „keinen eindeutigen, von vornherein festen Standort“ (Geschlechter, 198) in der Welt - nicht mehr, wenn wir ihn denn je überhaupt besessen haben. Und deshalb, so Simmels letztes Wort in

bezug auf die Koketterie, kokettieren wir mit allen Dingen des Lebens. Mithin: eine unter den Bedingungen der Moderne angemessene Form des Lebens - wir erinnern uns an den Gegensatz von Leben und Form! - ist die Koketterie, das zur Kunst stilisierte flüchtige Spiel mit dem Leben. - Ob es möglicherweise gerade diese Erkenntnis ist, die zeitgenössische Philosophen und Soziologen wie Charles Taylor, Peter L. Berger und Thomas Luckmann oder Niklas Luhmann, wenn sie die Pathologien der Moderne und die subjektiven Reaktions- und Verarbeitungsformen beschreiben, inspiriert hat, gerade auf den Klassiker Georg Simmel als Vertreter der frühen Moderne zurückzugreifen?¹²

Der Kreis schließt sich ein weiteres Mal, auch innerhalb des Simmelschen Lebenswerks. Schon einmal, nämlich bereits 1901 in einem Beitrag für die Zeitschrift *Jugend* unter dem Kolumnentitel *Momentbilder sub specie aeternitatis* ist Georg Simmel im nur wenig bekannten Text *Koketterie* (sic!) auf unser modernes Lebensproblem zu sprechen gekommen. Am Ende dieses Artikels antwortet die Kokette, deren Koketterie der Philosoph zuvor eindrucksvoll beschrieben hat, sibyllinisch: „wenn dieses Spiel zwischen Gewähren und Versagen Koketterie ist - verhält sich denn Gott und die Welt zu uns anders? Locken uns die Dinge nicht weiter und weiter, um uns schließlich ihr Letztes doch nicht zu gewähren? Gönnen sie uns nicht ihren Duft und Schleier, aber gerade nur genug, daß wir nicht von ihnen lassen können? Sieht uns das Dasein nicht auch so halb abgewandt an, mit einem Versprechen, das es nicht einlöst und gegen das wir doch wie blind und verzaubert unser Ganzes einsetzen? Schön, ich kokettiere. Aber wie kann mir das der Philosoph verdenken, der es doch immer der Seele als ihr Höchstes vorschreibt, die Form des Alls in sich abzuspiegeln?“¹³

¹² Reizvoll wäre es, eine genauere Untersuchung darüber anzustellen, inwieweit aktuelle Theoretiker wie z. B. die hier genannten mit ihren Arbeiten (Ch. Taylor: *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt a. M. 1995; P. L. Berger/Th. Luckmann: *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen*, Gütersloh 1995; N. Luhmann: *Beobachtungen der Moderne*, Opladen 1992), worin mit unterschiedlichen Erklärungsansätzen und höchst unterschiedlichen Antworten auf die 'Unbehaustheit des Menschen' und seine 'transzendente Obdachlosigkeit' (G. Lukács) reagiert wird, ausgesprochener- wie unausgesprochenerweise an Szenarien anschließen, die Vertreter der frühen Moderne, allen anderen voran eben Georg Simmel (womit die Bedeutung von Max Weber keineswegs herabgewürdigt werden soll), schon entwickelt haben. Was die historische Genese dieser 'kultursoziologischen Richtung' angeht, sei noch einmal nachdrücklich auf die Arbeit von K. Lichtblau (Anm. 1) hingewiesen.

¹³ G. Simmel: *Koketterie*, in: *Jugend*, Jg. 6, Nr. 41, II (1901), 672.

Das Leben und die Ursprünglichkeit des Selbst. Das systematische Grundproblem im Frühwerk Heideggers¹

Ralf Elm

Wer die Sache Heideggers über *Sein und Zeit* zu erschließen versucht, sieht sich schnell mit der These konfrontiert, daß das fundamental-ontologische Programm nichts mit Lebensphilosophie zu tun haben soll. Wenn es auch zur Beantwortung der Frage nach dem Sinn von Sein allererst der Untersuchung des Menschen als des 'Wesens' bedarf, das überhaupt durch ein Seinsverständnis ausgezeichnet ist, so darf diese Daseinsanalytik, so § 10, nicht mit Anthropologie, Psychologie und Biologie verwechselt werden. Deren prominenteste Vertreter - Scheler, Dilthey und Bergson - stehen nun aber zugleich für die damalige Lebensphilosophie, so daß Heidegger seine Kritik an jenen Ansätzen dahingehend zusammenfassen kann, daß sie „grundsätzlich“ eine *ontologische* Problematisierung des Lebens vermissen ließen². Heideggers scharfe Abgrenzung von den genannten Disziplinen läßt nicht ahnen, daß die Fundamentalontologie selbst allmählich aus einer Art „Lebensphänomenologie“ hervorgegangen ist, die für den frühen Heidegger der Freiburger Zeit mit Philosophie schlechterdings identisch war. Ebensowenig läßt die in *Sein und Zeit* mehrfach besonders mit Blick auf die Biologie vorgebrachte These der *Vorordnung* der „Ontologie des Daseins“ vor einer „Ontologie des Lebens“ ahnen³, daß Heidegger später im Horizont des Seinsdenkens zu einem integralen Begriff des Lebens kommt⁴, der kraft seiner impliziten Normativität eine spezifische Kritik an all dem möglich macht, was dieses im umfassenden Sinn gemeinte Leben gefährdet⁵.

¹ Annemarie Gethmann-Siefert sowie Carl Friedrich Gethmann habe ich nicht nur die Vortragsmöglichkeiten, in Hagen und in Essen erste Thesen zum Ursprünglichkeitsdenken des frühen Heideggers zur Diskussion stellen zu können, sondern auch wichtige Diskussionsanregungen zu verdanken.

² SZ, 46.

³ SZ, 247. Vgl. allgemein dazu A. Beelmann, 1994.

⁴ Ich denke hier etwa an das aus dem „Ereignis“, „Geviert“ usw. zu verstehende Leben, wie Heidegger es beispielsweise im Vortrag „Hölderlins Erde und Himmel“ entfaltet und am Ende mit Hölderlin als „lebendiges Verhältnis und Geschick“, als „das Leben“ anspricht, GA 4, 181.

⁵ Zu diesem Komplex sei auf die neueren Überlegungen von Walter Biemel, 1997, hingewiesen. Dankenswerterweise hat mir W. Biemel das Manuskript seines Vortrags (gehalten auf der 8. Tagung der Martin-Heidegger-Gesellschaft in Meßkirch 1996) schon vor der Drucklegung zur Verfügung gestellt.

Die Modifizierungen des Lebensbegriffs im Verlaufe des heideggerschen 'Denkweges' sind nicht zufällig. Sie bzw. überhaupt der Lebensbegriff gewinnen ihre Besonderheit durch die Verbindung mit dem alten Motiv der Ursprünglichkeit. Der archäologische Anspruch deutet sich nach dem Schlußkapitel seiner Habilitation gleich in Heideggers ersten Vorlesungen in der Abgrenzung von Philosophie und Weltanschauung an. Hier werden die „Idee der Philosophie als Urwissenschaft“, „Phänomenologie als vor-theoretische Urwissenschaft“, diese dann als „Ursprungswissenschaft des Lebens an und für sich“ konzipiert. Bis zu *Sein und Zeit* und in diesem Hauptwerk selbst treibt die Frage nach Ursprünglichkeit die jeweiligen Interpretationen voran. Das der Seinsgeschichte entsprechende 'wesentliche Denken' Heideggers ist im Hinblick auf die Technik-Deutung, hinsichtlich der 'Gründungsfunktion' von Politik und Kunst (*Vom Ursprung des Kunstwerks*), schließlich in seiner Sprache und Sprachauffassung getragen von einer wiederum jeweils ursprünglichen Sichtweise. *Heidegger ist ein Philosoph der Ursprünglichkeit*. Sein Nachdenken etwa über Leben, Sein, Zeit steht für sein Nachdenken über Ursprünglichkeit. Allein: In den verschiedenen Phasen seines Denkens sind weder Leben, Sein noch Zeit in ausschließlich einem Sinne verstanden worden, selbst dort nicht, wo nach *dem* Sinn jeweils gefragt wird. Eine ausführlichere Auseinandersetzung mit Heideggers Ursprünglichkeitsdenken würde zeigen können, daß selbst *im Durchgängigen des Grundmotivs* unter Ursprung und Ursprünglichkeit in der Früh-, Kehre- und Spätphase charakteristische Unterschiede aufzufinden sind.

Vor dem Hintergrund der nahezu vollständigen Veröffentlichung der frühen Vorlesungen Heideggers ergibt sich die Brisanz der Thematik daraus, daß selbst bekannteste 'Schüler' Heideggers mehr und mehr die große Kontinuität seiner Philosophie herausstellen. So hat Heideggers Redeweise im Kriegsnotsemester von 1919 vom „es weltet“ früh schon Gadamer dazu veranlaßt, von einer „Kehre vor der Kehre“ zu sprechen (die die zweite damit implizit nivelliert), weil in der Aussage vom 'Welten' „kein Ich vor(kommt) und kein Subjekt und kein Bewußtsein. Es ist vielmehr eine Grundstruktur des Seins, die wir erfahren, darin ausgesprochen, und zwar so, daß die Welt aufgeht wie der Same“⁶. Riedel und andere haben sich dieser Position angeschlossen⁷. Verstärkend kommt der Kontinuitätsstrang der heideggerschen Kritik am sich verselbständigenden theoretischen Verhalten hinzu, die von seiner ersten Vorlesung bis hin zu seiner Metaphysikkritik reicht und in der

⁶ So 1987, 423.

⁷ Vgl. etwa M. Riedel, 1990, 85 f.

theoretischen Vergegenständlichung sei es von Seiten der positiven Wissenschaften, sei es von Seiten transzendentaler Konstitutionstheorien im Sinne Kants oder Husserls eine Aufhebung nicht nur der Unmittelbarkeit des Lebens, sondern überhaupt seiner Lebendigkeit, Geschichtlichkeit und lebensweltlichen Bedeutsamkeit sieht. Aber die Frage ist, wie im Gegenzuge dazu der Rückgang auf Faktizität, Lebenswelt, „Welten“ und „Sich-ereignen“ zu verstehen ist. Mag die Sphäre faktischen Lebens gegenüber den theoretischen Ansätzen von Wissenschaft und traditioneller Philosophie auch die ursprünglichere Ebene sein, stellt sie damit für Heidegger schon die letztursprüngliche Instanz dar? Oder verbirgt sich hier beim frühen Heidegger bereits eine Ambivalenz, wie sie sich etwa in Husserls *Krisis*-Arbeiten zeigt, zunächst auf die 'ursprüngliche' Lebenswelt zurückzugehen, um sodann ihre Leistungen letztlich doch wieder von einer ihr zugrundeliegenden transzendentalen Subjektivität her einsichtig machen zu wollen? Ja, könnte das Geschehen des „Weltens“ und „Sich-ereignens“ nicht weniger ein Indiz für Kontinuität als vielmehr die Grundlage sein, auf welcher überhaupt die Verschiebungen, Brüche, Neuansätze im Verhältnis zu einer sich erst über Heideggers Ursprungsvorgriff herstellenden Kontinuität auszumachen sind?

Ich möchte die dahinterstehende These über einen kurzen Umweg als Zugang zu den folgenden Überlegungen erläutern. Früh schon hat Heidegger in Husserls Reflexion auf Erlebnisse eine spezifische Vergegenständlichung am Werk gesehen, wie sie sich gerade aus Husserls theoretischer Einstellung ergeben soll⁸. In der Tat kommt der Reflexion bei Husserl eine „*universelle* methodologische Funktion“ zu⁹, die sie jedoch überhaupt nur im Bruch mit der *natürlichen Einstellung* erfüllen kann. Aus diesem Grunde gilt die Reflexion ob ihrer spezifischen „Anschauungs- und Denkrichtung“ von den *Logischen Untersuchungen* an bis hin zur *Krisis* als „widernatürlich“¹⁰, als „unnatürlich“, da sie „die völlige Umkehrung der natürlichen Lebenshaltung“ bedeutet¹¹. Für Heidegger würde eine solche phänomenologische Reflexion aufgrund ihrer Objektivierung dem Leben bzw. Erlebten gegenüber immer schon *zu spät kommen*, dem Lebenszug und also der Lebensbewegtheit *gegenläufig* und zum Schluß *stillstellend* sein, nämlich vom Sein bei der Welt über das Für-mich-sein derselben zum Sein bei mir als 'Bewußtseinsabsolutem' führen. Eine Auslegung - und

⁸ GA 56/57, 100.

⁹ Ideen I, § 77.

¹⁰ LU II/1, 9, 11.

¹¹ *Krisis*, 204.

hier scheint mir einer der entscheidendsten Grundgedanken Heideggers bis in die Spätzeit hinein leitend zu sein - würde nur dann nicht vergegenständlichen und so zu spät kommen, ausschließlich dann lebensmitläufig und lebenssteigernd sein, wenn sie rück- wie vorgehend aus den Situationen spräche, sie aus sich bzw. gleichsam situations-retentional sie protentional auslegte, mithin produktiv nähme, d. h. schon hier nicht nur theoretisch verstünde, sondern bereits in bestimmter Weise das tendenzmäßig Motivierte situativ applizierte, wenn sie also phänomenal, kurz gesagt, nicht das Bewußtseinsabsolute für die Ursprünglichkeit des Lebens in Anschlag brächte, sondern die (je selbstweltliche) Situation selbst ursprünglich sein ließe. Aus dieser stets situationsbezogenen „hermeneutischen Intuition“ heraus geht Heidegger dann in seinem ersten Versuch der Entfaltung einer „Ursprungswissenschaft des Lebens an und für sich“ dem Prozeß der Gestalt- und Sinnbildung des Lebens nach, indem er in diesem eine „Urstruktur“, „Urgliederung der Situation“ herausarbeitet, um von dieser her dann die Selbststrukturierung des Lebens sinngenetisch zu fassen. Genau diese Grundstruktur von Situativität ist es dann aber, wo eine auffallende Verschiebung sich zeigt, daß nämlich eigentlich nicht die Situation in ihren Bezügen, sondern die „Spontaneität des lebendigen Selbst“ der Ursprung des Existenz- und Wirklichkeitssinnes in allen Lebensschichten sein soll. Es ist genau dies der Punkt, an dem Heideggers Grundambivalenz mindestens bis zum Kant-Buch sich andeutet und den etwa Gadamer beim frühen Heidegger ebenso übersieht wie dessen weitere Charakterisierung des „im Ereignischarakters des faktischen Lebens“ Geschehenden als „*immer nichtursprünglich*“¹². Es geht Heidegger mit seinem Rückgriff auf die faktische Lebenswelt hin zum In-der-Welt-sein des Daseins einerseits durchaus um die Grundstruktur des Lebens oder später des Seins, um das Aufgehen und Erscheinen von Welt. Jedoch wird das dann andererseits '*alleinursprünglich*' vom Lebenssubjekt her verstanden, dies aber nicht etwa methodologisch wie in *Sein und Zeit*, daß wir ob unseres Seinsverständnisses von ihm bzw. uns ausgehen müßten, auch nicht primär in

¹² GA 59, 85. Zuvor hatte Heidegger seine frühe Rede vom weltgerichteten, „historischen Ich“, das ganz im Welten, beim Ereignis dabei ist (GA 56/57, 69, 73 ff.) wiederaufgegriffen im Rahmen einer Differentialanalyse der Bedeutungen des Geschichtlichen und es weiter bestimmt als dasjenige „Vorkommnis, bei dem ich selbst irgendwie engagiert bin, das mich angeht“ (GA 59, 48). Nur ist eben das, was „passiert“ und „vorbeigeht“, was „im Ereignischarakter des faktischen Lebens auf faktische Lebenswelt, Mitwelt und Umwelt (bezogen)“ ist (ebd., 58 f.), was in Form der „faktischen Lebenserfahrung“ immer vom „Ursprung abfällt“ und im „Gehalt verblaßt“, eben „*immer nichtursprünglich*“ (85)!

dem Sinne, daß „das lebendige Selbst“ hier schon zurückhaltend als Ort und Stätte der Gestalt- und Sinnbildung selbst gefaßt würde, sondern es als Dasein, Existenz ist zunächst alleinig aller Redeweise von Tendenz-Motivationszusammenhängen zum Trotz selbst Gestalt-, Sinnbildner, später Ekstatiker und Schematiker, auf welches Geschehen *das Leben selbst, Welt und Mitwelt in ihrer konkret geschichtlich-kulturellen Dimension anfänglich zumindest keinen wirklich gleichursprünglichen, d. h. mitursprünglichen Einfluß* haben.

Dies nachzuweisen, ja, daß der frühe Heidegger¹³ weniger am faktischen Leben als vielmehr an seinem Ursprung interessiert ist, ist das Ziel der folgenden Überlegungen. Da für viele schon in der ersten Freiburger Dozententätigkeit Heideggers die Überwindung der neuzeitlichen Subjekt- und Bewußtseinsphilosophie durch den Rückgang auf Leben und Lebenswelt in ihrer Faktizität gegeben ist¹⁴, konzentriere ich mich ebenfalls auf diese frühe Zeit, ist doch m. E. schon hier eine tiefe Ambivalenz in Heideggers Faktizitätsdenken feststellbar. Zunächst frage ich, wo Heidegger wie Leben und Begründung in Beziehung setzt. Zu diesem Zweck interpretiere ich das „vortheoretische Lebens-Etwas“ im Zusammenhang mit der „hermeneutischen Intuition“ im Kriegsnotsemester (I) und zeige, als was beides insbesondere vor dem Hintergrund der Geltungstheorie Emil Lasks verstanden werden muß (II). Schließlich ist die Aufgabe, die Urstruktur lebensweltlicher Situativität und Heideggers Ursprungsvorgriff herauszuarbeiten, von dem her Heidegger „das Leben an und für sich“ auslegen möchte, sowie auf das systematische Grundproblem aufmerksam zu machen (III).

I. Der Rückgang auf Lebenswelt, faktisches Leben und Erleben - Heideggers Konzeption der „Phänomenologie als vortheoretische Urwissenschaft“

Bereits Heideggers erste Freiburger Vorlesung im sogenannten Kriegsnotsemester von 1919 zeigt, wie fragwürdig ihm nach der Habilitation der Versuch kulturphilosophischer Fundierung geschichtlichen Lebens, überhaupt die Inbeziehungsetzung von Philosophie und

¹³ Wie man sich der Spätphilosophie Heideggers nähern kann, versuche ich in einer Sammelbesprechung verschiedener Arbeiten (von F.-W. von Herrmann, R. Brandner, W. Ullrich) zu skizzieren; s. Elm, 1998.

¹⁴ Vgl. hierzu neben der Arbeit von Kisiel zum 'Begriffsfeld der Faktizität', 1986/87, z.B. die neueren Arbeiten von Imdahl, 1997, Ruff, 1997, und Kim, 1998.

Weltanschauung geworden sind¹⁵. Die zu seiner Zeit verfochtenen weltanschauungsbezogenen Ansätze vermag er nicht mehr zu teilen¹⁶, weder Philosophie als Weltanschauungsschöpfung und Metaphysik noch Philosophie als weltanschauungsbezogene, kritische Wertphilosophie, so daß Heidegger sich auf nichts als auf „die Idee der Philosophie“ zurückgeworfen sieht (GA 56/57, 12). Er greift damit die geistesgeschichtliche Lage auf, die ihm gut vertraut war. Denn der Neukantianismus hatte sich der Situation durchaus gestellt und angesichts des Zusammenbruchs des Deutschen Idealismus und der sich daraus ergebenden Versachlichung im Sinne einer Verwissenschaftlichung und Vergeschichtlichung von allem, wie sie sich im Positivismus und Historismus zeigten, von einer ausdrücklichen Krisensituation der Philosophie gesprochen. Dem Philosophen erginge es, veranschaulicht Windelband, wie dem Dichter, der bei der Aufteilung der Welt unter die Wissenschaften zu spät gekommen sei, ja, wie König Lear, der all sein Hab und Gut an seine Kinder verteilt habe, um es sich dann gefallen lassen zu müssen, als Bettler auf die Straße gesetzt zu werden¹⁷. Rickert kommt zu ähnlichem Befund: „Alle körperlichen und geistigen Vorgänge werden heute von den Einzelwissenschaften objektivierend untersucht, und die Philosophie hat die Ergebnisse dieser Arbeit lediglich

¹⁵ Zwar ist in der Habilitation, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (recte: Thomas von Erfurt als Verfasser des von Heidegger interpretierten Traktats: *De modis significandi*), GA 1, 189 ff., die Kritik an der „nur objektiv-logischen Behandlungsart des Kategorienproblems“ (407) aspektreich mit dem Leben verwoben und das Leben in vielfältigster Weise bereits Thema. So ist etwa unwillen „*letzter Begründung*“ (ebd.) die Hineinstellung des Kategorienproblems in eine Philosophie des *lebendigen*, mithin *geschichtlichen Geistes*, gefordert, was heißt, daß „die Geschichte und deren kulturphilosophisch-teleologische Deutung“ für die Kategorienproblematik berücksichtigt werden muß (s. bes. 400 f. und 407 f.). Immer jedoch wird das Leben insbesondere in seiner geschichtlich-kulturellen Dimension noch ganz im Sinne des Südwestdeutschen Neukantianismus einer ‘Begründung von oben’ unterstellt. Die Ebenen des Lebens und der Begründung sind getrennt. Jene trägt diese nicht in sich und also kann vom Leben selbst her, so sehr es für Heidegger schon als neuer Horizont sichtbar wird, auch nichts begründet ausgelegt werden. Selbst wo im translogischen Zusammenhang Einzelnes und Allgemeines, Akt und Sinn im Leben, in der konkreten Tat, in Geschichte und Kultur bereits als zusammengeschlossen aufgefaßt werden, bleibt ihnen die Dimension der Fundierung und ‘letzten Begründung’ äußerlich. Alle geschichtlich-kulturelle Wertgestaltung wird fokusartig auf die Wertgeltung bezogen (vgl. etwa 410). Das ist es jedoch, was sich grundlegend in Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen ändert. In ihnen wird die kulturphilosophische Fundierungsabsicht preisgegeben, nicht jedoch überhaupt der Fundierungsanspruch fallengelassen. Vorgenommen wird vielmehr eine *Inversion letzter Begründung ins Leben*.

¹⁶ Vgl. zu dieser intensivst geführten Diskussion etwa Imdahl, 1997, 26 ff.

¹⁷ Präludien I, 19.

hinzunehmen. Sie findet in keinem Teil der Objektwirklichkeit auch nur das kleinste Plätzchen für eine spezifisch philosophische Problemstellung und Bearbeitung frei¹⁸. Windelband wie Rickert sehen angesichts des Vordringens der Einzelwissenschaften und des Fehlens einer alles einenden Instanz, und d. h. auch angesichts einer „unübersehbar vielfältigen und in sich zerrissenen Kultur“¹⁹ nur den Weg weiterer entschiedener Formalisierung bzw. Transzendentalisierung der klassischen Vernunft um ihrer Bewahrung willen²⁰ (so daß es im übrigen kein Zufall ist, wenn in neueren Untersuchungen zum Neukantianismus über den Geltungsbegriff eine Linie zu den transzendentalpragmatischen Rettungsmanövern der Vernunft gesehen wird²¹). Den Ausweg, der Legitimationskrise, in die die Philosophie durch die Entwicklung der Einzelwissenschaften geraten ist, durch die äußerlich bleibende Ansicht eines kulturphilosophisch fundierten Weltganzen zu begegnen, vermag Heidegger nach seiner Habilitation allerdings nicht mehr mitzugehen. Das heißt aber auch, daß er nach dem Zusammenbruch der idealistischen Systeme die durch die positivistischen Wissenschaftsansätze entstehende Kluft zwischen einer jeden Gutseins, Sinns, Zwecks beraubten nackten Wirklichkeit und einer Orientierung bietenden apriorischen Sinn-dimension²² nicht äußerlich kitten möchte. Ebenso wenig setzt er aber auf die mit dem historischen Bewußtsein erwachende Lebensphilosophie, obwohl sie doch den Fundamentalismus der Apriori-Philosophie und den Hegemonieanspruch des Theoretischen zurückweist und auf das Leben in seiner ganzen Vielheit und Erlebnismannigfaltigkeit setzt²³. Und schließlich kommt für ihn nicht eine dialektische Philosophie in Frage, weil sie die Gegensätze etwa vom Absoluten und Relativen, Apriorischen und Geschichtlichen, Rationalen und Irrationalen wie „feste Spielmarken ansetzt“ und so gerade nicht wirklich aufzuheben vermag (vgl. GA 59, 27). Von Anfang an will Heidegger die geistesgeschichtliche Situation mit ihrer Gegenüberstellung der Rationalität der Wissenschaften und sie legitimierender Apriori- bzw.

¹⁸ Rickert, 1910/11, 13 f.

¹⁹ Windelband, 1910/11, 194.

²⁰ D. h. um einer Vernunft willen, „die ihre Gegenstände und in diesen das Reich ihrer Geltung selbst erzeugt. Genau dies ist die fundamentale Lehre des transzendentalen Idealismus“; nur so erfahren „die verschiedenen Kulturfunktionen [...] ihren letzten Wert erst in ihrem Zusammenschluß zu einem einheitlichen System, das in einem Kulturbewußtsein, einer Weltanschauung seinen Zusammenhalt haben muß“, so Windelband, 1910/11, 195.

²¹ Vgl. Herrschaft, 1995, 18.

²² Zu dieser Kluft vgl. z. B. H. Kuhn, 1973, 671 f.; darauf aufbauend H. Schnädelbach, ³1994, 198 ff.

²³ Vgl. zu dieser Ausgangskonstellation GA 56/57, 132 ff.; GA 58, 6 ff.; GA 59, 12 ff.

Wertphilosophie auf der einen Seite und der Irrationalität des Lebens auf der anderen Seite - die also von weither kommende und bis in unsere Zeit hineinreichende Konstellation von fundamentalistischer Letztbegründungsphilosophie und Postmodernismus - überwinden. Heideggers dahinterstehendes Ziel der Freilegung eines unverstellten ursprünglichen Lebens sollte zugleich die Wissenschaft(en) und Philosophie an ihren Ursprung aus dem Leben zurückbinden, um so ihre „entlebenden“ und entfremdenden Tendenzen zu bändigen.

Dieser Ansatz bestimmt nun auch die Kriegsnotsemester-Vorlesung mit. Im Ausgang erstens vom Problem der Bestimmung der Idee der Philosophie als Urwissenschaft wird zweitens der urwissenschaftlichen Anspruch erhebende südwestdeutsche Neukantianismus einer radikalen Kritik unterzogen, um drittens selbst - darin dem Übergang von Hegels *Phänomenologie des Geistes* in die *Wissenschaft der Logik* vergleichbar - „an die Grenze von Voraussetzungslosigkeit zu kommen, d. h. zum Ursprung“²⁴. Die Auslegung dieser Ursprungssphäre, bildet dann (wiederum in Abgrenzung von Positionen, die jene Sphäre verfehlen) den zweiten Teil der Vorlesung, auf den ich mich im folgenden konzentriere, weil sich in ihm zeigt, sowohl, daß das Leben von seinem eigenen Ursprung her verstanden werden soll als auch, daß eben deshalb Ursprung und faktisches Leben nicht schlicht als identisch angesetzt werden. Auf die Kritiklinie des ersten Teils kann an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden. Festgehalten sei aber die Stoßrichtung in der Auseinandersetzung mit dem Neukantianismus. Sie liegt darin, daß Heidegger in der „radikalen Scheidung zwischen Sein und Wert“ (GA 56/57, 55) das Spaltprodukt einer *ursprünglicheren Einheit* angelegt sieht, auf die vor allem das Erlebensmoment verweist (vgl. bes. 46 ff.). Deshalb sind die diversen Trennungen in ein Ursprünglicheres, in das Ursprünglichere des Lebens zurückzunehmen.

Heidegger steht mit seinem Rückgang auf das Erleben des faktisch gelebten Lebens, auf das Erfahren unserer nächsten Umgebung und Lebenswelt natürlich keineswegs isoliert da. Den Hintergrund bilden die Diskussionen im Umkreis der lebensphilosophischen Ansätze des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, auf die Heidegger 1919/20 auch zu sprechen kommt. In der Kriegsnotsemester-Vorlesung setzt er aber charakteristischerweise am Begriff des Erlebens an²⁵. Dessen Bedeutung als unmittelbare Letztgegebenheit und Letztgrundlage allen Wissens seit Fichte dürfte ihm ebenso vertraut gewesen sein wie

²⁴ Dies formuliert Heidegger im Rückblick GA 56/57, 95.

²⁵ Vgl. allgemein hierzu vor allem H.-G. Gadamer, ⁴1975, 56 ff., und K. Cramer, 1974, 537-603.

die Varianten der Früh- und Spätromantik (etwa bei Novalis und Schlegel²⁶) bzw. wie die Modifikation ins explizit Religiöse (die religiöse Erfahrung der Frömmigkeit Schleiermachers als „unmittelbares Selbstbewußtsein“²⁷). Zudem lag der Rückgang auf das Erlebnis als Aufbaumoment der geschichtlichen Welt bei Dilthey wie als intentionale Beziehung bei Husserl Heidegger im Rücken. Schließlich darf nicht vergessen werden, daß seit Lotze sich in der neukantianischen Tradition mit der Hervorhebung des Wert- und Geltungserlebnisses bis hin zu Lasks ‘Erlebenstatsächlichkeit’ ein besonderer Modus des Erlebens ausgeprägt hat²⁸. Immerhin spricht Heidegger in der Dissertation vom „Gelten“ als der „Sphäre, in der ich als aktuelles Subjekt *leben* muß, um von etwas zu wissen sowohl sein Was wie sein Daß“²⁹, ebenso wie in der Habilitation mit Blick auf Duns Scotus bzw. Th. v. Erfurt: „Nur indem ich im Geltenden lebe, weiß ich um Existierendes“³⁰. Notwendigerweise muß, wenn es um erkenntnistheoretische Rechtfertigung sei es der Natur-, sei es der Geistes- bzw. Kulturwissenschaften oder gar um die ‘Logik der Philosophie’ selbst geht, das primär Gegebene, wahrhaft Letzte - für viele eben das Erleben bzw. Erlebnis - einen besonderen Stellenwert gewinnen.

Mitnichten war also Heideggers Ansatz beim Erleben eine Besonderheit. Diese kommt erst durch seine eigentümliche Deutung des Erlebens zum Vorschein. Wenngleich es zunächst den Anschein hat, als würde das Erleben auch bei ihm alle Begründungslasten tragen müssen, so läßt sich dennoch weder dem Erleben noch dem faktischen Leben oder gar allgemein der Lebenswelt so einfachhin die Begründungsfunktion zuschreiben. Heideggers „hermeneutische Intuition“ zielt tiefer, nämlich auf ein - später noch zu erläuterndes - („vortheoretisches“) „Ur-etwas“, das sich im Erleben eher manifestiert, als daß das Erleben Grund von allem ist, das, indem es in faktische Lebenswelten „ausweltet“, diese in spezifischer Weise mitbildet, das, indem es weitere Motivationen in sich trägt, zu spezifisch theoretischen Fassungen seiner selbst führt, darüber hinaus aber die Frage aufwirft, wie es methodisch überhaupt angemessen

²⁶ Vgl. zum einen das 1798 im ersten Heft des *Athenäum* erschienene Novalis-Fragment als Motto des Schlußkapitels der Habilitation (GA 1, 399), zum anderen die Bezugnahme auf Schlegels Vorlesungen zur „Philosophie des Lebens“ von 1827 durch die „Orientierung am Begriff des lebendigen Geistes und seiner ‘ewigen Bejahungen’ (Fr. Schlegel)“ (GA 1, 406).

²⁷ S. schon die Schleiermacher-Bezüge in der geplanten, aber nicht zur Ausführung gelangten Mystik-Vorlesung von 1918/19, GA 60, 303 ff., insbes. 330 ff.

²⁸ GA 56/57, z. B. 121 f., 151 f., 157 f., 185 ff. Zu Lask s. den nächsten Abschnitt.

²⁹ GA 1, 166, Anm. (Hervorhebung R. E.).

³⁰ GA 1, 280.

verstehbar ist. Die „hermeneutische Intuition“ als Ziel der heideggerischen Argumentation wird in drei Schritten vorbereitet (1. über die Erlebnisstrukturen, 2. über das Problem der Voraussetzungen, 3. über das Problem der Erschließung der Erlebnissphäre). - An sie muß kurz erinnert werden, um die Bedeutung des Rückgangs auf das faktische Leben bzw. auf die Faktizität einschätzen und sehen zu können, daß es bzw. sie als solche noch nicht das Letztursprüngliche ist.

1. Über eine Analyse von im Grunde drei Erlebnistypen, die wie eine Klimax einander folgen (Frage-, Umwelt-, ‚Lebens‘-Erlebnis³¹), arbeitet Heidegger die Grundstruktur des Erlebnisses heraus. Hierbei sind auch die im 19. Jahrhundert wiederholt betonten Erlebnis-Momente wiederzufinden a) der Unmittelbarkeit des Erlebensvollzugs, b) der Ungetrenntheit dieses Vollzugs vom Erlebten sowie c) die Bedeutsamkeit des Erlebten aus dem Lebenszusammenhang heraus³². So weist für Heidegger das Erlebnis über sich hinaus (GA 56/57, 67 f.), ist intentional strukturiert, immer „Er-leben von etwas“, ein „*Leben auf etwas zu*“ (68). Als solches ist es aber „keine Sache, die brutal existiert, anfängt und aufhört wie ein Vor-gang. Das ‚Verhalten zu‘ ist kein Sachstück, dem ein anderes, das ‚Etwas‘, angehängt wurde. Das Erleben und das Erlebte als solches sind nicht wie seiende Gegenstände zusammengestückt“ (69 f.). Es ist diese Einheit, die Heidegger in ihrer Unmittelbarkeit Zug um Zug näher zu bestimmen versucht. Und es ist zugleich die Betrachtung der Grundmöglichkeiten der Auflösung dieser Einheit, die es ihm erlaubt,

³¹ Wenn die Vorlesungsgliederung augenscheinlich in den §§ 13 und 14 nur das Frage- und Umwelterlebnis gesondert hervorhebt, so darf nicht vergessen werden, daß die Gliederung der Vorlesung vom Herausgeber Bernd Heimbüchel (s. sein Nachwort GA 56/57, 217 f.) vorgenommen worden ist, nicht von Heidegger. Das, wie ich es einmal nennen möchte: *Lebens-Erlebnis* der thebanischen Ältesten, wie es sich am Morgen nach siegreich bestandenem Kampf im Blick und Licht der Sonne ereignet, darf nicht als einfaches Anhängsel ausgelegt werden, ist es doch schon allein im Vergleich zum Umwelterlebnis von viel größerer Tragweite (74 f.).

³² Dazu s. die oben angeführten Arbeiten von K. Cramer und H.-G. Gadamer. Auffällig ist freilich gleich hier schon, daß Heidegger die Bedeutsamkeit des Erlebten aus dem Lebenszusammenhang heraus nicht explizit als eine versteht, die ihre *Bedeutsamkeit* zugleich *für das Leben im ganzen* hat. Anders gesagt: der emphatische Sinn eines das Leben im ganzen verändernden und als erinnertes es durchwirkenden Erlebnisses wird bei Heidegger nicht hervorgehoben. Vielleicht ist dies der Preis, der für die Ausdehnung des Erlebens auf die alltäglichen Gebrauchsgegenstände bezahlt werden muß. Das Umwelterlebnis eines Katheders, das ausdrücklich auch als „Erlebnis“ bezeichnete Sehen des eigenen Platzes im Hörsaal (70) akzentuieren zwar treffend die „unmittelbare Umwelt“ in ihrer jeweiligen Bedeutsamkeit „ohne jeden gedanklichen Umweg über ein Sacherfassen“ (72 f.); sie bestimmen aber gerade wegen ihrer Alltäglichkeit nicht mehr das Lebensganze im Sinne der romantisch-pantheistischen Erlebnisauffassung neu. Vielleicht wollte Heidegger mit dem ‚Lebens-Erlebnis‘ (s. vorige Anm.) eine solche Dimension andeuten.

das Problem von Wissenschaft, Theorie, Voraussetzungs- und Zirkelhaftigkeit neu anzugehen.

Bei dem für Heidegger paradigmatischen unmittelbaren Umwelt-erleben ist die Einheit unangetastet. Lebensweltlich werden die Gebrauchsgegenstände in ihren jeweiligen Bedeutungen genommen, ein „Katheder in einer Orientierung, Beleuchtung, einem Hintergrund“ gesehen (71). „Das Bedeutsame ist das Primäre, [...], es ist alles welthaft, ‘*es welter*’“ (73). Der Erlebende tritt nicht eigens heraus. Als Erlebender geht er im Erlebensvollzug auf, „schwingt *mit*“, ist „ganz dabei“, lebt „als historisches Ich“ auf das Welthafte zu, was als solches schon in sein intentionales Verhalten es leitend Eingang gefunden hat (73 f.). *Kein Welten ohne eigenes Mitwelten*. Im Gegensatz dazu wird die Einheit des Weltens und Umweltlebens durch vergegenständlichende Theorie angetastet, ja zerstört und aufgehoben (ebd.). Heidegger arbeitet mit zwei Grundformen als Kontrast zu seinem Ansatz. Schon die fragende Ausrichtung auf ein Etwas allein unter dem Gesichtspunkt seiner Erkennbarkeit („Gibt es etwas?“) löscht in eins mit der *Formalisierung* alles Umweltlichen zu einem bloßen auf Erkennbarkeit reduzierten Etwas dessen Welten und damit wiederum das Mitschwingen des historischen Ich aus³³. Dergleichen geschieht ebenso in der *stufenweise fortschreitenden abstrahierenden Vergegenständlichung*, die im Katheder über bestimmte Abstraktionsstufen letztlich nur ein Sinnesdaten-„Ding“ sieht und dann, vom „Vorgriff“ dieser „Dinghaftigkeit“ sozusagen motiviert, ebenfalls wieder die Frage stellt, wie denn das Ding X von den haptischen und optischen Sinnesdaten Y her bestimmbar sei. Wie auch immer die Varianten des kritischen Realismus und kritischen Idealismus genauer aussehen, ihre gemeinsame Basis bilden die Sinnesdaten³⁴, was voraussetzt, daß in beiden Konzeptionen das umweltliche Welten ausgesetzt, zum „objektivierten Geschehen“ und „*Vor-gang*“ degradiert wird (74). Gemeinsam sind den zwei Grundmöglichkeiten der sich in Wissenschaft und Philosophie realisierenden Theoretisierung, sowohl der *stufenungebundenen Formalisierung* (zu einem formallogischen Etwas überhaupt) als auch der *stufengebundenen Theoretisierung* (zu einem letztlich objektartigen Etwas), eine *Ent-deutung*, *Ent-weltung* des umweltlich Bedeutungshaften, ein *Ent-leben* des Umwelt-erlebens, eine *Ent-geschichtlichung*

³³ Heidegger greift hier auf Husserls Unterscheidung von *Formalisierung* und *Generalisierung* zurück; vgl. das Schlußkapitel der LU I; ferner: Ideen I, § 13.

³⁴ GA 56/57, z.B. 80 ff., 84 (hier „entscheidet“ für Heidegger die „Erklärung“ der Empfindungsdaten „alles“), 91.

des historischen Ich³⁵. Demgegenüber versucht Heidegger - die Haupttendenzen der lebensphilosophischen Bemühungen seiner Zeit weiterführend -³⁶, die Formen der Theoretisierung samt ihrer seit Descartes bestehenden Dualismen zu unterlaufen. Von 'Bewußtsein - Außenwelt' ist im Kontext der Erlebensanalyse nicht die Rede. Die Gegensätze von Außen und Innen, von physisch und psychisch, von einer Sache als Sinnesdatenquelle und einem Ich, das von der Sache bzw. Sinnesdaten determiniert ist bzw. sie konstitutionstheoretisch verarbeitet, haben beim lebensweltlichen Erleben keinen Sinn. „Die Erlebnisse sind Er-eignisse, insofern sie aus dem Eigenen leben und Leben nur so lebt“ (75). So soll vom ursprünglichen (Er-)Leben her, wie Heidegger wenig später sagen wird, die seit Galilei aus der „Umwelt“ eine „Dingwelt“ machende, in „merkwürdiger Produktivität“ sich ausgestaltende „Tyran-nis“ der Wissenschaft der Lebenswelt gegenüber zurückgenommen werden (GA 58, 39, 52, 75).

2. Deshalb ist für Heidegger schon im Kriegsnotsemester entscheidend, daß in der Unmittelbarkeit des Umwelterlebens, Weltens, Ereignens „überhaupt keine *theoretische Setzung* (liegt). Das 'es weltet' wird nicht theoretisch festgestellt, sondern 'als weltend' erlebt“ (GA 56/57, 93 f.). Diesseits von 'Setzung' steht das Ereignen des Erlebens auch diesseits von 'Voraussetzung', mithin „vor aller Beweis- oder Nichtbeweisbarkeit“ (94). Weder ist das Umwelterleben voraussetzungs-voll noch -los, „denn „Voraussetzung und Voraussetzungslosigkeit haben überhaupt nur Sinn im Theoretischen“ (ebd.). Ebenso ist Zirkelhaftigkeit ein Problem des Theoretischen und eine „*theoretisch gemachte Schwierigkeit*“ (95). Da nun aber das Theoretische selbst das „Entlebte, *selbst erst Entsprungene*“ (96) ist, kann die Sphäre des Voraussetzungs- und Zirkelhaften nicht die einer „echten Ur-wissenschaft“ sein. Wenn das Zirkuläre des Theoretischen wirklich 'aufgehoben' werden soll, „dann muß es eine vor-theoretische oder übertheoretische, jedenfalls eine nichttheoretische Wissenschaft, eine echte *Ur-wissenschaft* geben, aus der das Theoretische selbst seinen Ursprung nimmt. Diese Wissenschaft vom Ursprung ist dann so geartet, daß sie nicht nur keine *Voraussetzungen* zu machen *braucht*, sondern sie *nicht* einmal machen *kann*, weil sie nicht Theorie ist. Sie liegt dann *vor* oder über der Sphäre, wo die Rede von Voraussetzung überhaupt Sinn hat“ (96 f.). Gefordert ist gleichsam das Paradox einer (atheoretischen,

³⁵ GA 56/57, 73 ff., 85 f., 89 ff., 98.

³⁶ Das heißt, Heidegger sieht hier noch die Möglichkeiten, mit dem Erlebens-/Erlebensbegriff die cartesianischen Dualismen zu unterlaufen. Später wird er bedeutsamerweise den Erlebens-/Erlebensbegriff wegen cartesianischer Implikationen kritisieren.

nicht theoretisierenden) „Theorie der Theorie“ (ebd.) nach Maßgabe einer Urwissenschaft. Sie ist *gesucht* als *die Art von Wissenschaft, die das Theoretische und seine Leistung nicht auf dem überkommenen theoretischen Wege verständlich zu machen versucht, sondern die Frage nach dem Verstehen auch des Erkennens als Frage nach den eigenen Vollzugsbedingungen aus dem eigenen Vollzug heraus löst* (97 ff.).

Damit laufen im Hinblick auf Aufgabe, Gegenstandsbereich und Methode philosophischer Urwissenschaft noch einmal die Grundlinien der gesamten Vorlesung zusammen. *Sich als Urwissenschaft auszuweisen, gelingt urwissenschaftlicher Philosophie nur im Vollzug selbst.* Als Urwissenschaft hat sie sich abzugrenzen von den theoretisierenden Konzeptionen einer ‘Logik der Philosophie’, deren „sinnhafte Genesis“ als eine solche des „Theoretischen“ (88) zugleich aufgeheilt werden muß, um damit nicht verwechselt und theoriegemachten Vorwürfen ausgesetzt zu werden. ‘Beunruhigt’ vom Problem der *Aufgabe* einer ‘Logik der Philosophie’, einer ‘Theorie der Theorie’ war laut Heidegger „als einziger“ Emil Lask (ebd.). Husserl wiederum hatte der geforderten *Methode* mit dem „Prinzip aller Prinzipien“ der Phänomenologie die erfolgversprechendste Richtung gewiesen. Diesem Prinzip zufolge soll alles in der „Intuition“ sich ursprünglich Darbietende als das hingenommen werden, „als was es sich gibt“³⁷. Gleichwohl gelingt weder Lask noch Husserl eine Überwindung der theoretischen Einstellung. Lask scheitert, weil er in seiner „Logik der Philosophie“ mit ihrer Stockwerkslehre und in seiner „Urteilslehre“ das Problem der Theorie „theoretisch lösen wollte“ (88)³⁸. Husserl verstellt Heidegger zufolge sein ‘Prinzip aller Prinzipien’ durch seine Fassung phänomenologischer Deskription als Reflexion auf „reflexionslos erlebte Erlebnisse“. Indem diese so zum Objekt gemacht werden, sind wir „in der Reflexion [...] theoretisch eingestellt“ (100). Heidegger folgt hier Natorps Kritik der Phänomenologie (101 ff.), kritisiert aber ebenfalls dessen Rekonstruktionsansatz, alle überhaupt möglichen Objektivierungen zum Subjekt als dem Bestimmenden „diesseits aller Bestimmung“ zurückzuverfolgen. Natorps explizites Ziel „theoretischer“ (!)

³⁷ Ideen I, § 24. Natürlich weisen in diese Richtung auch Diltheys Erlebens- und Verstehensbegriff, ebenso Lasks Konzeption der erlebenden Hingabe (s. den nächsten Abschnitt). Im Vergleich zu diesen Ansätzen scheint Heidegger mit Husserl im phänomenologischen Prinzip am ehesten die *Möglichkeit* zu sehen, *die Erlebnissphäre ganz von innen her auszulegen* (vgl. GA 56/57, 109 f., bes. 110 u.).

³⁸ Heidegger erwähnt hier an dieser Stelle Lasks Hauptschriften nicht ausdrücklich. Sie sind es jedoch, in denen Lask das Programm angeht, das Heidegger - *mutatis mutandis* - dann weiterführt.

Wiedergewinnung des „ursprünglichen Lebens des Bewußtseins“³⁹ verbleibt schon programmatisch innerhalb der Sphäre des Theoretischen, in eins damit im Rahmen des Bewußtseins und entsprechenden Systemansatzes. Und insofern a) „auch Re-Konstruktion Konstruktion ist“ (107), kann Natorp b) gar nicht das unmittelbare Erleben als es selbst fassen, vielmehr wird „die Erlebnissphäre radikal logisiert [...], womit aber das Logische nicht verlassen ist“ (108). Ist denn anders eine „Wissenschaft von Erlebnissen“ überhaupt möglich (vgl. 98)?

3. Angesichts der „methodischen Wegkreuzung“ und also Alternative von Philosophie als Erkenntnistheorie oder phänomenologischer Lebensphilosophie sprach Heidegger vom „Sprung [...] überhaupt erst in die Welt“ (63). Die ihm folgenden Erlebnisanalysen hatten den „methodischen Sinn [...], an die Grenze von Voraussetzungslosigkeit zu kommen, d. h. zum Ur-sprung, alles wegzuräumen, was mit Voraussetzungen belastet ist. Dabei verharteten wir selbst im Theoretischen“ (95). Von diesem „Theoretischen herkommend“ werden dann über die indirekten Lask-Bezüge Husserl und Natorp kritisiert, um „in der Weise des immer mehr Sichfreimachens“ vom Theoretischen die phänomenologische „Grundhaltung“ zu „sehen“ (110), u. z. weil man aus ihr selbst heraus zu sehen lernt. Bei aller anfänglichen Kritik an Husserl bleibt für Heidegger dessen Prinzip der Prinzipien das Leitprinzip für die Erschließung der Erlebnissphäre. Es bringt „die Urintention des wahrhaften Lebens“ nicht bloß zum Ausdruck, sondern „es ist die Urintention des wahrhaften Lebens überhaupt, die Urhaltung des Erlebens und Lebens als solchen, die absolute, mit dem Erleben selbst identische *Lebenssympathie*“ (ebd.). Und für den Phänomenologen ist die „Grundhaltung [...] erst absolut, wenn wir in ihr selbst leben“ (ebd.). Das ist jedoch nicht über Systementwürfe möglich, sondern allein durch das „phänomenologische Leben in seiner wachsenden Steigerung seiner selbst“ (ebd.; vgl. 86). Das aber heißt: *Urwissenschaft ist, was sie ist, nur als absolutes phänomenologisches Leben in fortwährender Epidosis*. Sie läßt es nicht zum „Bruch zwischen Erleben und Erlebtem“ (98) kommen, sie ist nicht theoretisierend, vergegenständlichend, wenn gezeigt werden kann, daß ihr „In-Worte-Fassen“, ihr „Sehen“, ihre „Intuition“, ihr „Verhalten zu etwas“ nicht von der vis-à-vis-Vorstellung her gedacht wird (111 ff.)⁴⁰. Zu diesem Zweck geht Heidegger nochmals

³⁹ So Natorp, 1912, 192.

⁴⁰ „Ist denn die phänomenologische Intuition ein Sehen, das dem zu Sehenden gegenübersteht, (bildlich) außerhalb seiner steht? [...] ist es nicht schon versteckte Theorie, die Erlebnissphäre zu einem Gegebenen zu stempeln, das nun beschrieben werden soll? Besteht denn überhaupt diese Zweiheit und Auseinandergerissenheit von

der 'Wurzel' der zwei Grundmöglichkeiten der Auflösung der Erlebenseinheit nach, dem, worin sie motiviert sind. Er entwickelt dabei ein Schema, das zugleich die Grundlage seiner „hermeneutischen Intuition“ und also der Philosophie als vortheoretischer Urwissenschaft wiedergibt.

II. Leben und Ursprünglichkeit vor dem Hintergrund der Geltungstheorie Emil Lasks

Wir haben es Theodore Kisiel zu verdanken, daß dieses Schema, das sich nicht in der veröffentlichten Vorlesung, aber in den Nachschriften von F.J. Brecht, G. Walther und O. Becker findet, zugänglich gemacht worden ist⁴¹. Heidegger unterscheidet:

„I. Das vortheoretische Etwas

A. Das vorweltliche Etwas (Grundmoment des Lebens überhaupt)

Ur-etwas

B. Welthaftes Etwas (Grundmoment bestimmter Erlebnissphären)

Genuine Erlebniswelt

II. Das theoretische Etwas

A. Formallogisches gegenständliches Etwas (motiviert im Ur-etwas)

B. Objektartiges Etwas (motiviert in genuiner Erlebniswelt).“

Hinter II. A. und II. B. verbergen sich die zwei von Heidegger diskutierten Grundmöglichkeiten des Bruches der Erlebenseinheit. II. A. meint die „formale Vergegenständlichung“ (114), derzufolge alles jederzeit zu einem 'erkennbaren Etwas als solchem' formalisiert werden kann. II. B. faßt die 'dingmotivierte' fortschreitende Theoretisierung welthafter Gegenstände zu einem „objektartigen Etwas“. II. A. und B. unterscheiden sich durch den Grad ihrer Gebundenheit an den Theoretisierungsprozeß: II. A. ist frei, stufenungebunden, d. h. es kann immer alles zum bloßen Etwas formalisiert werden, wohingegen nach II. B. das sukzessive Bestimmen welthafter Gegenstände im Abstraktionsprozeß an eine - in Resten gegenstandsabhängige - bestimmte

Gegenstand und Erkenntnis, von Gegebenem (Gebbarem) und Beschreibung“ (GA 56/57, 111 f.).

⁴¹ S. das Überblicksschema bei Kisiel, 1992, 122. Das Schema war offensichtlich ein Tafelanschrieb in der letzten Vorlesungsstunde. Direkt stellt es eine Ergänzung von GA 56/57, 116, dar, obwohl es viele Momente des zweiten Teils der Vorlesung prägnant gegeneinander bestimmt. - Kisiel hat das Schema der Nachschrift Brechts entnommen, das jetzt auch mit Brechts Aufzeichnungen der letzten zwei Sitzungen des Kriegsnotsemesters von C. Strube ediert ist, s. Heidegger, 1996.

Stufenfolge gebunden ist (bes. 113 f.). II. A. und B. unterscheiden sich ferner durch ihr je spezifisches Motiviertsein (in I. A. oder B.), nicht aber in ihrem grundsätzlichen Motivationsursprung, als „theoretisches Etwas“ (Erkennbares überhaupt) dem „vortheoretischen Etwas“ (I., bzw. dem „Erlebbareren überhaupt“, 115) entsprungen zu sein. Gemeinsam ist ihnen in diesem Entspringen deshalb, daß beide (II. A. und B.) Resultat eines Entlebensprozesses sind⁴².

Demgegenüber verbleibt die Fassung des „vorweltlichen“ und „welthaften Etwas“ (I. A. und B.) im „vortheoretischen“ (I.), weil hier nicht erkenntnis-theoretisch reduziert, sondern in der Hingabe an „Grundphänomene“ „verstehend erlebt“ werden soll (115). Hier beim „Erlebbareren überhaupt“ anzusetzen, bringt deshalb auch weder Entlebung noch „absolute Unterbrochenheit des Lebensbezuges“ mit sich. Das Leben wird hier überhaupt nicht außer Kraft gesetzt, vielmehr erst vom Erlebbareren in seinem ästhetische, religiöse, soziale und dergleichen Formen annehmenden ‘Auswelten’ erlebt.

Vor diesem (Aus-)Welten ist das Erlebbarere als solches natürlich durch „Indifferenz gegen jede genuine Welthaftigkeit“ (die es erst annimmt)

⁴² Diesbezüglich ist Heideggers Differenzierung nicht immer sofort erkennbar. Denn zur Darstellung des Theoretisierungs- als Entlebensprozeß verwendet er zunächst ohne explizite Abgrenzung (welche erst 112 ff. vorgenommen wird) Momente sowohl der formalen als auch der dingmotivierten Vergegenständlichung (s. den Rückblick 112 - 114, bes. 114). Und wenn es nach 114 den Anschein hat, als würde die formale Theoretisierung keinen Entlebensprozeß implizieren, so ist demgegenüber dreierlei zu beachten: 1) Wenn Heidegger von einer Nicht-Zugehörigkeit der formalen Theoretisierung zum Entlebensprozeß spricht, dann meint er vor allem, „nicht zugehörig zum Entlebensprozeß“ der dingmotivierten Theoretisierung (114). Denn 2) spricht Heidegger deutlich davon, daß das aus dem „vorweltlichen Lebensetwas“ motivierte „formal gegenständliche *Etwas der Erkennbarkeit*“ ein „als Entlebung entwachsendes formal Gegenständliches“ ist (116). Ebenso eindeutig heißt es in den „Grundproblemen der Phänomenologie“ von 1919/20, daß „im Sinne des formallogischen Etwas überhaupt (die) absolute (!) und radikalste (!) Unterbindung faktisch lebendigen personalen Lebensbezugs liegt“ (GA 58, 107). Wenn 3) doch von Formalisierung die Rede ist, die „in keiner Weise identisch mit Entlebarkeit oder gar mit der höchsten Stufe dieser, der sublimsten Theoretisierung“ sein soll (GA 56/57, 115), dann ist Differenzierung gefordert (so auch in GA 59, 62). Gegenüber der Formalisierung, die das „vorweltliche Etwas“ (I. A.) vom „vortheoretischen Etwas“ (I.) bzw. „Erlebbareren überhaupt“ (GA 56/57, 115) zum „Erkennbaren überhaupt“ (116) reduziert hat, ist auch eine Möglichkeit der Formalisierung anzusetzen, die die „theoretische Sphäre“ überschreitet, d. h. diese ins Vor-theoretische unterläuft. ‘In keiner Weise identisch mit Entlebarkeit’ vermag diese Art Formalisierung (als Vorgestalt der „formalen Anzeige“) nur aus der „verstehenden, [...] hermeneutischen Intuition“ (s. u.) heraus zu sein, die in ganz bestimmter Weise vom ‘vortheoretischen Etwas’ bzw. ‘Erlebbareren überhaupt’ her aus ihm selber heraus spricht. - Dem Gesagten entsprechend ist auch die allgemeine These Imdahls, 1997, 55, daß die formale Theoretisierung „keine Entlebung impliziert“, zu korrigieren.

ausgezeichnet, selbst „Index für die höchste Potentialität“ (da offen für alle Welten bzw. diese gleichsam in sich tragend), als „*Noch-nicht*“ (sich in welthafte Formen gebendes) ist es das „wesenhaft *Vorweltliche*“, dem aber durch und durch das intentionale Moment des „‘Auf zu’, der ‘Richtung auf’, des ‘In eine (bestimmte) Welt hinein’ [...] in seiner ungeschwächten ‘Lebensschwungkraft’“ eignet (ebd.). *Durch dieses Vorweltliche (I.) birgt das Leben gleichsam eine absolute Sphäre.* Das (scharf von II. A. und B. zu trennende) „vor-weltliche Etwas des Lebens an sich“ bzw. „Grund-“ oder „Wesensmoment des Lebens an und für sich“ gilt als „erste Sphäre“ und „ist als eine solche des Lebens absolut“, wohingegen II. A. und B. gänzlich „relativ“ sind, da von I. abhängig, je darin motiviert (116).

Urwissenschaftlich verstehendes (Er-)Leben, so haben wir oben gesehen, ist ‘rein’ nur gegeben, falls es sich von der vis-à-vis-Vorstellung etwa eines Sehenden gegenüber dem Gesehenen freigemacht hat. Heidegger trägt dem in und mit seiner „verstehenden, [...] hermeneutischen Intuition“ Rechnung (116 f.). In ihr verwirklicht sich gleichsam die phänomenologisch urwissenschaftliche Grundhaltung. Ganz „vom Vorweltlichen aus“, gewissermaßen aus der Binnenperspektive des Erlebens von seinem Ursprung her „gesehen“, muß das „erlebnisverstehende Verhalten“, da es weder formal noch objektartig be-greift und so die traditionelle Begriffsbildung repräsentiert, eben dieses sein (Er-)Leben als „historisches“ in seinem „Zusammenhang“ ausdrücken. So ist es bzw. die hermeneutische Intuition ein „sich selbst mitnehmendes Erleben des Erlebens“. In ihm geht es nicht um Referenz vermittels „objektartig meinender“ Begriffe, sondern darum, „ursprünglich erlebend“ im „Bedeutungsmäßigen“, im „Sprachausdruck“, „Ereignischaraktere auszudrücken“. Unter Aneignung wesentlicher Aspekte der Zeittheorien Bergsons und Husserls (vor allem mit Blick auf das Zusammenspiel der Weisen der Re- und Protention) sowie der Hermeneutik Diltheys bedeutet dies: „Die vor-welthafte und welthafte Bedeutungsfunktionen [...] gehen (erlebend und Erlebtes erlebend) mit dem Erleben mit, leben im Leben selbst, und mitgehend sind sie zugleich herkommend und die Herkunft in sich tragend. Sie sind vorgreifend zugleich rückgreifend, d. h. sie drücken aus das Leben in seiner motivierten Tendenz bzw. tendierenden Motivation“ (117). In der hermeneutischen Intuition ist die traditionelle Begriffsbildung verlassen, als sich im Erleben selbst verstehender und ausdrückender Vollzug ist sie „originäre phänomenologische Rück- und Vorgriffs-bildung“ (ebd.). - Das erlaubt nun wieder Rückschlüsse auf die Bedeutung des

‘vortheoretischen Etwas’ (I.). Denn als was muß dieses nach der Charakterisierung der hermeneutischen Intuition verstanden werden?

Für die ausgearbeitetste Position, wie sie zur Zeit m.E. in Kisiels Interpretationen vorliegt, steht das ‘vortheoretische Etwas’ als „Ur-etwas“ (I.A.) überhaupt für Heideggers Rückgang auf das faktische Leben. Inspiriert von Heideggers Brief an Karl Löwith vom August 1927⁴³ sieht Kiesel bereits Heideggers Habilitation von der „Tendenz zur Faktizität“ beherrscht und deutet ebenso in der Nachkriegsvorlesung das „*Verständnis des Ur-Etwas als Faktizität*“⁴⁴. Neben der Fassung des „Ur-Etwas als ‘Erlebbares überhaupt’“ wird es auch gesehen als „Faktizität, die zugleich die Potentialität einer inneren Artikulation [...] in sich enthält, letztlich meine Potentialität, aber zunächst die des ‘abgründeliegenden’ Es, des Ur-Etwas“⁴⁵. So geht es um das „Ur-Etwas, das ich selbst bin“, später „um das einzigartige Ur-Etwas, in dem ich lebe“; auf diese Weise ist es „schlicht das *Verhalten* als solches“, im Zusammenhang mit der formalen Anzeige wiederum identisch mit der „faktischen Lebenserfahrung“, um schließlich als „Urbewegung des Lebens“ das spätere Aletheia- und Ereignisdenken vorwegzunehmen⁴⁶. So sehr das Ur-Etwas als Erlebbares überhaupt die Pluralität von Erlebnissphären in sich birgt, so ist die Vielfalt der angeführten Bedeutungssinne zur genaueren Fassung des Ur-etwas selbst doch verdächtig. Vor allem ist nach dem oben Ausgeführten die Frage, inwieweit das Ur-etwas als Ursprung überhaupt mit der Sphäre faktischen Lebens und Erlebens gleichgesetzt werden darf, ob es also mit Faktizität oder faktischer Lebenserfahrung schlicht identisch ist.

Heideggers klare Herausstellung des „vortheoretischen“ (I.) Ur-etwas (I. A.) als „vorweltlich“ (gegenüber I. B. und II.) ist nicht anderes als eine philosophische *Ursprungskonzeption*. Man vergibt sich viel, wenn man diese Konzeption allzusehnell aufweicht, unscharf in ihr „Ur-Etwas als Faktizität“ in den Abwandlungen des Faktischen faßt oder gar schon Heideggers späteres Seinsdenken antizipiert. In jenem Konzept ist der Ursprung m. E. *nicht identisch* mit der Sphäre der Faktizität, faktischen Lebens und Erlebens, schlicht aus dem Grunde, weil Heidegger vom Ur-etwas her allererst - prinzipiell - sowohl das faktische Leben, das Auswelten in die Erlebnissphären (des Religiösen, Ästhetischen, Sozialen, Politischen usw.), als auch die prinzipiellen

⁴³ S. Kiesel, 1992, 107, wo er unter anderem aus Heideggers Brief zitiert: „Ich müßte zuvor extrem auf das Faktische losgehen, um überhaupt die Faktizität als Problem zu gewinnen.“

⁴⁴ Ebd., 108 (Hervorhebung R. E.).

⁴⁵ Ebd., 117 f.

⁴⁶ Ebd., 118-121.

Theoretisierungsmöglichkeiten des Lebens aus ihm selbst heraus (II.) zu verstehen sucht.

Gleichwohl ist Kisiels 'weiche' Deutung des Ur-etwas als Faktizität, faktische Lebenserfahrung, als meine Potentialität und mein intentionales Verhalten kein Zufall. Denn wenn mit Dilthey das Leben eben „historisch“ und „Zusammenhang“ ist (so im Schlußabsatz der Kriegsnotsemester-Vorlesung), dann muß ja aus diesem Lebenszusammenhang heraus die 'verstehende', die 'hermeneutische Intuition' 'das Leben in seiner motivierten Tendenz bzw. tendierenden Motivation' ausdrücken, und zwar vom Ur-etwas her. Aber wie verhalten sich Ur-etwas und Lebenszusammenhang zueinander, wie der Ursprung des Lebens(zusammenhangs) zum Lebenszusammenhang selbst? Es soll ja gerade nicht der Lebenszusammenhang (naturalistisch) allein aus ihm selber, Faktizität nicht einfach aus Faktizität, Seiendes nicht aus Seiendem verstanden werden. Das heißt indessen, aus dem faktischen Lebenszusammenhang heraus muß etwas mit ihm (in der Frühphase Heideggers zumindest) nicht geradehin Identisches - das Ur-etwas als Ursprung - freigelegt werden, von dem her das faktische Leben eben auslegbar ist. Aber selbst wenn aus faktischen Zusammenhängen heraus die Freilegung ihrerseits ein Verhalten ist, faßt Heidegger das Ur-etwas nicht als identisch mit dem Verhalten als solchem, sondern vom philosophisch-phänomenologischen Verhalten her *zeigt das Ur-etwas sich* vielmehr - in der 'verstehenden, hermeneutischen Intuition' - in seinem Auswelten als Welten, zwar wiederum allein faktisch, aber darin nicht aufgehend, sondern (historisch) das Faktische und seinen Zusammenhang bildend.

Dafür spricht nicht allein die Bezugnahme auf Bergsons „Lebensschwungkraft“ (*élan vital*), von der her dieser das Werden aus seinem Ursprung jeweils verstehen wollte, bemerkenswerterweise vom „Leben als Tendenz“ her, deren „Wesen [...] es ist, sich in Garbenform zu entwickeln und so durch die bloße Tatsache ihres Wachstums divergierende Richtungen zu schaffen, zwischen die ihre Schwungkraft sich teilt“⁴⁷. Noch wichtiger ist vielleicht sogar Heideggers konzeptionelle Fortführung des „vortheoretischen Etwas“ (I.) von Lask. Dessen Bedeutung hebt Kisiel selbstverständlich auch hervor, insbesondere für das Schema am Ende der Kriegsnotsemester-Vorlesung⁴⁸. Doch scheint mir gerade hier eine nähere Betrachtung der Geltungstheorie Lasks unter Berücksichtigung des entsprechenden Begriffs des Erlebens als philosophischem Erkennen Vorsicht zu

⁴⁷ Bergson, 1927, bes. 120 ff., Zitat: 130.

⁴⁸ Z. B. 1992, 108, 110 ff., 115 f., 118 f. - Vgl. ferner Kisiels Arbeit, 1992 a.

gebieten, die vortheoretische Ursprungssphäre einfachhin mit der der Faktizität zusammenfallen zu lassen. Es könnte ja sein, daß ich im faktischen Leben immer schon aus der Ursprungssphäre, in der die phänomenologische Grundhaltung sich zu halten sucht, herausgefallen bin.

Innerhalb des Programms⁴⁹ einer „Logik der Philosophie“, nicht nur eine Begründung der Erkenntnis des Seienden, sondern darüber hinaus auch eine des Erkennens selbst zu liefern, geht Lasks Kerngedanke immer von der Voraussetzung aus, die wir machen, wenn wir einen Erkenntnisanspruch erheben. Denn notwendige Voraussetzung aller menschlichen Erkenntnisbemühungen ist jeweils ein Gegenstand, den wir in unseren Aussagen und Urteilen zwar erkennen wollen, aber auch verfehlen können, der aber selbst der Gegensätzlichkeit des Treffens oder Verfehlens seiner in der Erkenntnisbemühung grundsätzlich enthoben ist. Die „Übergegensätzlichkeit“ des jeweiligen Gegenstandes geht der „Geltungsdifferenz“ unserer Aussagen und Urteile voraus⁵⁰. Dementsprechend fragt Lask nach den notwendigen Bedingungen, die die Gegenständlichkeit und Geltungsdifferenz ausmachen. Das Besondere seiner Theorie liegt in der Konzeption des Gegenstands, einer darauf bezogenen Erlebens- als Erkenntnistheorie sowie in der Gegenstand und Erleben gleichermaßen einbeziehenden Konzeption des Urteils als eines metagrammatischen.

Der aller Geltungsdifferenz vorausliegende Gegenstand ist in seinem „urbildlichen“ oder „transzendenten“ Sinn nicht auf wahrnehmbare Dinglichkeit reduziert⁵¹. Vielmehr gilt Lask „alles, soweit es ein Etwas und nicht ein nichts ist“ (125), also auch jeder nichtsinnliche ‘Gegenstand’, alles als bestehend ausweisbare Sachhaltige überhaupt als ‘Gegenstand’. Dieser ist in seiner „Strukturform“ (281, 330 f.), in seiner „Urstruktur“ (307) das „schlichte Ineinander“ eines geltungsbestimmenden Formmoments und eines bedeutungsbestimmenden Materialmoments (34, 378, 382). Einerseits steckt im Begriff des Gegenstandes schon der Bezug zum Subjekt. „‘Gegenstand’ ist: der Subjektivität

⁴⁹ Auf das Programm (mit der Lehre der ‘materialen Bedeutungsdimensionierung’, der ‘Stockwerktheorie’, der Unterscheidung der konstitutiven und reflexiven Kategorien usw.) kann ich freilich nicht weiter eingehen. S. schon Heideggers Rezension der Hauptwerke Lasks in seinem Überblick über „Neuere Forschungen über Logik“ von 1912 in GA I, 24 ff., 32 ff. - Vgl. zur neueren Lask-Diskussion R. Hofer, 1997.

⁵⁰ ‘Geltungsdifferenz’ sei dabei mit L. Herrschaft, 1995, verstanden als „vollständige Disjunktion, und zwar im Sinne positiver vs. negativer Valenz. Extern abgegrenzt gegen ‘Seinsdifferenzen’ (Beispiel: ‘gültig / ungültig’, ‘gut / böse’; dagegen ‘es regnet / es regnet nicht’“ (19).

⁵¹ Lask, 1923/24, z. B. II, 37, 43, 122, 277, 416 (wenn nicht anders vermerkt, sind die weiteren Lask-Stellenangaben aus Bd. II).

entgegengeltende, 'entgegenstehende' Wahrheit. Es liegt somit in der Gegenständlichkeit noch zugleich angedeutet, daß dabei das Gelten bereits als vorschwebendes Objekt auf das Subjekt hinblickend gedacht wird. 'Gegenstand' ist der transzendentallogische Gehalt, wenn er bereits als 'Objekt' in Korrelation zum erkennenden Subjektsverhalten gesetzt ist" (30). Andererseits ist der Gegenstand in seinem Gelten, seiner Logizität vollkommen unabhängig von der Subjektivität, nicht von ihr bestimmt, weder kategorial noch akttheoretisch von ihr konstituiert⁵². Selbst der den 'Gegenstand' in seiner objektiven, ontologischen Bestimmung prima facie fassende Begriff des „Sachverhalts“ wird von Lask abgelehnt, weil er „eine Hineintragung der Gliederung des gegensätzlichen Sinnes in die Gegenstände“ (391 f.) mit sich bringen soll. Demgegenüber ist der Gegenstand eben „übergegensätzliche“ Wahrheit⁵³. Und nur weil er das ist, geltend und sinnartig, kann das Subjekt ihn treffen oder verfehlen, wenn das Reden von Über- und Nichtübereinstimmung denn sinnvoll sein soll (390).

Damit ist bereits das dem Gegenstand als 'Wahrheit' korrelierende „wahrheitsbekümmerte Subjektsverhalten“ angesprochen (100). Der objektiven Seite, dem erkennbaren Gegenstand entspricht die subjektive Seite, das gegenstandsbezogene Erleben und urteilende Erkennen⁵⁴. Das immer als vereinzelt gedachte Subjekt gewährt dem geltenden Gegenstand eine „Erlebnisstätte“, einen „Schauplatz“ (195, 414), so daß im Grunde aller theoretischer Sinn, aller „Geltungsgehalt vorfindbar ist in der Tatsächlichkeit des Erlebens“ (67). Soll dieser nun als Erlebtes auch erkannt werden, so geschieht zwar mit der „Immanentwerdung des Transzendenten, daß nur die Situation, nicht aber irgendwie Bestand und Struktur des Transzendenten aufgehoben wird. Genau der transzendente Bestand ohne jeden Abbruch ist es, der auch immanent werden kann“ (415). Aber zugleich ist die Subjektivität keine „bloße

⁵² S. Lasks Umdeutung der Kopernikanischen Tat Kants 27 ff.; ferner bes. III, 89 ff.

⁵³ Es war diese „Übergegensätzlichkeit“, von welcher Heidegger sich übrigens im Schlußkapitel der Habilitation eine Zusammenführung der kritischen Ansätze des Realismus und Transzendentalismus erhofft hatte (GA I, 403 f., Anm. 3, und 406 f.).

⁵⁴ „Macht doch das Subjekt-Objekt-Verhältnis, die *Erlebbarkeit des Gegenstandes und des Sinnes überhaupt*, sein Hineingebanntsein in die ihm einen Schauplatz gewährende Subjektivität [...] eine Urtatsache aus“ (414, Hervorhebung R. E.). Vgl. zu dieser Konstellation auch 422 f.: „Aus der *Antreffbarkeit des Sinnes in der Tatsächlichkeit des Erlebens* ergeben sich in letzter Linie zwei große Forschungsgebiete für die theoretische Philosophie. Sie kann entweder und vorzugsweise Sinnstruktur und kategorialen Formgehalt zu ergründen suchen. Oder aber auch der Realisierungsstätte theoretischen Sinnes, dem subjektiven Verhalten dazu, sich zuwenden. [...] So zerfällt das Gebiet der Logik in Objekts- und Subjekts-, in Wahrheits- und Erkenntnis-, in aletheologische und gnoseologische Probleme“ (Hervorhebung R. E.).

Realisierungsstätte“ (417) des transzendenten Sinnes. Im Zuge seiner Immanentwerdung stellt sich, wenn man nicht in der reinen Hingabe an den Gegenstand verbleibt, eine Differenz zwischen „Ur-“ und „Nachbild“ ein, die in der Eigenaktivität der Subjektivität begründet ist. Was im Gegenstand ‘schlichtes Ineinander’ von Materie bzw. Kategorienmaterial und kategorialer Form ist, ‘zerstückelt’, ‘atomisiert’ die Subjektivität aufgrund eines aus der Hingabe sich lösenden, isolierenden Erlebens. Von hier aus wiederum ist Lasks Theorie des metagrammatischen Urteils zu verstehen⁵⁵. Denn das aus dem isolierenden Erleben sich ergebende ‘Erkennen’ ist als eine „Bemächtigung der Gegenstände stets verbunden mit einer Auseinanderreißung und einer nachträglichen Zusammenpassung der zerstückelten Elemente. Die Gegenstände werden zu Urteilsobjekten *umgearbeitet*“ (374), womit die Dimension der Geltungsdifferenz gesetzt wird⁵⁶. In der Fortführung des Ansatzes von Windelband und Rickert geschieht jene Umarbeitung als Urteilsbildung in zwei Schritten. Die isolierten und so gegeneinander ‘verschiebbar’ (417, 419) gewordenen Momente von Form und Materie werden im ersten Schritt vom Subjekt zu einer Vorstellungsbeziehung synthetisiert, die Lask als „primäres Objekt“ (299), „primäres Gefüge“ (303) oder auch treffend - bezogen auf den urbildlichen Sinn - derivativ als „Sinnfragment“ (430) bezeichnet. Auf das primäre Objekt, Gefüge bzw. Sinnfragment als „Unterlage der Urteilsentscheidung“ (299) bezieht sich im zweiten Schritt die bejahende resp. verneinende Stellungnahme. Das Subjekt spricht dem primären Gefüge, Sinnfragment durch die Urteilsentscheidung Wahrheitsgemäßheit oder Wahrheitswidrigkeit zu. Lask benötigt die gestufte Abgrenzung der übergewegensätzlichen Wahrheit der gegenständlichen Sphäre vom primären Objekt und die Unterscheidung von diesem zur Urteilsentscheidung zur Erklärung des logischen Phänomens des richtigen, aber verneinenden Urteils (ansonsten müßte es einen negativ geltenden Gegenstand geben)⁵⁷. Darüber hinaus aber benötigt Lask sowohl für die Urteilsentscheidung als auch zur Beurteilung des Urteils als richtig oder falsch die (nicht wiederum urteilsmäßige) Kenntnis des Gegenstandes als des letzten Maßstabes. In diesem dann „übergewegensätzlichen, überurteilsmäßigen Erkennen“ ist der geltende Gegenstand unmittelbar eröffnet. Ein solches Erkennen ist „als schlichte

⁵⁵ Metagrammatisch ist dieser Urteilsansatz, weil er nicht primär von der Kopula ausgeht. Vgl. dazu bes. 321 ff.

⁵⁶ „Nicht Gelten und Wert überhaupt, sondern nur Geltungs- und Wertgegensätzlichkeit bildet das Spezifikum der nachbildlichen Region, wovon es in der urbildlichen keine Spur gibt“ (387).

⁵⁷ S. dazu den ganzen Schlußabschnitt von *Die Lehre vom Urteil* (426 ff.).

Hingabe an das kategorial betroffene, an das in der Gewalt der logischen Form stehende Material, an das urbildliche Strukturgefüge der mit dem unzerstückelten Gegenstand zusammenfallenden gegensatzlosen Wahrheit, somit als Prädizieren im ursprünglichen metagrammatischen Sinne, freilich noch ohne Prädikationscharakter [...], zu denken. Ein solches Erkennen darf nur als Empfängerin des Gegenstandes, aber nicht als irgendwelches Schalten mit seinen isolierten Elementen, darum nicht als Aktivität eines Prädizierens, eines Hineinstellens in die kategoriale Form, einer formenden Funktion, angesehen werden. Es erfaßt das unzerstörte oder wiederhergestellte Urbild, in dem es nur ein schlichtes Stehen der Inhalte in den Kategorien gibt. Nicht, wie die Urteilsentscheidung auf gegensätzlich gespaltene Objekte, sondern auf den gegensatzlosen Gegenstand selbst ist es gerichtet“ (396; vgl. 332, 378, 438 f., III, 186).

Für Lask ist dies ‘Empfangen’ des Gegenstandes in der Hingabe das unmittelbare Leben in der unsinnlichen Form, ein unmittelbar „in der Wahrheit leben“ (86, 191 f.). Es bedeutet, das zu erkennende „Etwas, wie es in kategorialer Wahrheitsform steht [...] erleben, also diese kategoriale Legitimierung miterleben“ (82), wodurch das jeweils spezifische ‘Material’ übergegensätzlich erkannt wird, das der betreffenden Kategorie ihre Bestimmtheit gibt. „Das unmittelbare Erleben stellt sich [...] als reines Aufgehen im Spezifischen eines Nichtsinnlichen dar, beispielsweise als bloße ethische, ästhetische, religiöse Hingabe ohne irgendein Darüberhinausgehen und ins Bewußtsein Erheben, vor die Reflexion Hinstellen“ (191). Dieses Nicht- oder Unsinnliche, ist für Lask das „vortheoretische Etwas“ (ebd., Zusatz). „Als logisch nackt und vorgegenständlich“ steht es „nur vor der ‘unmittelbaren’, unreflektierten, theoretisch unberührten Hingabe“ (130).

Wenn Heidegger nun dieses unmittelbare, vorreflexive, vortheoretische Etwas aufgreift, zum Erlebbareren überhaupt, Vorweltlichen, Ur-etwas, Lebensgrundmoment weiterführt (I. A.), so ist damit doch der Ansatz bei einem offenkundig prinzipiell Vorgängigen, auch im Verhältnis zum Faktischen bzw. seinen Erlebniswelten (I. B.) beibehalten. „Daß das welthafte Etwas in Lasks Unterscheidung zwischen dem Ur-Etwas der Erlebbarkeit und dem Etwas überhaupt der Erkennbarkeit noch fehlt“, ist zwar richtig. Aber darin Heideggers „entscheidende Einsicht, seinen hermeneutischen Durchbruch über Lask hinaus“ angedeutet zu sehen⁵⁸, leuchtet nicht ein, weil so der Status eben des vortheoretischen Etwas nivelliert würde. Vielmehr ist hier insofern zu differenzieren, daß Heidegger einerseits wohl Lasks übergegensätzliche, objektiv-logische Sinn- und Wahrheitssphäre gleichsam in die

⁵⁸ So eben Kisiel, 1992, 111.

faktische Lebenswelt über- und hineinträgt (I. B.), andererseits aber das Ur-etwas als darin *nicht* aufgehend (und deshalb auch nicht mit dem intentionalen Verhalten des In-der-Welt-seins als solchem identisch) noch festhalten möchte (I. A.). Deshalb kann die faktische Erlebenstatsächlichkeit nicht als solche zum grundlegenden Prinzip werden, wie es M. J. Brach behauptet hat: „Wenn es neben der Bewußtseinssphäre ‘Etwas’ gibt, das uns im Erkennen den subjektiven Sinn unserer Urteile ermöglicht, dann muß, so Lasks Überlegung, dieses wiederum in einem Prinzip grundgelegt sein, das er in der ‘Erlebenstatsächlichkeit’ erblickte“⁵⁹. Meiner Interpretation nach ist es sowohl mit Blick auf Lask wie Heidegger genau umgekehrt zu verstehen: Die Erlebenstatsächlichkeit ist ‘fundiert’ in dem, wovonher sie überhaupt die Tatsächlichkeit eines *Erlebten* sein kann. *Heideggers Ur-etwas steht gleichermaßen sowohl für eine Art des Geschehens-Ursprungs (des Weltens in die Erlebniswelten) als auch für eine Art des Verstehens-Ursprungs (ist doch das Welten als vom Ur-etwas her z.B. ästhetisch oder religiös sich ausdrückend, darin genuine Welten ausbildend, und darin wiederum erlebend verstehbar und im Verstehen erlebt). Das Ur-etwas ist so das Begründungswoher des Werdens von Welten, des Weltens überhaupt, und des gleichzeitig erlebenden Verstehens bzw. verstehenden Erlebens.* Die hermeneutische Intuition ist damit nicht nur der Brennpunkt, in dem (zumindest hier noch) Bergsons Intuition als Erfassung des Werdens von etwas im Ausgang von seinem Ursprung der ‘Lebensschwungkraft’, Husserls Prinzip aller Prinzipien, Lasks Hingabeerleben und Diltheys erlebendes Verstehen zusammenkommen. Sie ‘sitzt’ quasi im Ausweltensgeschehen, ist in Anlehnung an Fichte: dessen Auge und legt die Erlebnissphären vom Ursprung her rück- wie vorgehend aus. *Was auch immer mit der dem Leben äußerlichen, kulturphilosophisch-teleologischen Fundierung der Habilitation nach derselben preisgegeben wird, die Bemühung um Fundierung läßt Heidegger als solche nicht fallen, nur verlegt er sie ins faktische Leben, ohne damit schon Leben und Ursprünglichkeit gleichzusetzen.*

III. Die Spontaneität des lebendigen Selbst als Ursprung allen Existenz- und Wirklichkeitssinns in Heideggers ‘Phänomenologie-Vorlesung’ von 1919/20

Eine Konkretisierung des frühen Ansatzes und zugleich eine weitere Bestätigung der hier vorgelegten These gibt die Vorlesung der

⁵⁹ M. J. Brach, 1996, 147.

Grundprobleme der Phänomenologie von 1919/20. Von Heideggers in *Sein und Zeit* gegebenen Hinweis her, seit 1919/20 „die Umweltanalyse und überhaupt die ‘Hermeneutik der Faktizität’“ behandelt zu haben⁶⁰, wird die Bedeutung der frühen *Phänomenologie*-Vorlesung im allgemeinen betont⁶¹. Die Herausstellung dieses Kontinuitätsstrangs ist richtig. Gleichwohl verdeckt sie auch das, woraufhin bzw. wovonher Umwelt- und Faktizitätshermeneutik in der Tat kontinuierlich vorgenommen werden. Die Kontinuität ist deshalb tiefer anzusetzen. Denn auf Heideggers Hauptanliegen projiziert geht es ihm in dieser wie in den anderen frühen Vorlesungen primär weder um Umwelt- noch Faktizitätsanalyse als solche, nicht um das faktische Leben in seiner Faktizität, sondern um seinen Ursprung. Überdeutlich ist das an der Grundunterscheidung des „Lebens an sich“⁶² vom „Leben an und für sich“⁶³. Zwar soll zunächst das „Leben an sich“ als „faktisches Leben“ (z. B. GA 58, 62 f.) - wiederum diesseits sowohl einer klassisch transzendentalen Konstituierung als auch wissenschaftlicher Objektivierung des Lebens - in seinen alltäglichen Vollzügen auf seine „allgemeinste Typik“ (vgl. 30) hin durchmustert werden. Eigentliches Ziel der Phänomenologie als „Ursprungswissenschaft“ jedoch ist die Erfassung des „Lebens an und für sich“ (1). Und realisiert werden soll dieses Projekt eben kraft der Freilegung eines Ursprungsgebietes bzw. Ursprungs selbst (2 f.). „Das faktische Leben selbst und die unendliche Fülle der in ihm gelebten Welten soll nicht erforscht werden, sondern das Leben *als entspringend*, als aus einem Ursprung hervorgehend“ (81). Entsprechend heißt Heidegger hier zu verstehen, seinen Ursprungsvorgriff auszulegen, der sich durch die ganze Vorlesung zieht⁶⁴.

Hierbei gehört es zu Heideggers zentraler Leitvorstellung, die allen seinen Analysen des faktischen Lebens zugrundeliegt, Leben als Leben des Geistes anzusetzen⁶⁵. Sein Signum ist nicht die Irrationalität. Es ist kein blindes, unverständliches Chaos, das dionysisch alles verschlingt, ebensowenig ein „dumpfes Kraftprinzip“, sondern „*es ist, was es ist, nur als konkrete sinnhafte Gestalt*“ (148). Obwohl Heidegger dem Begriff der Gestalt oder auch Ausdrucksgestalt zu wenig nachgeht, ist er zentral. Denn das Leben (des Geistes) gibt sich nicht anders denn gestalthaft und

⁶⁰ SZ, 72, Anm. 1.

⁶¹ So z. B. Stolzenberg, 1995, 280; Imdahl, 1997, Kap. V, insbes. 108 ff.

⁶² GA 58, z. B. 27, 29 f., 35 ff., 38 f., 41 ff., 46, 63 f., 79, 169.

⁶³ GA 58, z. B. 1 f., 63, 114, 119, 122, 137, 140, 181, 227, 236.

⁶⁴ GA 58, 1 f., 22, 26 f., 81, 86 (dazu 173, 179), 139, 145, 148, 154 ff., 160 f., 167 ff., 173 ff., 181, 184, 187, 197 f., 203, 228 f., 230 ff., 237, 240, 243 f., 246 f., 257, 260 ff.

⁶⁵ Vgl. 1 ff., 139, 145 ff., 155, 160, 168, 236. - Auffallend ist freilich Heideggers Zurückhaltung hinsichtlich dieser sich vom Idealismus herschreibenden Terminologie.

also geht die „Phänomenologie auf konkrete Ausdrucksgestalten des Geistes“ (147), um „in“ ihnen zu einem Ursprungsverstehen zu kommen (148, Hervorhebung R. E.).

Darüber hinaus läßt sich der Verwendung des Gestaltbegriffs bei Heidegger entnehmen, daß konkret-sinnhafte Gestalten sich für ihn primär aus Situationen ergeben, insbesondere der lebensweltlich eingelassenen Selbstwelt, in denen und in der das Leben immer konkret ist (233). Die je 'konkrete, sinnhafte Gestalt' des Lebens, wie sie sich aus den Situationen lebensweltlich vernetzter Selbstwelt herausbilden sollen, sind genauer besehen „Ausdrucksgestalten von Tendenzen von konkreten Lebenssituationen“, die erlebt werden und darin die und die Ausdrucksgestalt annehmen (ebd.). Entsprechend ist eine darauf bezogene „Wissenschaft von Erlebnissen die originär gebende Anschauung des Erlebniszusammenhangs, der Situationen, aus denen Erlebnisse entspringen“ (ebd.).

Mit Blick auf die angezielte Ursprungswissenschaft heißt dies, daß das Leben an und für sich nur zu erfassen ist 1) über die Gestalten, wie sie sich aufgrund bestimmter Motive und Tendenzen in konkreten Lebenssituationen ausdrücken und das 2) nur, sofern dieser ganze Zusammenhang originär gegeben ist. Damit ist aber 3) zur ursprünglichen Lebenserfassung explizit das Verstehen der Selbstwelt in ihrem Situationscharakter verlangt, eben weil die Zusammenhangsbildung und Ausdrucksgestaltung meiner Praxis mit ihren Tendenzen, Interessen und Zwecken je über und durch meine Situation (als selbstweltlicher Situation) geschehen, das Leben, mein Leben also im situativen Erleben den Ausdruck seiner selbst gestaltet. Das wiederum erfordert 4) eine nicht-objektivierende Erfassungsweise. Denn das Verstehen von Selbstwelt und Situation bzw. situativer Selbstweltlichkeit müßte scheitern, würden sie nach Maßgabe klassischer Wissenschaft verobjektiviert. Es würde so nämlich der die je selbstweltliche Situation bestimmende Lebenszug mit allem, was dazugehört (wie z. B. der Weltlichkeit und Geschichtlichkeit), stillgestellt. Schließlich scheint durch Heideggers Erörterungen 5) die Bedingung durch, daß das Gesagte schließlich nur in der Applikation auf und Führung in eigene Situationen realisierbar ist.

Dieses Bedingungsgefüge - die Ausdrucksgestalten, der jeweilige Lebenszusammenhang, die Situativität der Selbstwelt und diese selbst auf nichtobjektivierende Weise bei gleichzeitiger Führung in eigene Situationen ursprünglich zu verstehen und das noch je in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit voneinander - bildet m.E. die Folie der gesamten Vorlesung als Zugang zum Ursprung und dem Leben an und

für sich. Mit dem Zusammenhang vor Augen, der das Bedingungsgefüge ausmacht, beschreibt Heidegger im ersten Teil der Vorlesung erste Ausdruckscharaktere des faktischen Lebens, weist auf seinen „Phänomen“charakter wie auf den alles Erlebten hin⁶⁶ und versucht nachzuweisen, daß unser alltäglich-lebensweltliches Leben in seinen sich wechselseitig durchdringenden Formen der Um-, Mit- und Selbstwelt eine „Zuspitzung auf die Selbstwelt“ in sich trägt (60), weil das Wie des Sichzeigens irgendeines Ausdrucks stets von unserer selbstweltlichen Situation abhängt (62 f.). Also muß nach der Grunderfahrung der Selbstwelt gefragt werden, die aber dem zweiten Teil der Vorlesung zufolge niemals von einer an der Idee der Dinglichkeit ausgerichteten (Objekt-) Wissenschaft gewonnen werden kann. Daß dies vielmehr über eine nichtobjektivierende phänomenologische Freilegung der Urstruktur von Situativität und Selbstweltlichkeit zu geschehen hat, zeigt der dritte Vorlesungsteil, in dem zugleich die Ursprungsidee konkretisiert werden soll.

Unsere Beweisabsicht verlangt eine Konzentration auf die Schlußpassagen des dritten Teils. Ihre Bedeutung läßt sich allerdings nur dann ermessen, wenn man die den gesamten Argumentationszusammenhang überspannende 'methodologische Idee', wie ich es nennen möchte, der Vorlesung verstanden hat. Sie stellt meiner Lesart nach gewissermaßen eine lebensphänomenologische Weiterführung des Epoché-Ansatzes Husserls dar. Die Grundidee der husserlschen Epoché ist bekanntlich die „Einklammerung“, „Ausschaltung“ der Daseinsurteile, der „Generalthese der natürlichen Einstellung“, um so im reflexionserzeugten Bruch mit dieser Einstellung nicht mehr auf das *Was* ihrer Gegenstände ausgerichtet zu sein, sondern um diese Gegenstände im Ausgang von den Grundstrukturen des absoluten Bewußtsein im *Wie* ihrer Gegebenheitsweisen zu thematisieren. Heideggers Ausgang vom faktischen Leben erlaubt nicht mehr die methodische Disponibilität der Epoché, wie sie Husserl voraussetzt, wenn er behauptet, sie gehöre wie

⁶⁶ D. h. daß es in seinen Ausformungen von Um-, Mit- und Selbstwelt je schon Sinn-, Verweisungszusammenhänge und -horizonte bis hin zum Welthorizont ausgebildet hat, innerhalb welcher Zusammenhänge überhaupt alles „Erlebte [...] irgendwie [...] begegnet“, etwas *als etwas* sich zeigt, „erscheint, Phänomen ist (50; vgl. 41 ff.). Als etwas wird etwas nicht nur in sprachlicher Hinsicht genommen, sondern auch vorprädikativ, vorreflexiv in unserem Verhalten und Erleben. Das als etwas Gemeinte ist der im Verhalten, Erleben, Sprechen verstandene Sinn. Es ist das, woraufhin wir im Leben intentional (aus)gerichtet sind bzw. diese Intentionalität in bestimmter Weise schon so orientiert, daß diese zugleich erfüllt ist (31). - Daß sich alles im Leben „irgendwie ausdrückt“, trifft auch für die Tendenzen zu, in denen es sich in besonderer Weise ausformt bzw. ausgeformt wird, wie z.B. in dem „Ausdruckszusammenhang“ der Wissenschaft. „Objektive und subjektive Wissenschaften sind echte Gestalten des Lebens“ (149).

Descartes' Zweifelsversuch „ganz in das Reich unserer *vollkommenen Freiheit*“⁶⁷. Andererseits muß aber auch bei Heidegger das natürlich-faktische Leben in seiner „intentionalen Struktur“, in seiner „Grundgerichtetheit jeweils und immer in eine Welt [...] auf Transzendentes“ (GA 58, 31), in seiner Selbstgenügsamkeit und Selbstverständlichkeit eine Entselbstverständlichung, Distanzierung, 'Umstellung', einen 'Blickwechsel' erfahren (z. B. 29, 36 ff.), um so die Auslegung seiner selbst um seiner selbst willen aus sich selbst heraus, mithin die Ursprungswissenschaft zu motivieren (z. B. 86). In gewisser Weise ist im Leben selbst schon dieser Zug angelegt, „daß sowohl die Lebensgehalte nichttheoretischen Lebens wie die Wasgehalte der Sachbetrachtung immer in gewisser Weise in einem 'Wie' sich darstellen“ (85 f.), ganz einfach deshalb, weil es im faktischen Leben eine fokale Ausrichtung, eine „Zugespitztheit“ auf die je situative Selbstwelt gibt, die dementsprechend auch als „Zentrum der Lebensbezüge“ angesetzt wird (87). Die „Zugespitztheit ist kein Wasgehalt, sondern ein Wiegehalt, in dem jeder noch so verschiedene Wasgehalt stehen kann. Dieser Wiegehalt ist nicht eine Erfindung oder theoretische Abstraktion, eine Erklärungsweise, sondern etwas, was als 'Gehalt' nichttheoretisch erfahrbar wird“ (85). Die Erfahr-, Erlebbarkeit dieses Wiegehalts aber heißt, daß ich gerade über diese Erfahrungen den Husserl bedingt analogen Übergang von der Sach- und Was-Ausrichtung auf ihr Wie vollziehen kann. Diese 'Funktion' übernehmen bei Heidegger bestimmte, schon hier im Zusammenhang mit der Kunst erwähnte Lebensbegegnisse⁶⁸, durch die ich auf das *Wiesein selbstweltlichen Lebens als In-Situation-sein* „hin“gewiesen werde, ja, vor es selbst gebracht werde (ebd.)⁶⁹. So ist der Übergang vom Was zum

⁶⁷ Ideen I, wiederholt z. B. in den §§ 31 ff.

⁶⁸ Z. B. wird der Wechsel vom Was- zum Wiegehalt im Vollzug „erfahrbar [...] in der lebendigen Begegnung mit bedeutenden Menschen: Künstlern, Forschern, Heiligen“. Was hier geschieht, kann im Grunde schon von jedem Menschen „in der erfahrbaren Lebenswelt“ ausgehen oder von dem „in der Geschichte“ und schließlich auch von dem „in der literarischen künstlerischen Darstellung (Shakespeares Dramen, Dostojewski)“ (85). Entscheidend ist jeweils, daß von dem in der Begegnung erfahrenen „Selbstleben“ des Anderen „die Welt eine ganz neue Charakterisierung erfährt“, daß die in der Begegnung erfahrene „Betontheit und Zugespitztheit auf die Selbstwelt nicht von bestimmten Lebenswelten und ihrem Sachgehalt als solchem her bestimmt“ ist, vielmehr betrifft es „verschiedene Lebenswelten“ gleichermaßen, ist „innerhalb“ ihrer „antreffbar“ - eben im Hinblick auf den Vollzugsmodus selbstweltlichen Lebens (175; Hervorhebung R. E.).

⁶⁹ Gegen unsere Interpretation selbst könnte eingewandt werden, daß von der etwa über künstlerische Darstellungen vermittelten Zurückgeworfenheit auf das eigene Wie selbstweltlichen Daseins *als spezifischem In-Situation-sein* in der Passage, die die Erfahrbarkeit jenes Übergangs zum Wie behauptet, nicht direkt die Rede ist. Das ist

Wie in der Tat eine im Leben angelegte und von der Philosophie methodisch verlängerte „absolute“ Distanzierung (29), insofern sie eine radikale - 'reinigende' - Abstandnahme von allem Sachlichen, Inhaltlichen, Ontischen ist. Es ist eine lebenshermeneutische Katharsis als Epoché, die, indem sie aus dem faktischen Leben herausführt, in das Wie selbstweltlichen In-Situation-seins hineinführt und es ansatzweise schon in seiner ontologischen Strukturiertheit sehen läßt⁷⁰. Die skizzierte Grunderfahrung der Selbstwelt will Heidegger nun phänomenologisch freilegen, aber nicht im Sinne einfachen Nachvollzugs, sondern in eins mit der Destruktion verstellender Objektivierungen derart, daß man der „Grunderfahrung [...] selbst im Vollzug und Vollzogen sein habhaft (wird)“ (95) und so die „Grundhaltung der Phänomenologie“ selbst gewinnt (136 ff., 233 f.). Die *lebenstranszendente Idee ist, daß aus dem Wie situativ-selbstweltlicher Lebendigkeit das Leben an und für sich verstanden werden soll*.

Zu diesem Zweck setzt Heidegger in den Schlußpassagen nun am „Phänomen des Sich-Selbst-Habens“ an, das über die Ausschaltung all dessen, was 'Haben' und 'Selbst' prinzipiell nicht sind, geklärt werden soll. Grundsätzlich ist das Haben meiner selbst als dem „Vertrautsein des Lebens mit der Welt, in der ich selbst lebe“, als „Art und Weise, wie sich das Ich dabei seiner selbst bewußt wird“ (257), kein Haben aufgrund methodischer, sprich reflexiver Einstellung, die das Ich als Ich aus der Faktizität heraushöbe, es dadurch objektivierte, als faktisches jedoch verfehlte. Vielmehr ist das nichtreflexive und doch immanent selbstbezügliche „Michselbsthaben“ für Heidegger „der lebendige Prozeß des Gewinnens und Verlierens des Vertrautseins mit dem konkreten Leben selbst“ - und das gerade aufgrund des Lebenszuges selbst, von meinen Erfahrungen herkommend mich wieder vorzuneigen „in bestimmter Situationsweise in Tendenz-Horizonte“. Der, mein Lebenszusammenhang herkünftigen Vorneigens als einer in diesem Sinne verständlicher ist es, „darin ich mein Selbst habe“, „worin lebend ich *mir verständlich bin*, mag das Erfahrene selbst meiner Existenz die schwersten Rätsel vorlegen“ (165 f.).

richtig. Trotzdem ist unsere Interpretation systematisch gesehen berechtigt und läßt sich durch einen einfachen Hinweis belegen. Denn - das zeigt der Rückgriff - so wie es der Situationscharakter der Selbstwelt gewesen ist, durch den alles Lebensweltliche spezifisch als etwas erscheint (62 f.), ist die Erfahrung des Wie selbstweltlichen Seins (84 ff.) *notwendigerweise zugleich* die Erfahrung des In-Situation-seins, selbst wenn Heidegger das in letzterem Zusammenhang nicht expliziert.

⁷⁰ Heidegger nimmt die Unterscheidung 'ontisch-ontologisch' an dieser Stelle freilich noch nicht vor, obwohl sie der Sache nach hier bereits angelegt ist.

Damit ist aber noch nicht die Frage beantwortet, „als“ was das Selbst als Selbst in dem Michselbsthaben eigentlich verstanden werden muß⁷¹. Heideggers Antwort ist der Tendenz nach klar, aber nicht unproblematisch. Pointiert besteht die *Tendenz* darin, *das Selbst und seine Situation zusammenlaufen und nichts als diese Situativität sein zu lassen, so daß Heideggers Ursprung des Lebens an und für sich das Wie des Selbst in Situation ist bzw. von ihm aufgeht*. „Die Ausdrucksgestalt des Selbst ist seine Situation. Ich habe mich selbst, heißt: *die lebendige Situation wird verständlich*“ (166). Eben daraus ergibt sich aber auch das Problem, insofern mit der Transzendentalisierung des faktischen, in Was-Bezügen sich haltenden Lebens zum Wie situativen Selbsts die Situation ebenfalls aller Was-Bezüge ‘beraubt’ und so selbst transzendentalisiert wird. „Situation ist eben der eigentümliche Charakter, in dem ich mich selbst habe, *nicht den Inhalt des Erlebten*“⁷². Aber wie geht das zusammen, daß ich mich einerseits habe, mir verständlich bin aus dem faktischen Lebenszusammenhang, dessen Verständlichkeit doch sicher auf der inhaltlichen Verbindung herkunftigen Vorneigens in neue Tendenz-Horizonte, mithin auf dem Zusammenhang meiner Praxis selbst beruht, andererseits ich mich aber gerade dann situativ haben soll, wenn die Inhalte des Erlebens, das worum es mir gegenstands-, was-, sach-, projektbezogen immer geht - wie Heidegger sonst ja selbst vom faktischen Leben sagt -, nicht hereinspielen? Diese schon von Heideggers eigenem Ansatz systematische Schwierigkeit potenziert sich vor der Folie einer die Leiblichkeit des Lebens einbeziehenden Systematik, etwa im Sinne Merleau-Pontys. Ist denn überhaupt eine Situation vorstellbar, in der alle doch immer leibvermittelten Bezüge - die Inhalte des Erlebens - wirklich ausklammerbar sind? Bin ich leiblich, dann bin ich in der Welt. Bin ich in der Welt, bilden diese leiblich-weltlichen Bezüge meine Situation. Mich ganz zu haben, in einer Situation, die zugleich eine der Welt sein soll, aber dennoch situativ, weltlich in keiner Weise darauf bezogen zu sein - wird damit nicht der alte, sich von Descartes’ weltlosem Ego herschreibende transzendentalphilosophische Gedanke eines leiblosen Bewußtseins in neuer Gestalt wiederholt? Zeigen sich hier nicht Ähnlichkeiten zum alten Traum letzter Evidenz, nämlich neu der Traum

⁷¹ 166. Beachte jedoch: „In faktischer Erfahrung frage ich nicht, was das Selbst ist; ich habe es in der Weise des Lebens im Verständlichen. Was wir mit unserer Frage suchen, ist das ‘Als’, in welchem unabgehoben das Michselbsthaben mein Selbst hat. Welches ist die Ausdrucksgestalt des Selbst *im* Michselbsthaben selbst?“

⁷² 260 (Hervorhebung R. E.).

einer Klarheit, eines vollen Michselbsthabens - der durch keinen leiblich-weltlichen Inhalt des Erlebten getrübt ist?

Über die Destruktion aller Objektivierungen, aller Inhalte und Was-Bezüge hat Heidegger nun nicht nur die reine Faktizität als das Wie situativ-selbstweltlichen Vollzugs, sondern zugleich damit die Hauptbedingung des eigenen Tuns als lebendigen Vollzugs herausgeschält, zudem noch die Mitphänomenologen (die Hörer einst, die Leser heute) zum „reinen Verstehen“ vor und in die Situation geführt, nur noch das Wie selbstweltlicher Situativität faktischen Lebens zu sehen (257). In gewisser Weise sind hier die Ursprungsdimension strukturell konstruiert, die Faktizität „in die reine Sphäre des Lebens“ gehoben (261). Da diese *Faktizität als* (im Durchgang durch die Katharsis von allen objektivierenden Verstellungen) *gereinigt-reine* aber nichts anderes ist als das *Wie von Situativität des Selbst im Leben*, muß, wenn dem Wie je situativ-selbstweltlichen Lebens eine Grundstruktur zu eigen ist, genau das die Grundstruktur sein, um das Leben an und für sich zu verstehen. Aufgrund m.E. dieses Gedankens kommt Heidegger zu einer „Urgliederung“, „Urstruktur der Situation“, die nach Bezugs-, Gehalts- und Vollzugssinn als „Sinnelementen“ oder „Sinnführungen [...] des Lebensstromes selbst“ zunächst rein strukturell differenziert wird, um sodann „zurückgeworfen (zu) werden in das lebendige Leben selbst. Diese Sinnelemente erlauben damit einen Zugang zu dem *Leben-an-und-für-sich*“⁷³.

Spricht im Hinblick auf dieses Vorhaben alles für eine „Gleichursprünglichkeit“ jener die Situation ausmachenden Sinnführungen, so läßt ein näheres Hinsehen doch erkennen, wie Heidegger selbst in die Urstruktur der Situation nochmals ein Gefälle, eine Differenzierung nach Ferne und Nähe zum Ursprung integriert, die ganz vom Gedanken des reinen Wie selbstweltlichen Lebens durchherrscht ist. Bereits die Differenzierung der Sinnführungen drückt formal nichts als das Wie situativ-selbstweltlichen Lebens nach Bezugs-, Gehalts- und Vollzugssinn aus. Der Bezugssinn des Lebens steht formal für den „Bezug von *Motiv zur Tendenz*“, also für das, wie ich in allem natürlichen Lebenszug immer dieser Ausrichtung unterliege, der Gehaltssinn steht formal für die natürliche Ausrichtung der Tendenz an einem weltlichen Was, weil die Tendenz per definitionem zu und auf etwas hintendiert, was inhaltlicher Art ist, was sich zur „*Idee*“ ausformen und so den Horizont einer „*Lebenswelt*“ eröffnen und „umspannen“ kann (260 f.). So sehr Bezugssinn und Gehaltssinn „in jeder Lebenswelt und Situations-ganzheit“ deren Struktur untrennbar ausmachen, so sehr besteht doch

⁷³ 261 f. Entsprechend 161. Zur „Urgliederung“, „Urstruktur“ der Situation s. 166, 261.

„methodisch ausdrücklich [ein] Vorrang des *Bezugs* vor [dem] Gehalt“, weil von ihm her überhaupt so etwas wie „*Sinnzusammenhang*“ gedacht werden kann⁷⁴. Nun ist aber das Wie des Bezugssinnes keine äußerliche Verbindung zwischen zwei Gegenstandsobjekten, sondern immer schon das Wie des Vollzugs des Selbst in seinen lebensintentionalen Bezügen⁷⁵, selbst wenn dieses so dabei ist, daß es selbstvergessen, da weltbenommen „lebt, ohne sich selbst zu haben“. Sich selbst nicht zu haben, heißt nicht, im ‘Bezug zu ...’ gar nicht dabei zu sein. Vielmehr dominiert hier der Bezugssinn der situativen Urstruktur bei gleichzeitiger Verdrängung - nicht Aufhebung (!) - des Vollzugssinnes⁷⁶. Deshalb muß aber - erst recht um der Durchführbarkeit des eigenen Projektes einer Ursprungswissenschaft willen - die Urstruktur der Situation die Möglichkeit des „Rückganges in verschiedenen Stufen zur immer gesteigerten Konzentration des *Vollzugs* (des Bezugssinnes) bis schließlich zur vollen *Spontaneität* des Selbst“ in sich bergen. Zweifellos kommt es Heidegger auf diese „Spontaneität des Selbst“ an. Ihr „entspringt“ der Vollzugssinn. Sie ist „Domination des *Vollzugssinnes*“. Wenn sie so herrscht, „so gesteigert lebendig ist, ist ursprüngliches Leben existent“, so existent, daß „die Situation damit eine Modifikation ihres Gehaltssinnes [erfährt]: es kommt zu einer schöpferischen *Gestaltung* der Lebenswelt.“ Und weil dem so ist, stellt „die Spontaneität des lebendigen Selbst“ das „letzte Phänomen“ dar, „aus der der Grundsinn von ‘*Existenz*’ geschöpft werden kann [...] der Sinn der *Wirklichkeit* in allen Schichten des Lebens verständlich [wird].“ Kurz gesagt ist Heideggers frühe These: Die „ursprüngliche Bedeutung“ des „Sinns von ‘*Existenz*’“ ist ihre *Spontaneität*! Eben deshalb ist sie für „jedes Sinngefüge des theoretischen Verhaltens“ der „letzte Ursprung“ (260 f.).

Diese These von der Spontaneität des lebendigen Selbst als letztem Ursprung wird aber ihre oben angedeutete Ambivalenz nicht los, vertieft sie vielmehr noch. Zum einen trägt sie in die „Urstruktur“ der Situation als Wie situativer Existenz ein hierarchisches Gefälle hinein, so daß es gewissermaßen einen Ursprung im gleichwohl ursprünglichen Zusammenhang von Bezug, Gehalt und Vollzug geben soll. Selbst hier im ursprünglichen Zusammenhang wird der Gedanke eines reinen Wie von Leben nochmals radikalisiert. Während im Bezugs- und Gehaltssinn noch der Widerschein von Was-Bezügen steckt, stellt die

⁷⁴ 161, Anm. 21 (Hervorhebung R. E.).

⁷⁵ 260: „Der *Bezugssinn* [...] ist selbst schon Sinn eines Vollzugs, eines Dabeiseins des Selbst.“

⁷⁶ 260 f.: „Der Vollzugssinn ist *verdrängt*, die Situation verläuft im *Bezugssinn*“ (261).

Selbstspontaneität die Freiheit von allen Was-Bezügen dar. Aber nicht nur das. Sie hebt diese Bezüge in ihren überkommenen lebensweltlichen Zusammenhängen auf, indem sie das Wie des Bezuges in seinen Was-Tendenzen modifiziert und den Lebensweltzusammenhang *von sich her* neu formt, gestaltet. Problematisch wird das zum zweiten, wo Heidegger die Urstrukturhinsichten als „variable Mannigfaltigkeit“ ins Leben zurücknehmen will, um es jetzt als Leben an und für sich zu verstehen. Nunmehr soll „der *Ursprung*“ über den „Ausdruckszusammenhang zwischen dem faktischen Erfahren in der Umwelt, der Spontaneität der Selbstwelt und der gegenwärtigen Geschichte“ einmal mehr gewonnen werden bzw. „ausgedrückt sein durch diesen letzten Ausdruckszusammenhang selbst“ (262). Erneut erhebt sich die Frage, ob das zusammengehen kann. Einerseits steht der Ausdruckszusammenhang als ganzer für die Ursprungsdimension (und das ist nicht ohne historisch-konkrete Was-Bezüge, Ausprägungen der Lebensformen usw. denkbar), andererseits gilt eben die überdeutlich ausgesprochene These der Spontaneität des lebendigen Selbst als letztem Ursprung (unabhängig von allen inhaltlich, historisch-kulturellen Vorgaben).

Heidegger braucht die Spontaneität, diese lebenstranszendente Freiheit als ausgezeichnete Form lebendigen Vollzugs zur Durchführung seines Projekts. Sie ist die entscheidende Vermittlungsstelle, der phänomenologische Vollzug aus entsprechender Grundhaltung, destruktiv freigeschält und freigehalten, darin sich selbst bestätigend und steigernd. Sie ist es, deretwegen das Phänomen des Sichselbsthabens zum „vollen Phänomen des Selbstweltlebens“ gesteigert werden muß und auf die bezogen Heidegger im Kontext möglicher „Ausdrucksstufen“ des situativen Selbst von „Selbstwerden“ als „Intransitäten der *Verselbstung*“ spricht (161, 166; vgl. 260 f.). Kraft dieser Leistung ist sie weiterhin unhintergehbare Letztbedingung, um „durch Ursprungsverstehen, Interpretation und ‘Konstruktion’ die Urgeschichte des Lebens selbst (zu gewinnen), nicht in einer linearen Abfolge von *Stadien*, sondern in einer ständig neu vom Ursprung vordringenden *Produktion*“, die also damit „keine allgemeingültigen Gesetze, sondern geoffenbarte Sinnbezüge“ herausgestaltet, „die als reine Ausdrucksformen des Lebens es selbst geben“ (148). Die ‘Produktion’ entspricht für Heideggers Vorstellung der Stufen phänomenologischen Verstehens explizit der letzten, der „Gestaltgebung“ (255). Beide laufen zusammen mit dem Moment der Neugestaltung überkommener, in festen Bezugsbahnen sich haltender Lebenswelten. Denn die Spontaneität ermöglicht - nach der „Zurücknahme der Ausformung [sc. der Urstruktur selbstweltlicher Situativität] in das Leben“ - allererst die Produktion

„genealogisch urgeschichtlicher Ausdruckszusammenhänge“, die „absolute Geschichte des Lebens an und für sich“, die „Urgeschichte des Lebens selbst“ (161, 63, 148). Und schließlich ist erst hier Heideggers Forderung erfüllt, der „genuinen Grunderfahrung der Selbstwelt“ im Vollzug (und d. h. in eigener Spontaneität) selbst habhaft zu werden (95).

Die Konzeption verdeutlicht nicht nur, daß Heidegger mit der Herausarbeitung der Urstrukturiertheit des Wie selbstweltlicher Situativität und ihrer ‘Zurücknahme’ in das faktische Leben an sich, um es archäologisch für sich zum Verständnis zu bringen, die traditionellen Arché-Vorstellungen nach Maßgabe „einer letzten leeren Allgemeinheit“ als „Satz, Axiom“, als ein „allgemeines Prinzip“, als eine „Kraftquelle“ oder dergleichen (26, 147 f.) verabschiedet hat. Deutlich ist ebenso, daß die Ebene des faktischen Lebens von der lebensausgänglichen Initiierung des Blickwechsels vom Was zum Wie über die erlebbare Grunderfahrung der Selbstwelt bis hin zu jener Produktion ‘genealogisch urgeschichtlicher Ausdruckszusammenhänge’ nicht verlassen, nicht reflexiv vergegenständlicht und stillgestellt, sondern aus der Situation heraus „ausdrucksbegrifflich“, „diahermeneutisch“ ausgelegt werden soll (263). Überdeutlich liegt schließlich der letztursprüngliche Quellpunkt aller Sinnhaftigkeit in der „Spontaneität des lebendigen Selbst“, in welcher es sich ganz hat und seiner ganz mächtig ist, was ebenso situativ sein wie ohne Erlebensinhalt soll geschehen können (260).

Damit liegt jedoch auch die Grundspannung im frühen heideggerischen Ansatz zu Tage. Gehen wir hier noch einmal auf die selbstweltlich situative Urstrukturiertheit zurück und fragen nach dem Verhältnis von Faktizität und Existenzspontaneität, so läßt sich jetzt die Bedeutung der einseitigen Akzentuierung des Vollzugssinnes zu Ungunsten des Bezugs- und Gehaltsinnes ermessen. Diese bilden zwar die Urstruktur der Situation mit. Dennoch vernachlässigt sie Heidegger und ihre *Relevanz* kann ‘gegen Null’ gehen, wenn es um meine reine Selbsthabe geht (vgl. 260 f.). Die Möglichkeit gänzlicher Selbstmächtigkeit und also reiner Selbstgewißheit in meiner Spontaneität verlangt die Hintanstellung jener Sinne oder, anders gesagt, die Selbstspontaneität läßt den „Vollzugssinn“ „entspringen“, „steigert“ ihn so, daß er situativ dominiert. Einerseits soll so jetzt erst „ursprüngliches Leben existent“ sein, der Gehaltssinn dadurch modifiziert und eine „schöpferische *Gestaltung* der Lebenswelt“ erreicht werden. Das bedeutet andererseits, daß gegenüber der reinen Aktivität spontaneitätsgetragenen Vollzugssinnes der Bezugs-Gehalts-sinn-Zusammenhang für sekundär und reiner Passivität unterliegend erklärt wird. Das besagt jedoch wiederum, *es ist gar nicht die*

selbstweltliche Situation eigentlicher Ursprung! Oder kann etwas Situation genannt werden, was aus den Zusammenhängen, durch die es eben die einmalige Situation wird, gelöst wird? Ihr Herkommen, ihre Motiv-Tendenz-Zusammenhänge, ihre Peristasen, damit die ihr möglicherweise eingefügten Anderen und gegebenen zwischenmenschlichen Beziehungen - ist das alles irrelevant für meine Spontaneität, meinen Vollzug, für die Neugestaltung der Situation? Nehmen wir entsprechend die Perspektive des Phänomenologen. Gesetzt, mein Selbstvollzug wird durch meine Spontaneität so spontaneitätsthroughgesetzt, daß er nichts als reine Spontaneität - nichts als reine Freiheit und Konstitutivkraft - ist, gesetzt, die interpretative (Re-)Konstruktion, Produktion und Gestaltgebung genealogisch urgeschichtlicher Ausdruckszusammenhänge hält sich zunächst gehaltsbezogen im Bezugssinn, um sodann schöpferisch zu werden, welche Grundvoraussetzung macht Heidegger dabei? Die, daß unter Ausschluß von Wechselbezügen allein vom Selbst her alle Bezüglichkeiten neu, anfänglich, ursprünglich 'setzbar' sind! Warum aber sollten nicht der jeweilige Bezug und damit verbundene Gehalt (und d. h. die dahinter stehenden faktischen Lebensbezüge) von ihrer Seite selbst her meinen Seinsvollzug in seinem *Wie prinzipiell* mitbestimmen, auf meine Spontaneität ihrerseits Einfluß nehmen, was freilich hieße, daß meine Spontaneität nicht allein meine ist, in sie sich immer schon anderes mit hineinartikuliert hat? Wäre dem so, dann gäbe es von jenen Sinnen und Bezügen eine Art *Mitursprünglichkeit*. Selbst wenn die Ausdruckszusammenhänge sich jeweils *auch* über *mein* Erleben vollziehen, liegt darin eine Rechtfertigung für die Reduktion des Zusammen von Selbst, Welt und Mitwelt auf meine Spontaneität (über die Urstruktur der Situation hinaus) als Letztursprung einer Ursprungswissenschaft des Lebens an und für sich? Schon die lebensausgängliche Initiierung 'von Seiten' der Welt, ja mehr noch eben von den Mitmenschen - Heidegger spricht explizit von „Begegnung mit [...]“ (85), durch welche mir das *Wie* situativ-selbstweltlichen Lebens auffällig wird - zeigt ihre Mitursprünglichkeit für das *Wie* meines Vollzuges und also auch all meiner Konstitution, so daß unter diesem Gesichtspunkt Faktisches und Transzendentes untrennbar sind. Nicht anders als beim letzten großen und überzeugt forcierten transzendentalphilosophischen Letztbegründungsprogramm - dem Husserls nämlich - bestimmen auch beim scheinbaren Antitranszendentalisten und frühen Lebensphänomenologen Heidegger das faktische Leben, Welt und Mitwelt die Gestalt- und Sinnbildung eben dieses Lebens nicht eigentlich mit.

So groß der Unterschied von Heidegger und Husserl anfänglich auch immer zu sein scheint, die Nähe selbst in der Methode ist größer, als im allgemeinen angenommen wird. Zwar sucht Heidegger quasi der husserlschen Epoché zu 'entkommen', indem er den Blickwechsel vom Was zum Wie und seine Ursprungswissenschaft lebensausgänglich motiviert sein läßt - etwa durch Kunsterfahrungen, „Angst“, „Langeweile“, „Verzweiflung“ oder sogar durch einen „Jubel des Herzens“⁷⁷ -, und indem er ferner anstelle des entschiedenen Nichtmitmachens, anstelle geforderter Uninteressiertheit und Enthaltensamkeit in der Epoché Husserls das „Mitmachen“ der persönlichen Lebenserfahrung mit größter Lebendigkeit und Innerlichkeit“ verlangt (254). Aber schon die ausgängliche Umstellung als solche vom Was zum Wie selbstweltlichen In-Situation-sein sollte hellhörig werden lassen. Noch nachdenklicher aber stimmt das, was sich hinter dem von Heidegger angemahnten größtmöglich lebendigen und innerlichen Mitmachen verbirgt. Denn dieses ist beim Phänomenverstehen engstens verschmolzen mit der „kritischen Destruktion der Objektivierungen, die immer bereit sind, sich den Phänomenen anzusetzen“ (ebd.). „Immer wieder“ „fällt“ das Leben seinen Entäußerungen, Objektivierungen, Ausdrucksgestalten „zum Opfer“ - „statt sich selbst zu haben“ (155, Hervorhebung, R. E.). Umgekehrt gesehen bedarf es also umwillen der Selbsthabe des und also auch meines Lebens des reduktiven Abbaus der Objektivierungen - die weitere in der Transformation dennoch erkennbare Anverwandlung der husserlschen Epoché. Nur so vermag ich in der „Steigerung des ‘Nicht’“ eine „Steigerung der Anschauung“ zu erreichen bis hin zum „prinzipiell Letzten [...] mit absoluter Anschauung“ (110, 161, 198). Diese ist, sofern ich „in ihr selbst lebe“, die „absolute Lebenssympathie“ des Kriegsnotsemesters (GA 56/57, 110) als Heideggers Fortführung des husserlschen „Prinzips aller Prinzipien“ und Alternative zu den entwurzelten, da entlebenden und das 'Ich' enthistorisierenden Wissenschaften. Sie besagt das volle „Beim-Leben-selbst-sein“, durch die es erst als „es selbst“ gegeben werden kann, der ersten Ausarbeitung der Ursprungsphilosophie (GA 58, 163 – Hervorhebung R. E. -, 148). „Weil“ deren phänomenologische Grundhaltung nun aber „in jedem Moment Eingang in die Lebendigkeit des Lebens selbst verlangt“, bedarf es des „äußersten Radikalismus“ der Phänomenologie als ständige

⁷⁷ Zu den Kunsterfahrungen s.o.; zur Angst: SZ § 40; zur Langeweile insbes. GA 29/30; zur Verzweiflung die erste Bemerkung GA 59, 131 (wo durch fortwährende Destruktion und Diudication die „Grunderfahrung“ - „sich im Vollzug selbst zu haben“ (187) - ausgelöst werden soll, mithin „Entscheidungssorge, ‘Verzweiflung’“ (131).) Zum „Jubel des Herzens“ nur eine kurze Bemerkung in Eim, 1.

Repetition der Maßnahme gegen jegliches objektivierende „Herausfallen aus der Grundhaltung“ (z. B. 145, 237). Das aber heißt, *Heidegger denkt die phänomenologische Grundhaltung in ihrem äußersten Radikalismus inbegrifflich zugleich als Selbsthabe* (des Lebens in seiner Spontaneität als fortwährender Negierung, gleichsam als Dauer-Epoché) und *Beim-Leben-selbst-sein*. Damit stehen wir m. E. vor dem *systematischen Grundproblem des frühen Heidegger*. Es ergibt sich daraus, daß *absolute Selbsthabe*, die nur deshalb absolut sein kann, weil sie allein vom Selbst her aufgefaßt wird, und *radikales Beim-Leben-selbst-sein in Wahrheit unvereinbar sind!* Wohl mag die Steigerung der Lebendigkeit des Lebens hin zu seiner höchsten Potenz situativer Spontaneität als Negativität aus ‘ursprünglicher Historizität’ möglich sein⁷⁸. Nur findet eine solche Existenz nicht wirklich Eingang ins faktische Leben, *wie es als faktisches lebt und lebt*, sondern löst sich aus ihm und *hebt die Lebensbindung auf*, auf die Heidegger mit Dilthey Husserl gegenüber so großen Wert legt. So werden die stark gemachten Tendenz-Motivations-Zusammenhänge aber nicht aufgenommen, vielmehr programmatisch unterlaufen⁷⁹. Demgegenüber heißt beim Leben selbst zu sein, daß meine scheinbar volle und gänzlich in meine Macht gestellte Selbsthabe fort und fort durchtränkt ist von jeder nie ganz von meiner Spontaneität neu konstellierbaren Situation, von ihren Peristasen, von Welt und Mitwelt, deren ‘Ursprünglichkeit’ sich mit meiner ‘Ursprünglichkeit’ je schon wechselseitig, ereignishaft (im Sinne des späten Heidegger), chiasmisch

⁷⁸ Vgl. GA 60, 90. - Auf den engen Zusammenhang der destruktionsermöglichenden Negativität mit der Spontaneität und ursprünglichen Historizität der Existenz beim frühen Heidegger bereits kann ich an dieser Stelle nicht ausführlicher eingehen.

⁷⁹ Das systematische Grundproblem ergibt sich damit aus Heideggers „*Identitätsphilosophie des Lebens*“. So hat Gethmann, 1986/87, 44, Heideggers vollzugsdefinitiven Bestimmungsversuch von Philosophie in seinen Aristoteles-Interpretationen (GA 61, 13 ff.) auf den Punkt gebracht. Während Gethmann auf die in der Unmittelbarkeit auch dieser Philosophie liegende Gefahr ihrer Unvermittelbarkeit hinweist (44) und die „grundsätzliche Schwierigkeit“ darin sieht, daß ein Verschmelzen des Philosophierens „mit dem faktischen Lebensvollzug [...] seinen intersubjektiven Geltungsanspruch“ zu verlieren droht (45), möchte ich an dieser Stelle das systematische Grundproblem des frühen Heidegger anders akzentuieren. In der Tat war die Identitätsphilosophie vom Kriegsnotsemester an Heideggers Ziel und in der Tat hat er im Zuge der Destruktion aller objektivierend-entlebenden Tendenzen eine Unmittelbarkeit der phänomenologischen Grundhaltung als ‘absoluter, erlebensidentischer Lebenssympathie’ (vgl. GA 56/57, 110) zu gewinnen und ihre ‘Vermittlung’ in die ‘wahre Unmittelbarkeit’ wohl durch eine nicht objektbegrifflich-referentiell, sondern durch eine ausdrucksbegrifflich arbeitende Diahermeneutik zu konzipieren versucht. Uneingelöst bleibt bei dieser Konzeption bloß, daß in den faktisch lebens-, um-, und mitweltlichen Bezügen eine allein selbstweltliche Ursprünglichkeit nicht möglich ist bzw. das Erreichen dieser das Integrieren jener ausschließt.

verflochten hat⁸⁰, ohne daß darin eine existenzursprüngliche Selbsttransparenz zu gewinnen wäre (reine Selbsthabe), die zugleich universale Lebenstransparenz wäre (Lebenshabe als ungetrübtes Beim-Lebenselbst-sein). Wenn der frühe Heidegger aber in der „Spontaneität des lebendigen Selbst“ den Letztursprung allen Wirklichkeitssinnes ansetzt; wenn „alle Wirklichkeit [...] ihren ursprünglichen Sinn durch die Bekümmernis des Selbst“ erhalten soll (GA 59, 173); wenn als dessen „entscheidende Grunderfahrung“ die angesehen wird, „im [Destruktions-]Vollzug sich selbst zu haben“ (187), wodurch zugleich der „ursprüngliche Sinn von ‘haben’ und ‘sein’ [...] gewonnen“ wird (ebd., Hervorhebung R. E.); wenn es, wie Heidegger zu betonen nicht müde wird, „entscheidend wird [...], daß ich *mich habe*, die Grunderfahrung, in der ich mir selbst als Selbst begegne“ (so die Jaspers-Rezension, WM, 29); wenn also letztlich alle Begründungslasten noch immer von Seiten einer nur ansatzweise verwandelten Subjektivität getragen werden, dann muß man sagen: *Descartes’, Kants, die frühidealistische und Husserls Zentrierung auf ein cogito bzw. transzendentes Bewußtsein hat der frühe Heidegger bei aller Transformation zur Existenz und entsprechender Abwendung vom Systemgedanken noch nicht wirklich lebensdezentriert*⁸¹. Zunächst tritt im nur allzu berechtigten

⁸⁰ Ich denke hier an Heideggers späteren, nicht mehr eindeutig zwischen Sein und Dasein trennbaren Ereignisbegriff sowie an den Begriff des Chiasmus beim späten Merleau-Ponty, SU, 172 ff.

⁸¹ Das bestätigt auch Heideggers Selbstkritik. Schon während der frühen *Phänomenologie*-Vorlesung erkennt er in der Selbstweltzuspitzung eine „Einseitigkeit, die zurückgenommen werden muß“ (GA 58, 228, vgl. 229). In wohl späteren Bemerkungen zur Umarbeitung der Vorlesung sieht er sogar seinen Ursprungsansatz wie die „Ursprungsidee“ als „prinzipiell verfehlt und notwendig unklar“ an, des weiteren in der „Zuspitzung“ auf die Selbstwelt „zu sehr [einen] Nachklang einer anfänglichen ichlich-transzendentalen Orientierung“ (197 f.). Prinzipiell wird ein „‘Monismus’ der Existenz“ abgelehnt, „weil Monismus etwas objekthaft Einstellungs-mäßiges besagt und man mit solcher Charakterisierung das Ganze von Grund aus nicht versteht“ (199). - Doch scheint mir - abgesehen von der Beibehaltung der selbstwelt- und existenz ausgerichteten Terminologie, s. etwa GA 59, 82, 84, 89 - fraglich, ob Heideggers Selbstkritik wirklich zu einer durchgreifenden Änderung seines Philosophierens führt, oder ob sich die frühe Orientierung im Zuge einer Ontologisierung nicht vielmehr zur Authentizität der eigentlichen Existenz radikalisiert (selbst wenn diese Fragestellung letztlich auf die Schematisierung des Seinssinnes abhebt). Und es scheint in der Selbstkritik schon der Grund der Radikalisierung angedeutet. Denn wenn Heidegger sowohl die ‘ichlich-transzendente Orientierung’ als auch die ‘objekthaft einstellungsmäßige’ Ausrichtung eines Existenzmonismus zusammen hinschreiten möchte, ist die Frage, ob das gleichzeitig möglich ist, oder ob nicht vielmehr der Versuch der Vermeidung aller potentiell substantiell-objektmäßig konnotierten Ansätze ihn ungewollt zur nochmaligen Überhöhung der idealistisch transzendentalen Perspektive führt.

Revisionsversuch der überkommenen Ich-Welt-Konstellation die Spontaneität des lebendigen Selbst als Vollzug gleichsam an die Stelle des cogito, an die Stelle transzendental prinzipierender oder konstituierender Subjektivität als Ursprung von allem! Sogar die Urstruktur der Situation des Selbst faktischen Lebens (von dem also, was in ihrer Endlichkeit alle Unbedingtheitsanmaßung der ihr eingefügten 'Subjekte' in Schranken weisen sollte) wird in die Spontaneität der Existenz (oder Varianten der Selbstaffektion) zurückgenommen, in der sie sich selbst ganz sein können, und steht so noch - konsequent interpretiert und so paradox es klingen mag - in der neuzeitlichen Tradition. Heidegger ist hier noch weit entfernt davon, die „Anmaßung alles Unbedingten“ hinter sich gelassen zu haben⁸²!

IV. Fazit

Wir haben Heideggers frühen Einsatz beim Leben rekonstruiert. Das Kriegsnotsemester ging von der fundamentalen Opposition entlebender und enthistorisierender Wissenschaft und ursprünglichem Leben aus. Die Schrittfolge zeigte sodann in der Auslegung des 'vorthoretischen Lebens-Etwas' in der 'hermeneutischen Intuition' und unter Heranziehung der Geltungstheorie Lasks Heideggers Begründungsversuch aus der Ursprünglichkeit des Lebens. Ursprung des Lebens an und für sich bzw. allen Existenz- und Wirklichkeitssinnes, ja Paradigma eigentlicher Wirklichkeit, war schließlich die 'Spontaneität des lebendigen Selbst'. Zugleich offenbarte sich hier eine tiefe Ambivalenz im frühen Ansatz Heideggers. Prima facie geht es ihm in seinem Rekurs auf das faktische Leben hin zum In-der-Welt-sein des Daseins um eine Revision der klassischen Subjekt-Objekt-Sichtweise, um das 'Welten', 'Sichereignen', um die Sinn- und Gestaltbildung, um die Selbststrukturierung des Lebens aus ihm selbst heraus. Doch zugleich läßt er das Geschehen nicht nur über das situativ-selbstweltliche Erleben als Inbegriff und Kreuzungspunkt von Ausdruckszusammenhängen vermittelt sein, sondern die Selbstwelt als 'Zentrum der Lebensbezüge' wird ob ihrer

⁸² So später in seinem Ding-Aufsatz, VA, 179. - Überhaupt muß der frühe Ursprünglichkeitsansatz Heideggers auf seine weiteren Implikationen befragt werden. Was bedeuten beispielsweise die Beibehaltung des Gedankens der Evidenz im Wandel zur Vollzugsgewißheit, der Gedanke schlechthiniger Selbst- als universaler Lebenstransparenz sowie der damit zusammenhängende Gedanke des Selbststeigerungszirkels hin zum absoluten Vollzugsleben in der phänomenologischen Grundhaltung (GA 56/57, 110)? Greift hier nicht die neuzeitliche Geschichte weit auf Heidegger über?

Spontaneität in ihrer radikalen Selbsthabe als letzter Urheber jeder (Neu-)Gestaltung des Lebens angesetzt. Diese Urheberschaft ist letztkonstitutiv. Weder das Leben, Welt und Mitwelt noch ein geschichtliches (Seins-)Geschehen fungieren gleich- oder mitursprünglich wirklich mit.

Diese Grundambivalenz des frühen Heidegger bis zu *Sein und Zeit* und den Schriften im Umfeld muß verstanden sein, um einen Zugang zur „Kehre“ zu finden. Von der spezifischen Nichtursprünglichkeit des Weltens oder Geschehens ‘im Ereignischarakter des faktischen Lebens’ (GA 59, 85) ist die Verbindung zur Spätphilosophie *nicht* zu ziehen. Wer sie zieht, gibt viel von der Tiefe preis, zu der Heidegger in seinem Kampf um philosophische Ursprünglichkeit letztlich im Aufbrechen derselben als einseitiger vorgedrungen ist. So wie Heideggers Leitdevise, das Leben nicht vom Außen welcher Einstellung nach auch immer, sondern ganz *von innen her* rein verstehen zu wollen, selbst ihn führte, kann das Kehren seinerseits auch nur innerhalb dieser Binnenperspektive der absoluten, erlebensidentischen Lebenssympathie verstanden werden. Thetisch gesagt: Von der Ebene des ‘immer nichtursprünglichen’ faktischen Lebens als einer ontischen Ebene kann weder Heideggers Ursprünglichkeitskonzeption noch die allein aus bestimmter ontologischer Unchiasmizität auf der ontologischen Begründungsebene ‘sich ereignende’ Kehre in dem ‘Quälenden der ontologischen Differenz’ (vgl. GA 65, 250) hin zu ihrer Auflösung, mithin zur Verschränkung des Ontischen und Ontologischen einsichtig gemacht werden. Erst nach *Sein und Zeit* wird Heidegger allmählich deutlich, wie sehr er die Ursprünglichkeit der Existenz von einer her denkt, die bestimmte subjektivitätsmetaphysische Prämissen der Neuzeit noch teilt. Mit der Einsicht, daß die Ursprünglichkeit von *Sein und Zeit* nicht wirklich ursprünglich ist, wird Heidegger durch sein Ursprünglichkeitsdenken über seinen fundamentalontologischen Ansatz hinausgetrieben. Das führt schließlich zwangsläufig zu einer anderen, nicht mehr an einer Instanz festmachbaren Gestalt von Ursprünglichkeit, die Heidegger chiasmisch im „Ereignisdenken“ sich zeigen lassen möchte. Es schließt einen integralen Lebensbegriff ebenso ein wie es eine implizite Normativität mit sich bringt, von welcher her gerade die Entfesselung des Machbaren im „Gestell“ der Technik etwa dahingehend kritisiert werden kann, daß es den Menschen für die ihm zugeschickten *Ereignis-* und *Lebensmöglichkeiten* blind zu machen droht.

Literaturverzeichnis

Texte von Heidegger:

- GA 1 - Gesamtausgabe Band 1: Frühe Schriften (1912-1916), hg. von F.-W. v. Herrmann, Frankfurt a. M. 1978.
- GA 4 - Gesamtausgabe Band 4: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, hg. von F.-W. v. Herrmann, Frankfurt a. M. 1981.
- GA 29/30 - Gesamtausgabe Band 29/30: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit (Freiburger Vorlesung Wintersemester 1929/30), hg. von Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 1983.
- GA 56/57 - Gesamtausgabe Band 56/57: Zur Bestimmung der Philosophie, 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Vorlesung Kriegsnotsemester 1919, 1 - 117); 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie mit einer Nachschrift der Vorlesung „Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums“ (Sommersemester 1919, 119 - 203; 205 - 214), hg. von B. Heimbüchel, Frankfurt a. M. 1987.
- GA 58 - Gesamtausgabe Band 58: Grundprobleme der Phänomenologie (Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1919/20), hg. von H.-H. Gander, Frankfurt a. M. 1993.
- GA 59 - Gesamtausgabe Band 59: Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1920), hg. von C. Strube, Frankfurt a. M. 1993.
- GA 60 - Gesamtausgabe Band 60: Phänomenologie des religiösen Lebens, 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1920/21, hg. von M. Jung u. T. Regehly, 1 - 156); 2. Augustinus und der Neuplatonismus (Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1921, hg. von C. Strube, 157 - 299); 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19, hg. von C. Strube, 301 - 337), Frankfurt a. M. 1995.
- (EiM): Einführung in die Metaphysik (Vorlesung vom Sommersemester 1935), Tübingen ²1958.
- (SZ): Sein und Zeit, Tübingen ¹⁵1979.
- (VA): Vorträge und Aufsätze, Pfullingen ²1959.
- (1996): Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Auszug aus der Nachschrift Brecht, hg. von C. Strube, in: Heidegger-Studies, Volume 12, 1996, 9-14.

Weitere Texte:

- Beelmann, A. (1994): Heideggers hermeneutischer Lebensbegriff: Eine Analyse seiner Vorlesung 'Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit', Würzburg.
- Bergson, H. (1927): Schöpferische Entwicklung, Nobelpreis-Ausgabe, Zürich.
- Biemel, W. (1997): Die Wahrheit unserer Zeit - im Lichte des Denkens von Heidegger, in: E. Richter (Hg.): Die Frage nach der Wahrheit, Frankfurt a. M.
- Brach, M. J. (1996): Heidegger - Platon: vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation des 'Sophistes', Würzburg.
- Cramer, K. (1974): 'Erlebnis'. Das aporetische Resultat der systematischen Diskussion eines nachhegelschen Grundbegriffs und das Problem des Rückgangs auf Hegel als Theoretiker der Subjektivität, in: Hegel-Studien, Beih. 11, Stuttgarter Hegel-Tage, hg. von H.-G. Gadamer, Bonn. 537-603.
- Elm, R. (1998): Heideggers Spätphilosophie, Aufgaben der Heidegger-Forschung und Philosophie heute, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 52, H.1, 133-148.

- Gadamer, H.-G. (1987): Der eine Weg Martin Heideggers, in: ders., Gesammelte Werke 3. Neuere Philosophie I, Hegel - Husserl - Heidegger, Tübingen.
- (*1975): Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen.
- Gethmann, C. F. (1986/87): Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu *Sein und Zeit*, in: Dilthey-Jahrbuch, hg. von F. Rodi, Bd. 4, Göttingen.
- Herrschaft, L. (1995): Theoretische Geltung. Zur Geschichte eines philosophischen Paradigmas, Würzburg.
- Hofer, R. (1997): Gegenstand und Methode. Untersuchungen zur frühen Wissenschaftslehre Emil Lasks, Würzburg.
- Husserl, E. (Ideen I): Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch (Husserliana III, 1), Den Haag 1976.
- (LU II/1): Logische Untersuchungen, 2. Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, 1. Teil, Halle ²1913.
- (Krisis): Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (Husserliana VI), Den Haag ²1976.
- Imdahl, G. (1997): Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919-1923), Würzburg.
- Kim, I.-S. (1998): Phänomenologie des faktischen Lebens. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik (1919-1923), Frankfurt a. M.
- Kisiel, T. (1986/87): Das Entstehen des Begriffsfeldes „Faktizität“ im Frühwerk Heideggers, in: Dilthey-Jahrbuch, hg. von F. Rodi, Bd. 4, Göttingen.
- (1992): Das Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie, Philosophisches Jahrbuch 99.
- (1992 a): Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask, in: Emil Lask and the Search for Concreteness, hg. von D. G. Chaffin, Ohio.
- Kuhn, H. (1973): Art. „Das Gute“, in: H. Krings et al. (Hg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe, München.
- Lask, E. (1923/24): Gesammelte Schriften, 3. Bde., hg. von E. Herrigel, Tübingen.
- Merleau-Ponty, M. (SU): Das Sichtbare und das Unsichtbare, gefolgt von Arbeitsnotizen, hg. und mit einem Vor- und Nachwort von C. Lefort, aus dem Franz. von R. Giuliani und B. Waldenfels, München ²1994.
- Natorp, P. (1912): Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, 1. Buch: Objekt und Methode der Psychologie, Tübingen.
- Rickert, H. (1910/11): Vom Begriff der Philosophie, in: Logos I.
- Riedel, M. (1990): Die Urstiftung der hermeneutischen Phänomenologie. Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl, in: ders., Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik, Frankfurt a. M.
- Ruff, G. (1997): Am Ursprung der Zeit. Studie zu Martin Heideggers phänomenologischem Zugang zur christlichen Religion in den ersten 'Freiburger Vorlesungen', Berlin.
- Schnädelbach, H. (⁵1994): Philosophie in Deutschland. 1831-1933, Frankfurt a. M.
- Stolzenberg, J. (1995): Ursprung und System: Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger, Göttingen.
- Windelband, W. (Präludien 1): Präludien, 2. Bde., Tübingen ⁹1924 (¹1884).
- (1910/11): Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus, in: Logos I.

Das Leben und seine geheime Mehrdimensionalisierung bei Merleau-Ponty. Obligation und Anforderung im Zeichen des Unsichtbaren

Antje Kapust

Es entlockt einem unweigerlich eine Geste brüskem Lächelns, literarischer Zeuge jener beflissenen Hast zu werden, mit der ein Held aus Tolstois' Erzählung in letzter Sekunde vor seinem Tod die Bestellung für ein Paar Stiefel aufgibt, die für mindestens weitere 25 Jahre ihren Dienst verrichten sollen: „Nichts ist wahrscheinlich komischer als die Sorgen, die sich ein Seiendes um seine Existenz macht, die es der Vernichtung doch nicht entreißen kann [...].“¹ Ein allerletztes Anliegen, das vermutlich ungleich absurder als Iwan Iljitsch' tragische Sorge ist, ob das Leben noch vor Verfehlung gerettet werden könnte und der Inhalt einer aufrichtigen und erfüllten Bewältigung war. Sollten wir in diesem verzweifelten Festhalten und Irren am Leben angesichts der unausweichlichen Unerbittlichkeit des Todes eine Komik, eine Tragik oder das letzte Echo eines möglicherweise unerfüllten Lebens erblicken, das sich bis ins kleinste Alltagsdetail hinein die Illusion einer möglichen Übernahme der letzten Unmöglichkeit vorspielt und alle Visionen aufbietet, um in heroischer Geste die Unausweichlichkeit wenigstens stellvertretend durch den Kauf lange überdauernder Stiefel zu bezwingen - um dann doch an der Faktizität unhintergebarbarer Kontingenz scheitern zu müssen? In der Illusion dieser alles bezwingenden Omnipotenz spiegelt sich die tragikomische Überforderung des Subjektes, die zugleich die Grundlage für sein ethisches Scheitern liefert, das sich in der gegenwärtigen Sinnkrise abzeichnet.

In dieser Perspektivik mag es daher zunächst befremden, daß Merleau-Ponty, der aus einem reichhaltigen Fundus philosophischer, ästhetischer und naturwissenschaftlicher Überlegungen hätte schöpfen können, um die komplexe Thematik elegant einer phänomenologischen Hinterfragung zu unterziehen, relativ selten auf den Begriff des Lebens rekurriert. Ein mit intensiverer Ausdauer belehnter Blick verrät uns jedoch, daß er offensichtlich nur allzu gut mit dem Problem vertraut war.² Diese Asymmetrie verdankt sich jedoch nicht der methodischen

¹ E. Levinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. von Th. Wiemer, Freiburg/München 1992, 286; frz.: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag 1974, 165.

² Man erinnere sich nur an die Analysen zur Lebensbeeinträchtigung des berühmten Kriegspatienten Schneider, an die Schelers *Idole der Selbsterkenntnis* entlehnten

Notwendigkeit einer 'oratio obliqua', die nur indirekt und nachträglich das bereits fungierende Leben zum Thema einer Rede machen kann. Sie steht vielmehr in der Schuld einer semantischen und impliziten Neubestimmung: Eine „Lebenskunst“ zwischen Erfindung und Umformung faktisch gegebener Kontingenz realisiert sich offenbar nur in denjenigen Dimensionen, die als *Deckbegriffe* das Leben tragen, so vordringlich *Wahrnehmung, Verhalten und Beziehung zum Anderen*. Merleau-Ponty bereitet mit diesem „verschobenen Blick“ offensichtlich eine Problematik des Spätwerkes vor. Der fungierende Logos des Lebens läßt sich in seiner Ausdruckskraft nur erahnen, wenn er sich als chiasmatischer Angang selbst „gibt“ und doch durch uns hindurch zur „Aussprache seines eigenen Sinnes“ kommt, was im „Gleichnis“ von amorpher Wahrnehmungswelt und Ausdruck sichtbar gemacht wird: „Die 'amorphe' Wahrnehmungswelt [...] ist im Grunde das Sein im Sinne von Heidegger, das mehr ist als jede Malerei, mehr als jede Rede, als jede 'Einstellung', und das, einmal von der Philosophie in seiner Universalität erfaßt, so erscheint, als enthielte es alles, was je gesagt werden könnte, und überließe es dennoch uns, es zu schaffen (Proust): es ist der 'logos endiathetos', der nach dem 'logos prophorikos' verlangt“.³

I. Faktische Positivität des Lebens und erfinderischer Sinn

Um die erfinderischen und ethisch relevanten Potentiale des Lebens freilegen zu können, muß die Lebensproblematik zunächst aus einem ethischen Dilemma als dem von der Tradition beerbten Problem herausgelöst werden. Wird das Leben im Sinne des biologisch determinierten Lebens auf die Seite der *Natur* gestellt, so eröffnet sich im Zuge dieser „naturalistischen Reduktion“ eine hochproblematische Spaltung zwischen Natur und Ethik, wie sie besonders anschaulich dort zutage tritt, wo ein belligerenter *status naturalis* durch den lebenserhaltenden *status civilis* sublimiert werden muß, der sich ethisch im bürgerlich-moralischen Leben des Reichs der Freiheit vollendet. Wird jedoch das Leben im Sinne einer persönlichen Lebensspanne

Überlegungen zur Verkennung, Illusion oder Wahrhaftigkeit des Lebens, an die im Anschluß an die Begründerin der Humanistischen Psychologie, Charlotte Bühler, entwickelten Überlegungen zur Reife und Bewältigung des persönlichen und des intersubjektiven Lebens sowie an die enigmatische Spiritualisierung des Lebens im Diktum vom 'ewigen Cezanne'. Den heterogenen Thematiken dieses Stichwortes gehe ich an anderer Stelle nach.

³ M. Merleau-Ponty: Das Sichtbare und das Unsichtbare, übers. von B. Waldenfels und R. Giuliani, München 1986, 221; frz.: *Le visible et l'invisible*, Paris 1964, 223 f.

humanistisch und anthropologisch reduziert und einem *Leben des Geistes* vorbehalten, so wird das ethische Vermögen primär an die Vernunftvermögen gebunden und nach deren Instanz konzipiert - auf diese Weise bildet die Tradition die Dominanz eines Ethos aus, das vordringlich am Paradigma des Mathematischen orientiert ist und alternative Varianten, so z. B. eine ästhetische Ethik, unterbelichtet.

Obgleich Merleau-Ponty nie selbst *expressis verbis* eine konsistente ethische Position herausgearbeitet hat, läßt sich bereits aus den früheren Projekten ein möglicher Ansatz bezüglich unserer Fragestellung ablesen. Gegen die Paradigmatisierung des Ethischen am Leitfaden des Mathematischen, die sich als dominantes Muster selbst noch bis in Husserls Analysen zur Krisis des europäischen Menschentums durchhält, laboriert Merleau-Ponty augenscheinlich an einer Option, die den *erfinderischen* und *überschüssigen* Dimensionen eines *Ausdrucks im Leben* eine Schlüsselrolle zuweist, die das Potential eines sinnlichen Wahrnehmungslebens als eines Deckbegriffs des Lebens rehabilitiert und als genealogische Basis eines ethisch ausdeutbaren Sinnes restituiert. Ganz im Kontrast zu Husserls Befürchtung eines *Sinnverlustes* bzw. zur späteren, aber ungleich radikaleren Deutung eines *bewußten Sinnverzichtes*, wie dies Blumenberg im Anschluß an die phänomenologischen Analysen Husserls anmahnt⁴, transformiert Merleau-Ponty den krisenhaften Horizont von Sinn, Subjekt und Vernunft zum anspruchsvollen Projekt einer 'raison élargie', die vielfältigen und schöpferischen Lebensformen Rechnung tragen kann.⁵

Wenn wir nun zu heuristischen Zwecken die Positionen von MacIntyre und Merleau-Ponty in einem fiktiven Dialog voneinander absetzen, würde die phänomenologische Optik deutlicher werden.

⁴ E. Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, (Hua VI), Den Haag ²1962; H. Blumenberg: Wirklichkeiten in denen wir leben, Stuttgart 1963, 36 ff.

⁵ Dieser Versuch dokumentiert sich im umfassenden Spektrum der von der klassischen Vernunft bisher ausgegrenzten „Lebewesen“, so z. B. den schöpferischen Formen des Kindes, des nicht zum eurozentrischen Logos gehörenden Fremden wie auch dem „stummen“ Sein der in der Natur vorkommenden Lebewesen. Wir werden sehen, daß Merleau-Ponty die im weiteren Verlauf des Textes untersuchte Form des von Schelling aufgegriffenen 'barbarischen Restes' gerade in diesem Sinne auch philosophisch für eine Neudeutung des 'Kindes' als irreduziblen Restes der rational-erwachsenen Vernunft aufgreift. Den Dimensionen und Konsequenzen dieses philosophischen Verfahrens gehe ich nach in: Ethische Revision durch verkehrte Augen. Überlegungen im Umkreis von E. Levinas und M. Merleau-Ponty, in: B. Waldenfels/I. Därmann (Hg.), Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik, München 1998, 284 ff., sowie in: The so-called 'barbarian remnant' of nature and its secret logos, erscheint in: P. Burke (Hg.), Nature and Logos. Merleau-Ponty-Circle 1997, Atlantic Highlands 1999.

MacIntyre geht in seiner Argumentation vom ererbten Dualismus zwischen teleologischer und deontologischer Ethik aus. In der teleologischen Ethik ist die Bestimmung des Endzwecks des Menschen an die Realisierung eines glücklichen Lebens gebunden. Aus diesem Konnex ergibt sich der Sinn ethischer Vorschriften, der jedoch nach der Auflösung des teleologischen Schemas durch einen signifikanten Spalt in eine erste Krise gerät: Im Zuge der neuzeitlichen Entkräftung der Philosophie durch die erstarkenden Naturwissenschaften und der Denunzierung einer Vernunft im status corruptionis durch religiös motivierte Strömungen verbleiben moralische Vorschriften, die durch die Beschreibung der faktischen Eigenschaften der menschlichen Natur nicht ausbalanciert werden. Dieser Spalt wird durch den Verlust angemessener Beschreibungsmöglichkeiten des Endzweckes des Menschen zusätzlich vertieft. Genau in dieser Dissoziation erblickt MacIntyre die neuzeitliche Sinnkrise der ethischen Vorschriften des Lebens, die - so seine These - durch das Bemühen kompensiert werden, den Verlust durch eine *Begründung* des Ethischen bzw. durch eine *rationale Rechtfertigung* aufzufangen.⁶

An dieser Stelle könnte Merleau-Ponty mit der These ansetzen, daß diese Version und ihr nachfolgender Versuch, die teleologische und rationale Position zugunsten einer Ethik der Lebensermöglichung zu transformieren, selbst einer falsch gestellten Alternative und einer einseitigen Prämisse aufsitzen. Das notwendige schöpferische Sinnpotential, das nicht auf pragmatisch-ästhetizistisch reduzierte Formen einer individuellen Lebenskunst herabsinkt, sondern als ethisches Movens und Bewältigungsvermögen einer krisenhaften Situation des Subjektes wirksam wird, wird im teleologischen wie auch im rationalistisch konzipierten Modell des Lebens verkannt. Abweichend von einer Rückführung des Sinnes, seiner Genese, seiner ethischen und ästhetischen Potentiale auf Lebenswelten als den Boden der Genese eines idealen Sinnes, die Merleau-Ponty selbst noch im Vorwort der *Phänomenologie der Wahrnehmung* unter dem Paradigma einer 'Realisierung des Sinnes' anspricht⁷, schlagen wir nun folgende hypothetische und radikalere Argumentation vor:

⁶ A. MacIntyre: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt a. M./New York 1987, 57-109.

⁷ M. Merleau-Ponty: Phänomenologie der Wahrnehmung, übers. von R. Boehm, Berlin 1966, 17 (PW); frz.: Phénoménologie de la perception, Paris 1945, XV. Vgl. dazu auch in einem unfassenderen Rahmen B. Waldenfels: Der Sinn zwischen den Zeilen, in: Der Spielraum des Verhaltens, Frankfurt a. M. 1980, 163-185. Im Spätwerk des Autors wird im Zuge einer traditionell phänomenologisch oder hermeneutisch konzipierten

Die klassischen Figuren des (sublimierten) Lebens repräsentieren einen Konnex zwischen Subjekt und Sinn, in der das Subjekt in den spezifischen Formen von *Selbstbewegung*, *Selbstsetzung* oder *transzendentaler Autonomie* Sinn hervorbringt. Alle Varianten gehen - mit geringfügigen Abweichungen im teleologischen Modell - vom Aspekt einer *Eigenzentrierung* im Leben aus, die Levinas als den *conatus* eines selbstsüchtigen Lebens, das den Anderen assimiliert und absorbiert, ethisch diskreditiert. Levinas unterliegt mit dieser Kritik am selbstsüchtigen Leben jedoch seinerseits der hochproblematischen Dichotomie zwischen erfindungsloser Natur auf der einen Seite und ethischem „Geist“ auf der anderen Seite. - Um nicht erneut in diese fragwürdige Disjunktion zwischen natürlichem und ethisch bereinigtem Leben zurückzufallen, transformiert Merleau-Ponty, so nun unsere weitere These, den gesamten ontotheologischen Hintergrund: Das Leben muß als *Ausdruck* eines neuartigen *Ineinanders* von Natur und Geist, Realem und Idealem betrachtet werden, der, wie Merleau-Ponty betont, in einen Chiasmus von *Sens et Non-Sens* bzw. von *Sichtbarem und Unsichtbarem* überführt wird. Doch gerade dieser Chiasmus von *Sinn und Nicht-Sinn* leitet den vorliegenden Fokus. Was den Autor bis in sein Spätwerk hinein bewegt, ist offensichtlich eine doppelte Paradoxie. Das Leben steht unter dem Zeichen einer *konkreten Metaphysik*, der paradoxen Figur eines „mehr im weniger“, die aber einer irreduziblen Faktizität aufsitzt. Es bewegt sich in einer spannungsreichen Simultaneität von *Atopie* und *Mehrdimensionalisierung*: Diese beiden Aspekte bilden die Eckpfeiler eines Lebens, dessen Erfindungskünste einer pränormativen Obligation im Zeichen des Unsichtbaren unterstehen. Im Mittelpunkt steht dabei der Mehrwert eines erfinderisch-schöpferischen Sinn-Ausdrucks, dem wir nun in seinen verschiedenen Manifestationen von Leben nachgehen wollen.⁸

Sinndimension der Akzent hingegen verstärkt auf die Probleme des ‘punctum caecum’ und der Unverfügbarkeit von Sinn jenseits der klassischen Modallogik gelegt.

⁸ Dabei soll nicht das Mißverständnis entstehen, Merleau-Ponty habe primär die sinnhafte Komponente im Auge. Bereits der frühe Titel *Sens et Non-Sens* bindet einen schöpferischen Sinn mit seinen zahlreichen Entzugs- und Aushöhlungsformen zusammen. Der ‘Nicht-Sinn’ veranschaulicht in dieser Verklammerung nicht das bloße Gegenteil oder die Negation von Sinnhaftem überhaupt, sondern indiziert den nicht-totalisierbaren Angelpunkt von Sinn, die Grenze und das Nichtverfügbare, das Sinn erst möglich macht und zum Tragen bringt, aber gleichzeitig auch jene Entzugsformen andeutet, denen das Individuum in seinem Leben niemals einen vollen und endgültigen Sinn abgewinnen kann, so exemplarisch in den Sachverhalten von Überbeanspruchung oder Überwältigung durch Schock, Katastrophe, Ausweglosigkeit oder Trauma, die als „Nicht-Sinn“ gleichzeitig zu schöpferisch-produktiver Verwandlung der Lebenssituation antreiben und herausfordern können und die daher die einseitige

II. Schöpferischer Mehrwert des Lebens

Es ist auch hier für den Anspruch eines Denkens symptomatisch, daß Merleau-Ponty sich nicht mit essentiellen Beschreibungen verschiedener Phänomene zufrieden gibt, sondern eine phänomenologische *Inspiration* mit einer obliquen Revision umfassender Horizonte verknüpft. So dienen die subtilen philosophiehistorischen, naturwissenschaftlichen und phänomenologischen Analysen aus *La Nature* der Modifikation herkömmlicher Komponenten des Lebens: Die zentralen Momente von Entelechie, Mechanizismus und Finalität werden durch den Aufweis vielfältiger „Zwischendimensionalitäten“ transformiert, die ein ‘interesse’ zwischen lebendigen Wesen und ihrer Umwelt zugunsten neuartiger ontologischer „Kategorien“ darstellen, die wir hier nicht en détail nachzeichnen können.⁹ Wir wollen den Blick vielmehr auf eine nicht ausgesprochene, aber denkbare Pointe richten: Diese subtilen Analysen zeigen nicht nur die Genalogie von Sinn in einer lebendigen Auseinandersetzung zwischen erfinderischer Wahrnehmung und *Reibung* mit einer faktisch gegebenen Positivität (Kontingenz), sondern sie bewirken im Verfahren einer reversiblen Umwendung enorme ethische Konsequenzen. Wir können den Verdacht einer ethischen Implikation durch eine einfache Frage auf die Probe stellen: Wie müßten die ethischen Implikationen von Funktionalismus, Konstruktivismus und Pragmatismus, die auf je verschiedene Weise ein schöpferisches Erfindungspotential des Subjektes reduzieren, zugunsten einer ethisch relevanten *Mehrdimensionalisierung des Lebens* überboten werden, um die Gefahr einer Banalisierung durch Sinnreduktion vermeiden zu können? Zu diesem Zweck könnten wir mit Merleau-Ponty die Frage aufwerfen, welchen Vorzug ein lebendiger und erfinderischer Überschuß gegenüber einer *bloßen Problemlösung*, einer *Modellbildung* oder einer einfachen *Regelbefolgung* aufweisen könnte. Was genau bedeutet eine schöpferische, d. h. erfinderische Sinngenesis gegenüber einer puren

Interpretation solcher Lebensbrüche (bei aller Schmerzlichkeit) in einem rein deprivativen oder negativ-reduktiven Sinne nicht zulassen. Ein Beispiel solcher ‘Nichtlösbarkeit’ und Unverfügbarkeit von Sinn bzw. die Ausgesetztheit gegenüber einem irreduziblen Nichtsinn untersucht Merleau-Ponty schon früh exemplarisch und paradigmatisch in der Interpretation des Romans *L’invitée* von Simone de Beauvoir in: *Le Roman et la Métaphysique*, in: *Sens et Non-sens*, Paris⁵1966, 45-71 (SNS).

⁹ Ein Glanzstück dieser Arbeit ist die Untersuchung des biologischen Begriffs des Lebens in: *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris 1995, 187-205 (NT), die signifikanterweise in dem Aufweis einer Konvergenz biologischer Phänomene und entsprechender Strukturkomponenten des Wahrnehmungslebens (offene Totalität, Abweichung, Falte usw.) aufgipfeln (NT, 204-209). Der Relevanz dieser Phänomene gehe ich nach in: *Die Natur ist wie am ersten Tag ...*, erscheint in: R. Giuliani (Hg.), *Merleau-Ponty*, Freiburg 1999.

Funktionalität und Pragmatik? Was bedeutet eine ästhetische Erfindung *mehr* als eine bloße Regelanwendung und was bewahrt den ethischen Ausdruck bzw. den Akt moralisch-verantwortlichen Tuns im Leben vor dem Abfall auf die Ebene einer bloßen Spielbedeutung, die den operational reduzierten Vollzug eines sinnentleerten und mechanischen Geschehens anzeigt, jedoch nicht jene erforderliche Mehrdimensionalisierung bewerkstelligt, in der Rede und Tun in Einklang stehen?¹⁰

Wenn wir uns zudem die oben skizzierte ethische Aporie zwischen dem natürlichen und dem ethischen Leben in Erinnerung rufen und die künstliche und spätere Implementierung einer schöpferischen Erfindungskraft in eine primäre, a-ethische und „tote“ Lebensschicht zu vermeiden suchen, besteht das philosophische Kunststück der weiteren Überlegungen gerade darin, die ethisch verwertbaren Potentiale gerade dort aufzuweisen, wo sie zuvor nie vermutet wurden - im lebendigen Sinn des Lebens selbst. Diesen eminenten Sachverhalt können wir anhand einer zentralen Kerndifferenz augenscheinlich werden lassen, und zwar an der Differenz zwischen dem *natürlichen Leben* und seinen *künstlichen Surrogaten*. In der Untersuchung dieser Differenz zeigt sich, daß - symptomatisch genug - die künstlichen Nachbildungen des Lebendigen zur *Realisierung eines Mehrwertes* unvernünftig sind, was sich in einem Fehlen des schöpferischen Erfindungsgeistes manifestiert: Die künstliche Schildkröte von Grey Walter, der Homöostat von Ashby, die Lesemaschine von Pitts und MacCulloch und die Sprachautomaten scheitern allesamt an der schwierigen Überschreitung einer unzulänglichen Mimesis zu einer produktiven Schöpfung eines lebendigen Sinnes, der die sichtbaren Vorgegebenheiten der Natur einer bloßen Materie transzendiert und in der Antwort auf Natur- bzw. Umweltfaktoren die synoptische Funktion einer 'unitas multiplex' zugunsten einer variablen Erfindung und Artikulation überwindet (NT, 210-221). Eine besondere Pointe liegt für uns in der Tatsache, daß der Aufweis des Defizites in den künstlichen Surrogaten des Lebens

¹⁰ Eine Konvergenz von Rede und Tun anvisiert Levinas unter dem Paradigma des Opfers: „Ich nähere mich dem Unendlichen, indem ich mich opfere. Das Opfer ist die Norm und das Maß der Näherung. Und die Wahrheit der Transzendenz besteht darin, Reden und Handeln in Einklang zu bringen.“ (Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, übers. von N. Krewani, Freiburg/München 1992, 258. [SPA]; frz.: En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris 1949, 203-216, hier 215) Zur Relevanz der Spielbedeutung vgl. M. Merleau-Ponty: Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonne 1949-1952, übers. von A. Kapust, München 1994, 39 (SB); frz.: Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952, Paris 1988, 26.

stillschweigend eine Kritik an der Verkenning eines ethischen Mehrwertes von Natur und Logos freilegt: Die künstliche Schildkröte entpuppt sich durch ihre Verfahren des 'trial and error' lediglich als eine Maschine, die Hindernisse vermeidet, jedoch nicht zu einer produktiven Sinn-Antwort auf Anforderungen, wie sie jenseits eines normativen Gebotes verlangt werden, fähig ist. Der Homöostat, der über die inhärente Feedback-Resonanz eine Gleichgewichtsfunktion aufrecht zu erhalten versucht, erfüllt in dieser Funktionalität Piagets Kriterien von Adaption und Assimilation, die Piaget als Schlüsselparameter des moralischen Bewußtseins veranschlagt. Fraglich wird diese Umwendung bzw. Reversibilität funktioneller Kriterien auf eine ethische Ebene jedoch genau dann, wenn die Maschine nur dem Modell eines „geheilten“ Menschen gleicht, der sich nach Abklingen der Krankheit in seinem Leben „verwirrt und desorientiert“ bewegt, „da er sich bereits an seinen Krankheitszustand gewöhnt hatte“ (NT, 214). Eine gestaltende und schöpferische Kraft erscheint auch hier nicht. Ein von schöpferischer Erfindung und Responsivität entbundener Funktionalismus verfehlt ethische Ansprüche ebenso wie die Lesemaschine, die zwar über graduelle Erfahrungspotentiale wie Rezeptivität oder Transformation verfügt (ebd.), doch ebenfalls zur Realisierung von Sinn und Ausdruck nicht fähig ist. Genauso scheitern die kybernetisch regulierten Sprachautomaten, da sie einen bereits konstituierten Ausdruckssinn nur reproduzieren, den Mehrwert der lebendigen „Animalität“ hingegen verfehlen.¹¹ Dieser Sachverhalt stellt nun beileibe kein akzidentelles Phänomen dar, das uns nicht mehr als ein müdes Achselzucken entlocken könnte - er veranschaulicht vielmehr einen elementar-basalen Konnex von erfinderischem Leben im ethischen Ausdruck, dessen Überdeterminierung und Kontur nun in einem weiteren Aspekt aufgezeigt werden soll.

III. Das latente Leben einer Polydimensionalität von Leib und Ausdruck

In der *Phänomenologie der Wahrnehmung* galten die „Lebendigkeit“ bzw. ein leiblich gestalteter Sinn als diejenigen relevanten Kriterien, die das Leben vor einer Regression in die 'tote Scholastik' eines verarmten Lebens bewahren. Merleau-Ponty konzipiert hier den Leib als das „Vermögen einer Welt“ (PW, 232), wobei diese Kennzeichnung dazu

¹¹ NT, 215-219. Von hier aus erfolgt auch die Kritik an der Kybernetik von Wiener (NT, 212). Merleau-Ponty mokiert sich mit Malebranche am Beispiel einer nahezu vergessenen Differenz: ein lebendiger Hund würde unter Schlägen leiden, ein toter Stein jedoch nicht.

dient, das unausgesprochene Leben als den Prozeß einer offenen Gestaltbildung und Potentialität auszuzeichnen. Diese Lebensmöglichkeit entfaltet er am Leitfaden der Differenz zwischen dem normalen Lebensfluß des „Normalen“ und dem reduzierten Leben des „Kranken“ bzw. „Anormalen“.¹² In der Priorität eines ‘normalen Lebens’ kommt den impliziten Vermögen von Gestaltung und Erfindung eine Schlüsselrolle zu, denn der Normale rechnet mit einer Wirklichkeit, in der Potentialitäten und Können erhalten bleiben und eine Umwendung zu einer Virtualität bzw. eine Situierung im Feld von Virtualitäten möglich ist. Beim Kranken hingegen verliert sowohl das Vermögen wie auch das Möglichkeitsfeld die Dimension der Tiefe; das Leben beschränkt sich auf das in wirklicher Berührung begegnende Wirklichkeitsfeld, es verfällt einer Verflachung der reliefgebenden Spannung von Figur und Hintergrund. Das Pathologische bleibt hier auf das Aktuelle beschränkt, so daß der wirkliche Sinn über den Umweg von Entziffern und Entschließen, also nicht über eine lebendige Sinnbildung, sondern über Vermögen des künstlichen Schlußfolgerns, ersetzt wird.

Diese Differenz spiegelt sich in der Projektionsfunktion von Bewegungsentwurf und Bewußtseinsintentionalität: Der „normale Mensch“ ist zur Unterbrechung seiner Weltzugehörigkeit und zum Aufbau fiktiver Situationen fähig, so daß sich die abstrakte Bewegung zentrifugal im Feld des Möglichen und des Nicht-Seins entfalten kann, wohingegen beim Kranken das Leben erstarrt, fixiert und auf ein Fehlen von Vermöglichkeit regrediert: „All diese Handlungen verlangen nämlich ein und dasselbe Vermögen, in der gegebenen Welt Grenzen zu ziehen, Richtungen festzuhalten, Kraftlinien abzuzeichnen, Perspektiven

¹² Exemplarisches Fallbeispiel ist der von Gelb und Goldstein behandelte Kriegsverletzte Schneider (PW, 128 ff.). Symptomatisch für die erst allmählich einsetzende Entwicklung eines subtilen Bewußtseins für Schädigungen, die die Ebene *physischer* Gewalt bei weitem überschreiten und damit die vermutlich weitaus relevantere Frage nach den mentalen, emotionalen, psychischen und persönlichen Schädigungen, Verletzungen, Mißachtungen und Beeinträchtigungen eines Lebens stellen, ist der Umstand, daß Merleau-Ponty hier die Verletzung des Kriegsoffiziers bereits - wenn auch noch sehr vorsichtig und etwas unsicher - lange vor der offiziellen Anerkennung und Diskussion um die Relevanz von Traumasymptomen unter dem Aspekt einer Philosophie der Leiblichkeit und der akzidentellen Auswirkungen auf ein „Leben“ diskutiert, allerdings noch nicht die weitaus virulentere Frage thematisieren kann, was eine *traumatische Verletzung* als Einbruch eines *überwältigenden Nicht-Sinns* im Leben des Individuums *philosophisch* bedeutet und in welchem Sinne diese Frage die bisherige Diskussion von Krieg und Gewalt radikal modifizieren müßte. Es ist signifikant, daß die Philosophie über Jahrtausende hinweg keinen ausgearbeiteten „Begriff“ von Verletzlichkeit hat und daß die Thematiken von Unantastbarkeit, Respekt oder die Achtung einer Integrität des Anderen, die irreduzible Grundlagen wären, noch unausgearbeitete Desiderate sind.

zu eröffnen, kurz, nach einem Augenblicksprinzip die Welt zu organisieren, auf die geographische Umgebung ein Milieu des Verhaltens und ein Bedeutungssystem zu gründen, das im Außen die innere Aktivität des Subjekts ausdrückt.“ (PW, 138; vgl. auch 232 ff.)

In prägnanten Charakterisierungen wird das Spektrum relevanter Erfindungsmomente des leiblichen Lebens entfaltet, das keine Kompensierung verlorener Souveränität und Autonomie bedeutet, sondern in Anlehnung an das Paradigma des künstlerischen Ausdrucks anzeigt, wie im *konkreten Leben* eine *geheime Metaphysik* bewerkstelligt wird - und zwar als Transzendieren im schöpferischen Ausdruck. Man ziehe unter diesem Aspekt die unvergleichliche Darstellung der unendlichen Bemühungen und Aspirationen jenes schöpferischen Ausdrucks hinzu, der in einer unerschöpflichen und unermüdlichen „Elaboration des Seins“, die das tägliche Leben mit dem Pinsel vor der Leinwand zelebriert, gerade jene *unsichtbaren Funken* zum Ausdruck zu bringen versucht, die ein ganzes Leben bewegen und die in dieser Heimsuchung für die Realisierung in Farbe und Form ein ganz singuläres und besonderes, nicht irgendein Leben überhaupt *erfordern*. Malraux veranschaulicht dieses stumme Begehren zum Unendlichen, welches das alltägliche Leben antreibt und über sich hinaus gehen läßt, am Beispiel Renoirs: „Sein Blick war weniger eine bestimmte Art, das Meer zu betrachten, sondern eher die verborgene Elaboration einer Welt, der gerade dieses tiefe Blau angehörte, das er bis ins Unermeßliche steigerte.“¹³ Hier arbeitet Merleau-Ponty bereits mit einer *chiasmatischen Zwiesprache* zwischen Appell und Aufforderung, Anruf und Antwort, durch die die „Zeit aus den Fugen gerät“ und der man „niemals endgültig gerecht wird“, die ständig von einem *Hinausgehen* beseelt ist und doch - im Kontrast zu Nietzsche - nicht Signum eines Übermenschen oder einer Selbstübersteigerung ist: „Der zweite Reifegrad besteht in der Einsicht, daß es keine Übermenschen gibt, keinen Menschen, der nicht ein Menschenleben durchzumachen hätte, und daß das Geheimnis der geliebten Frau, des Schriftstellers und des Malers nicht jenseits ihres empirischen Lebens liegt, sondern so stark vermischt ist mit seinen geringsten Erfahrungen, so schamhaft verwoben mit seiner Wahrnehmung der Welt, daß es gar nicht möglich wäre, ihm unabhängig davon, sozusagen von Angesicht zu Angesicht zu begegnen.“ (PdW, 87)

An dieser Nahtstelle verbirgt sich nun aber unversehens ein entscheidender Paradigmawechsel. Hatte Merleau-Ponty noch zu Zeiten der *Phänomenologie der Wahrnehmung* die Lebensvermöglichkeiten im

¹³ Merleau-Ponty zitiert Malraux in: Die Prosa der Welt, übers. von R. Giuliani, München 1984, 83 (PdW).

Modus des 'Ich kann' und ihrer an die klassische Modallogik angelehnten Möglichkeitshorizonte konzipiert, so zwingt die neue ethische Option dazu, daß das schöpferische Leben, wenn es sich unsichtbaren Anforderungen abringt und auf „Unmögliches“ antwortet, im Sinne einer neuartigen Optik begriffen wird - doch dies impliziert den Überstieg von einer herkömmlichen Modallogik zu einer *Ethik im Zeichen des Unsichtbaren*.¹⁴ Was bedeutet dieser Überstieg?

Zunächst wäre festzuhalten, daß Merleau-Ponty nicht an Heideggers Paradigma vom 'Vorlaufen in den Tod' anknüpft, sondern den Weg über die *lebendigen* und *beseelten* Vermögen des Leibes einschlägt.¹⁵ Wir können die neuartigen Konturen in Konfrontation mit der 1965 von Levinas formulierten Kritik gegen das Modell des ästhesiologisch-kinästhetischen Leibes herausarbeiten.¹⁶ Die Stoßrichtung der Kritik zielt auf den grundlegenden Vorwurf, daß eine Phänomenologie, die noch an

¹⁴ B. Waldenfels beschreibt zum Abschluß seiner Überlegungen zur Phänomenologie der Responsivität eine Wende zum „Paradox einer positiven Unmöglichkeit“ und setzt dieses Paradox von herkömmlichen Deutungen einer ontologischen, epistemologischen und praktischen Deutung der Möglichkeit ab. Wesentlicher Leitfaden ist hier, daß die Unmöglichkeit nicht hinterrücks in die eigene (Un-)Möglichkeit verwandelt wird, was die Andersheit (auch die Andersheit des Lebens) wiederum auf die Momente von Begrenztheit und Endlichkeit regredieren ließe. Von dieser Einsicht aus sollte die Phänomenologie der Responsivität rückwärts neu gelesen werden. S. B. Waldenfels: Antwortregister, Frankfurt a. M. 1994, 626 ff., 320 ff.

¹⁵ Diese Option steht in größerer Nähe zu Marceles Philosophie des Mysteriums, die im Kontrast zum „bloßen“ Problem das „Unlösbare“ und „unbestimmt Offene“ umkreist. Merleau-Ponty betont den prägenden Charakter von Marceles Philosophie und unterstreicht die Bedeutung, die Marcel infolge der Philosophie der „Inkarnation“ für die Ausarbeitung eines in Situation inkarnierten Menschen in seinen verschiedenen Lebensdimensionen zukommt; s. H. Silverman u. a. (Hg.): *Texts and Dialogues*. M. Merleau-Ponty, New Jersey/London 1992. Im Gegensatz dazu kann sich das Dasein, das als Sorge ein 'Sich-vorweg-sein' ist, im Vorlaufen zum Tode als ganzes in faktischer Existenz fassen und ist im Verstehen und Seinkönnen Möglichkeit. Diese Möglichkeit ist es jedoch in Eigentlichkeit nur, wenn es in seine äußerste und unüberholbare Möglichkeit des Todes vorläuft. In diesem Vorlaufen wird in die Möglichkeit ein Reiß eingezeichnet, der als maßlose Unmöglichkeit auftritt, und zwar als die Unmöglichkeit jeglichen Existierens als eines bestimmten Seinkönnens; diese letzte Unmöglichkeit ist keine Möglichkeit für ein Seinkönnen mehr. Vgl. dazu Merleau-Ponty in PW, 506-510; 258-260; 343 f., 395 f., 451 ff. Levinas differenziert hier genau zwischen einer wichtigen Unterscheidung: „Aus diesem Grunde schließlich ist die Heideggersche Formel 'Der Tod ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit' bewundernswert genau und darf nicht verwechselt werden mit jener, die den Tod als die Unmöglichkeit der Möglichkeit setzt. Die erste setzt das Nichts als Garant des Könnens des Menschen, die andere als bloßes Hindernis der menschlichen Freiheit.“ (SPA, 76)

¹⁶ So Levinas in *Intentionalität und Empfindung*, einem Text von 1965, den Merleau-Ponty folglich nicht mehr kannte, aber dessen Stoßrichtung er geahnt haben mag (SPA, 179 f.)

einem Leben im Rahmen herkömmlicher Modalitäten festhält, ein Ethos der Infragestellung verfehlt. Levinas macht unter diesem Aspekt zwar das Zugeständnis, daß in Merleau-Pontys Konzeption keine Option für eine Begründungstheorie vorliegt, insofern Kinästhesen nicht von Vorstellungsententionen getragen werden, die selbst auf dem Modell der Vorstellung einer Begründungsfolge beruhen, sondern von Auffassungen, die den Bedingungsbeziehungen des 'wenn-so' unterliegen und daher eine *Motivation* veranschaulichen und keine Begründungsfolge zum Ausdruck bringen. Diese Motivation entspringt auf der elementarsten Ebene einem Chiasmus, nämlich der Möglichkeit eines Übergreifens von Wahrnehmung und Bewegung. Levinas bestreitet, daß die motivierende Bedeutung der Kinästhesen den Aufstieg zu einem ethischen Leben vollziehen könnte, das auf heteronome Transzendenz antwortet, da sie sich auf ein „Bewußtsein des Möglichen“ stützen: Eine fragliche „Möglichkeit“ deutet er jedoch weder als Widerspruchsfreiheit für ein objektivierendes Denken noch als das Bewußtsein eines dem Körperschema inhärenten 'ich kann' als der üblichen Vollzugsform des normalen Lebens. Sie bedeutet ebensowenig eine Form der Anstrengung, die angesichts eines potentiellen Widerstandes notwendig wäre. Unter 'Möglichkeit' versteht Levinas jene Form von Verfügungsgewalt, die als „Verfügung über alle Ressourcen eines Willens“ oder als „Wille“ einen „Platz in der Welt eines möglichkeitsträchtigen 'wenn-so' einnimmt“ und in dieser Geste gemäß seinem *conatus* agiert.¹⁷

Doch macht diese Kritik ihrerseits von einer relativ banalen Interpretation des Lebens, seines Körperschemas und seiner latenten Motivationen Gebrauch. Sie verkennt nämlich die bereits erwähnte 'konkrete Metaphysik des Lebens', die sich keineswegs nur als die bloße Umsetzung eines möglichkeitsträchtigen 'Ich-kann' in einen aktuellen Lebensakt versteht und die daher nicht auf die Prämissen einer Verfügungsgewalt zurückgreift, sondern die unter dem Begriff der „Metaphysik“ das Paradox eines 'mehr im weniger', eines Überschusses im Endlichen anvisiert. Dieses Paradox wird nun im Spätwerk entscheidend radikalisiert. Schon der Leib ist nicht das simple Ausführungsorgan einer Möglichkeit, denn das Geheimnis des Leibes und sein Wunder im täglichen Leben besteht gerade darin, auf *einen*

¹⁷ Levinas, SPA, 181. Diesem Fundament von Möglichkeit, Willen und Verfügung setzt Levinas den diachronen Riß einer Transzendenz entgegen, mit der die Phänomenologie eines leiblichen Lebens durch die ethischen Momente von Enigma und Spur überschritten wird (SPA, 248).

Schlag inkompossible Bezüge zu vollbringen, und zwar in einer Simultaneität, die in keiner Modallogik einen Platz findet.¹⁸

IV. Die konkrete Metaphysik des Lebens und ihr Immemoriales

Dieses „Wunder des Leibes“ dient nun als Grundlage für eine ontologische Generalisierung, die eine *Radikalisierung des Lebens im Zeichen des Unsichtbaren* erlaubt. Merleau-Ponty wird - ohne dies allerdings selbst explizit zu tun - im Verfahren einer Durchleuchtung der vielfältigen Schichten eines Palimpsestes zeigen, wie bereits die phänomenologische Beschreibung des von Faktizität und Anonymität gezeichneten Lebens latent von einem ‘Anderen seiner selbst’ getragen wird - einem geheimen Moment von Transzendenz, das er jedoch nicht als ‘Illeität’ auslegt, wie Levinas dies tut, sondern das er in einer weiteren paradoxen Spannung umkreist - der Spannung zwischen einem unvordenklichen ‘quod’ einerseits, das unbarmherzig als „Unsichtbares“ wie jener barbarische Rest, aus dem Schelling zufolge aller ‘Verstand geboren ist’, in die Existenz hereinragt, und dem geheimen Mehrwert eines schöpferischen Ausdruckes andererseits, der auch hier eine zentrale Schlüsselstelle einnimmt.¹⁹ Wir wollen daher näher in Augenschein

¹⁸ Auch für dieses Sinnbild gibt es ein ästhetisches Pendant - es sind die „Pferde von Géricault auf der Leinwand, jedoch in einer Stellung, die kein galoppierendes Pferd jemals eingenommen hat“ (M. Merleau-Ponty: *Das Auge und der Geist*, übers. von H. W. Arndt, Reinbek 1967, 38 [AG]; frz.: *L’oeil et l’esprit*, Paris 1964, 80). Sie gelten daher als „verborgene Chiffre“ eines Mehr in der Simultaneität. Signifikant ist die Lokalisierung dieser überschüssigen Simultaneität in einem Text, der unter dem Titel „Auge und Geist“ gegen die cartesianische Hypertrophie eines „Lebens des Geistes“, jenes einseitigen und reduktiven *ordre de la raison* antrat, um den verdrängten *ordre de la vie* wiederzugewinnen. Merleau-Ponty anvisiert dies offensichtlich nicht in einer bloßen Umkehrfigur und begnügt sich nicht mit dem Aufweis eines *phänomenalen Lebens*, sondern realisiert dieses Anliegen durch den Nachweis der Spur des *Metaphysischen* (Gott als Träger der rationalen Ordnung) *im Leben selbst*, das konkret als *Leben in der Tiefe* verstanden wird, womit im Kontrast zu Levinas’ Descartes nicht ‘von außen’ durch einen *gesonderten Begriff des Unendlichen* angefochten wird, sondern von innen durch einen *Mehrwert des Lebendigen* konvertiert wird.

¹⁹ „Nach der ewigen Tat der Selbstoffenbarung ist nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt. Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren.“ Mit dieser „unergreiflichen Basis der Realität“ stürzt F.W.J. Schelling eine wirkungsmächtige

nehmen, wie sich die innere Konversion des „normalen Lebens“ zugunsten eines Unsichtbaren vollzieht.

Merlau-Ponty beschreibt zunächst, wie bereits das personale Leben von einem anonymen Leben, das mir nicht als Habe zugehört, sondern mein faktisches Sein ausmacht, unterlaufen und ausgehöhlt ist (PW, 397 ff.). Diesen Sachverhalt deutet er jedoch nicht als beiläufiges und akzidentelles Faktum des Lebens, sondern als den ersten Ansatzpunkt eines Unvordenklichen. Dieses Unvordenkliche könnte nun in verschiedenen Aspekten hinsichtlich der Frage der ethischen Spannweite eines erfinderischen Lebens vertieft werden. Die Spannung zwischen Personalität und Anonymität, Faktizität und Entzug wird durch ein weiteres unhintergebares 'quod' vertieft, und zwar durch das Faktum, daß mein Leben von einer in Kontingenz eingerahmten Natalität getragen wird, die als *konstitutive Basis* bewirkt, das sich mein Leben in eine umgreifende Geschichtlichkeit einordnet und von einem allgemeinen Leben wie von einer unfaßbaren Alterität eingewohnt wird. Die Pointe besteht nun auch hier darin, daß diese *Basis* analog zu Schellings Figur des *unvordenklichen Restes* die Grenze traditioneller Sinn- und Begründungsfiguren bildet: Das von einer vorgängigen Geburt gezeichnete Leben kann sich in allen hermeneutischen und rationalen Lebensbegründungen nicht selbst rational einholen. Es kann sich daher nicht selbst be- und ergründen; die dezisionistische und willentliche Freiheit wird von einem 'dunklen und zweideutigen Leben' unbekannter Motivationen ausgehöhlt, so wie die Positivität des Sichtbaren vom Unsichtbaren ausgehöhlt wird. Selbst meinen willentlichen Verpflichtungen geht ein erlebtes und fungierendes Leben voraus, das niemals von noch so raffinierten Sinndeutungsmustern kongruent und adäquat absorbiert werden könnte. Hier eröffnet sich ein Spalt zwischen fungierendem und thematischem Leben, zwischen Sein und Nicht-Sein, zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem, der als moralisches Problem gegenüber normativ-rationalen Einseitigkeiten berücksichtigt werden müßte. Kennzeichen dieser Formen ist die „Umhüllung“ durch vielfältige Formen anonymer Alterität, die durch die zentrale Differenz von Selbst- und Fremdleben zusätzlich überdeterminiert wird.

Unter diesem Stichwort verschaffen sich nun die Ansätze einer *Umkehr des Lebens* vollends Gehör: Ganz im Kontrast zu herkömmlichen phänomenologischen und lebensphilosophischen Auslegungen ist das eigene Leben nicht bloß in den allgemeinen Kontext eines sozialen Lebens eingebettet, es übernimmt keine bloße

Tradition um: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, 1809, Stuttgart 1964, 72 (VII 359 f.).

Verweisungsfunktion auf das Leben einer Mitwelt. Analog zu den vielfältigen Aushöhlungsformen des normalen Lebens vollzieht sich der „Rückzug in mein eigenes Leben“ erst *sekundär* - primär ist die Aushöhlung durch ein 'quod' und all seine Implikationen von Alterität. Durch diese Version eröffnet sich Merleau-Ponty - jenseits einer bloßen Umwertung der Pole - die Möglichkeit, eine unausgesprochene Ethik des „Lebens“ im Zeichen des Unsichtbaren vorzubereiten. Die Frage, wie mein eigenes Leben in seiner Faktizität und Endlichkeit dem geöffnet sein kann, was mich übersteigt, ist daher noch „cogital“ und modallogisch gestellt, da das „zweideutige Leben“ in der doppelläufigen Gegenstreben von Positivität und Unvordenklichem selbst schon im Entzug auf Transzendenz orientiert ist, da es im eigenen Lebensgefüge durch ein *Mehr* geprägt ist. Schließlich ist das begrenzte Leben einem unerschöpflichen Lebensfluß übereignet, der mit einer Aura von Allgegenwärtigkeit und Ewigkeit umhüllt, die das Ich von seinem „aktuellen“ Leben und dem Sichtbaren in die Sphäre eines Unsichtbaren hinführt, in der die *Umkehr des Lebens* als konkrete Metaphysik Fuß fassen kann: Es sind nicht die zahlreichen Gesten, Handlungen und Akte des Lebens, die zu einer besonderen Form führen. Es ist die Form im Sinne eines präexistenten, aber erst zu realisierenden Sinnes, die ein je spezifisches Leben erfordert und unsichtbar „herbeiruft“ - wie Merleau-Ponty dies paradigmatisch am Beispiel Cézannes veranschaulicht: „Die Wahrheit ist, daß dieses zu schaffende Werk gerade dieses Leben erforderte.“²⁰ Merleau-Ponty bringt hier die abendländische Perspektive, derzufolge Lebensakte narrativ eine Geschichte produzieren und das Leben in seiner Endgestalt sichtbar werden lassen, in eine völlig neuartige Verhältnisbestimmung, bei der das Element des *Unsichtbaren nach einem bestimmten Leben verlangt*, um wie im 'lektion' vernehmbar zu werden. Dabei grenzt er sich dezidiert von zwei zentralen Deutungen eines Lebensbegriffs ab. Das Leben ist nicht die Summe seiner Bildungsgestalten und es ist keine entelechiale Entfaltung, es kann auch nicht auf Einflußfaktoren oder andere bestimmende Determinanten zurückgeführt werden: „Wenn es uns so vorkommt, als sei Cézannes Werk keimhaft in seinem Leben enthalten, so weil wir sein Werk bereits kennen und nachträglich einen Sinn in seine Lebensumstände hineinlesen, den wir allein dem Werk verdanken. Die 'Gegebenheiten' Cézannes, die wir aufzählen und als Triebkräfte verzeichnen, figurieren in dem Gewebe von Entwürfen, das er war, nur insofern, als sie zwar die Möglichkeiten seines Lebens umrissen, dessen Wirklichkeit aber nicht

²⁰ M. Merleau Ponty: Der Zweifel Cézannes, in: Was ist ein Bild? Hg. von G. Boehm, München 1994, 39-59, hier 53; frz.: Le doute de Cézanne, in: SNS, 15-44, hier 35.

determinierten. Als anfängliches Pflichtthema sind sie im Kontext der sie übergreifenden Existenz nur das Monogramm und Emblem eines Lebens, das sich frei aus sich selbst heraus interpretiert.“²¹ Merleau-Ponty verwahrt sich ausdrücklich gegen jegliche Option für eine Biographie- oder Einflußthese, die die polydimensionalen Lebensprozesse einlinig auf traditionelle Kausalitätsmodelle reduzieren würde: „Hüten wir uns vor der Vorstellung einer abstrakten Kraft, die sich diesen ‘Gegebenheiten’ des Lebens überlagern und die Entwicklung durch Einschnitte verändern würde. Zwar steht fest, daß das Leben das Werk nicht *erklärt*, fest steht aber auch, daß beide kommunizieren. [...] Von Anfang an fand Cézannes Leben sein Gleichgewicht nur dadurch, daß es sich auf das noch künftige Werk stützte, es war dessen Entwurf, und das Werk kündigte sich in ihm durch Vorzeichen an, die wir aber nicht als Ursachen mißverstehen dürfen, die vielmehr aus Werk und Leben ein einziges gemeinsames Abenteuer machen. Es gibt hier keine Ursachen und Wirkungen mehr, beide werden eins in der *Gleichzeitigkeit eines ewigen Cézanne* [...]“²²

Merleau-Ponty präsentiert durch diese Lesart eine bemerkenswerte Transformation des platonischen Motivs des *epekeina tes ousias*. Dieses gilt nunmehr nicht als Zielpunkt eines jenseitigen Lebens, sondern steigt in die Tiefe eines konkreten Lebens herab, um dort das Leben in seinem Zeichen zu prägen; es *transdeszendiert in die Tiefe*, wie Merleau-Ponty sagt. Die Pointe dieser Interpretation zeigt sich besonders prägnant in ethischer Hinsicht. Alle Probleme einer orthothesischen Anmessung des eigenen Lebens an ein vorgegebenes normatives „Muß“ samt der inhärenten Aporien von Verpflichtung und Bindung werden vollkommen verwandelt: es wird ein *sehendes Leben*, das sich auf der Basis seiner Unvordenklichkeit einem Unsichtbaren öffnet - analog zum unendlichen Suchen des schöpferischen Ausdrucks, dessen Realisierung fortan nur *in diesem so gestalteten Leben* auftreten kann. Und auch das Ringen um den ethischen Ausdruck bedeutet nicht die Setzung eines autonomen und willkürlichen Sinnes, sondern entfaltet ein ethisches Zeichen in einer Zwiesprache mit dem, was *übersteigt und die Einlösung eines Unmöglichen verlangt*. Nicht das Subjekt setzt durch willentliche Entscheidungen und Handlungen einen Lebenslauf und sublimiert solcherart das Leben vom natürlichen Dasein zum „moralischen“ Leben, sondern es ist das Leben, das durch Vernehmen eines ‘anderen Sinnes’ in

²¹ Ebd., 52 f.

²² Ebd., meine Hervorhebung. Das Enigma der Simultaneität des „ewigen Cézanne“ ist nun wahrlich eines der dichtesten Schlüsselthemen, das eine eigene Studie verdienen würde.

sich dem Unsichtbaren Platz gibt und darin „pränormative Obligation“ vollzieht.

Diese „Verpflichtung“, die ein ethisches Leben kennzeichnet, emergiert nicht totalitär und tautologisch aus der *Immanenz* eines Lebens, sondern entsteigt in einer Zwiesprache als konkrete Metaphysik dem latenten Leben des Unsichtbaren, wie Proust dies treffend zum Ausdruck bringt. Die Worte Bergottes, mit denen Proust in dichterischer Vision dem Unmöglichen und Unsichtbaren des Lebens eine Stimme, jenseits einer abgelegten Vergangenheit einen Sinn zu verleihen versucht, können für Merleau-Ponty als das Äquivalent zu jenem erwähnten Werk gelten, das nach einem je spezifischen Leben verlangt: „Es besteht kein Grund in den Bedingungen unseres Erdendaseins selbst, weshalb wir uns für verpflichtet halten, das Gute zu tun, zartfühlend, ja auch nur höflich zu sein [...]“²³ Hier wird unausgesprochen nicht nur jede auf einem Begründungsanspruch fußende Ethik in ihrem Geltungsanspruch im Leben abgewiesen. Die platonische Urstiftung selbst wird in ihrem paradigmatischen Charakter, einen quasi normativen Anspruch in der Bindung an Gerechtigkeit zu artikulieren, transformiert: Das unsichtbar Gesetzhafte selbst ist es, das aus der Sphäre einer unsichtbaren Andersheit heraus als Begehren zur Einlösung von Obligationen antreibt: „In einer anderen Welt finden wir unbekannte Gesetze, denen wir gehorchen, weil wir ihre Unterweisung in uns trugen, ohne zu wissen, wer sie dort eingezeichnet hat - Gesetze, denen alle vertiefte Arbeit des Geistes uns näherbringt und die unsichtbar [...] einzig den Toren bleiben.“²⁴ Das Paradox einer „vertieften Arbeit des Geistes“ besteht jedoch nicht im rationalen Modus einer *cognitio superior*, sondern im Geben eines Lebens unter dem Unsichtbaren: Das Werk erfordert dieses Leben und vollzieht damit immer erneut eine Bewegung des Überstiegs. Woher kommt dieser Antrieb, unter ständigen Anstrengungen über die normalen Lebensgrenzen hinauszugehen? Woher kommt dieses „unersättliche Begehren“, die immanenten Bedingungen des Lebens „abfallen“ zu lassen? Auch für diese Bewegung findet sich ein Paradigma. Es ist erneut das Bild des Künstlers, der sich ständig in Mehranforderung nimmt, obwohl es keinen Grund gibt, „[...] weshalb er sich gedrungen fühlen soll, zwanzigmal ein Werk von neuem zu beginnen, dessen Bewunderung seinem von Würmern zerfressenen Leib wenig ausmachen wird, ebensowenig wie

²³ M. Proust: *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, übers. von E. Rechel-Mertens, Frankfurt a. M. 1953-57, V, 278 f.; vgl. dazu auch B. Waldenfels: *Antwortregister* (wie Anm. 14), 563-565; sowie Merleau-Ponty in SU, 195-200, 221, 230, 307 f.

²⁴ M. Proust, ebd.

die gelbe Mauerecke, welche mit soviel Können und letzter Verfeinerung ein auf alle Zeiten unbekannter und nur notdürftig unter dem Namen Vermeer identifizierter Maler geschaffen hat.“²⁵

V. Die genealogische Matrix des ethischen Ausdrucks des Lebens

An dieser Stelle offenbart sich dem phänomenologischen Blick eine bemerkenswerte Parallelität zwischen dem Enigma einer ‘Umkehr des Lebens’ und der Thematisierung eines ethisch verwertbaren *Mehrwertes des Lebens*, wie dies im französischen Denken der Jahrhundertwende radikal zur Sprache kam. Dieser Aspekt versteht sich jedoch nicht als bloßer Ausdruck einer historischen Kontingenz oder als zufälliger Effekt einer genealogisch vorprägenden Matrix. Vielmehr bestätigt offensichtlich diese Überdeterminierung einer inneren Sachhaltigkeit unseren Verdacht, daß bereits in den Vorprägungen eine dunkle Ahnung bestand, in welchem Maße die erfindenden Mehrwerte des Lebens für eine ethische Perspektivik außerordentlich relevant werden.

Bereits im Ausklang des 19. Jahrhunderts wurde die Thematik des Lebendigen jenseits einer bloßen Subsumierung unter der Leitdifferenz von Materialismus und Spiritualismus bzw. von Mechanizismus und Vitalismus mit der Besonderheit einer ethischen Umwendung versehen. Vor dem Hintergrund expandierender Naturwissenschaften und dem Geist des cartesianischen Erbes mit seiner inneren Sinnentleerung des Lebens durch ein mechanizistisch-artifizielles Paradigma drängt sich die „Renaissance“ von Lebenspotentialen beinahe als unausweichliche Konsequenz auf. Ganz im Kontrast zu einer Reduktion des Lebens auf einen *Physikalismus*, einen materialistisch regulierten *Mechanizismus*, einen *Idealismus* oder einen *Evolutionismus* kommt die Irreduzibilität eines Überschusses des lebendigen Lebens in den Blick, der sich vorzüglich für den ethischen Ausdruck des Lebens anbietet. Zwar wird hier noch unter den ererbten Prämissen von Autonomie, Wollen und Spontaneität sowie unter einem theozentrischen Vorzeichen ein zu starker Kompromiß mit dem *klassischen* Gefüge der Metaphysik eingegangen, doch zeichnet sich am Horizont bereits das Novum ab, die ethische Option nicht ausschließlich einem rigoros verengten Vernunftmonopol oder einem begründungstheoretischen Anspruch zu überlassen, sondern die verschiedenen Figuren des Überschüssigen, vordringlich die platonische Idee des Guten, als *Anforderung im Leben* selbst zu verankern und mit den veränderten Parametern der Moderne in

²⁵ Ebd.

eine Kohärenz zu bringen. Nun ist die Figur des Überschusses des Lebens noch nicht mit einer schöpferischen Ausdruckskraft oder einer Findigkeit identisch. Wir könnten daher an einer kursorischen Rekonstruktion relevanter Ansätze erkennen, wie sich die Überführung dieser Figur in einer Art Erfindungskunst des Lebens anbahnt.

Es ist nicht verwunderlich, daß Taine und Renan zwischen 1870 und 1914 in der Nachfolge Schellings und Hegels maßgeblich den französischen Raum prägten, indem sie unter dem Zeichen der deutschen Idealisten den Überschuß des Lebendigen gegenüber mathematisch regierten Ordnungen aufwiesen und für schöpferische Aspekte dienstbar zu machen versuchten. Diese Umwertung versucht Renouvier durch eine Versöhnung von Positivismus und Metaphysik auszugewichten: Hinter der logischen und rationalen Ordnung, die den Kritizismus Kants mit dem Phänomenalismus Humes zu verbinden versucht, steht eine tiefere transrationale Ordnung, die im Aufstieg zu Gott ein christologisch geprägtes ethisches Telos findet.²⁶

Im Vorfeld hatte bereits Maine de Biran in anticartesianischer Geste die Christologie als Überwindung eines reduktiven mimetischen Platonismus durch die Bindung an eine Erfahrungskomponente in eine 'konkrete Metaphysik des Lebens' zu verwandeln versucht. In den Mittelpunkt stellt Maine de Biran dabei nicht die cartesianische dualistische Substanzenlehre, sondern ein Element, daß später bei Levinas im Frühwerk auftaucht und das die konstitutive Einheit des personalen Lebens bewirkt - die *Anstrengung*.²⁷ Doch gibt es jenseits der

²⁶ Vgl. dazu den Briefwechsel des Autors mit Secrétan, in dem er sein Entsetzen vor den „verdummenden“ und dezivilisierenden Fortschritten der Naturwissenschaften zum Ausdruck bringt, in: Correspondance de Renouvier et Secrétan, Paris 1910, so 118. S. auch: La science de la morale, 1869, Paris 1927.

²⁷ Schon im Frühwerk von Levinas wird neben Motiven wie der Müdigkeit oder der Langeweile das Moment des 'effort' thematisiert. Levinas kritisiert, daß die abendländische Philosophie die condition humaine immer nur im negativen Sinne als Begrenzung des Seins interpretiert hat, so daß Transzendenz nur als Überschreiten dieser endlichen Grenzen gedacht werden konnte. Vor diesem Hintergrund hat z. B. der Vitalismus dem belastenden Gewicht im Sein einen Elan entgegengesetzt, der „dieses Gefängnis“ durch Kraft und Anstrengung zu durchbrechen versucht. Unsichtbare Transzendenz kann hingegen nicht als Figur einer Selbstüberschreitung gedacht werden. S. E. Levinas: De L'évasion, Paris 1982, 69-72. Eine konträr zu Levinas stehende Wendung gibt M. Henry dem Moment des 'effort'. Die Frage nach dem Sein des 'ego' und die anschließend von Kierkegaard formulierte paradox-dialektische Spannung von Körper und Geist hatten Konsequenzen für die vielfältigen Dimensionen des Lebens ergeben: das Tragische oder das Komische, Angst oder Scham, Affektivitäten und Habitualitäten können nur im Rekurs auf das zentrale Phänomen der „Inkarnation“ des Menschen in seinem Leben geklärt werden. Die Sphäre der Subjektivität überblendet sich mit der Sphäre der Existenz, die M. Henry zufolge auf die grundlegende Frage nach dem Sein der Körperlichkeit verweise, das er

Anstrengung eine lebendige Wirklichkeit, der ein universaler und absoluter Charakter zukommt? Maine de Biran lehnt einen ontologischen Aufstieg zum Absoluten - oder Unsichtbaren - ab und wählt als einen Ausgangspunkt das Gefühl der Anstrengung als direkten Ausdruck von Lebensvollzügen. Der Zugang erfolgt also nicht über die spekulativen Vermögen der Vernunft, sondern über die leibliche Verwurzelung in verschiedenen Lebenskreisen, wobei das Gefühl des 'effort' gleichzeitig eine Bindung und somit Verpflichtung vermittelt, aber auch den Entzug des Übersteigenden impliziert. Durch dieses Paradox verwandelt sich die metaphysische Frage in eine moralische Frage. Doch das bedeutet, daß sich das Problem des Absoluten (und des Unsichtbaren) für ihn im Rahmen eines moralischen Lebens stellt.²⁸ Diese Verwandlung konfrontiert den Menschen mit einer neuartigen Aporie: Das menschlich-persönliche Leben kann die Ansprüche der Seele nach einem Absoluten nicht zufriedenstellen und verlangt daher nach einem Überschreiten, deren Kehrseite die unerläßlichen Enttäuschungen, Mühseligkeiten und Bitternisse des alltäglichen Lebens sind. Die Psychologie eines nicht-sensualistischen Gefühls wird durch eine Anthropologie vertieft, deren Akzent mit der Betonung der Anstrengung auf einem Willensmoment liegt, das auf der Gegenseite bei der Suche nach Stabilität und einem Fundament des Daseins durch Geduld und Resignation ausgehöhlt wird. Genau in dieser spannungsvollen Konstellation interveniert das Motiv des Unsichtbaren im Motiv spiritueller *Gnade*. Maine de Biran rekurriert hier nicht auf die platonische Idee, sondern orientiert sich beim Wechselruf zwischen Verlangen der Seele, Affizierung durch Gnade und Antwort in Demut am augustinischen Vorbild des 'inneren Lichtes': „Noli foras ire; in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas.“²⁹ Diese Illumination interpretiert Maine de Biran als Frieden der Seele im Fleisch gewordenen Wort, das in seiner Verwandlung dem Paradox des Ausdrucks bei Merleau-Ponty ähnelt. Der Zugang zum Unsichtbaren erfolgt also nicht auf der Ebene der traditionellen Philosophie, aber auch nicht innerhalb der klassischen Theologie, sondern in einer Erfahrung des Leiblichen, in der die Zeichen von Transzendenz erkannt werden.

in phänomenologischen Analysen bei und mit Maine de Biran untersucht. Dabei wird die *Philosophie der Anstrengung* durch eine *Philosophie der Passivität* kritisiert, die in die eigene Philosophie der radikalen Lebensphänomenologie aus Selbstaffektion führt. S. M. Henry: *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris 1965.

²⁸ S. G. Le Roy: *L'Experience de l'effort et de la Grace chez Maine de Biran*, Paris 1937, 327; H. Gouhier: *Les conversions de Maine de Biran*, Paris 1977, 322 ff., 360 ff.

²⁹ Augustinus: *De vera religione*, Cap. XXXIX.

Auf diese Weise wird die bereits problematisierte platonische Bindung des Paradigmas von Gerechtigkeit an das geometrisch-mathematische Modell unterlaufen. Das *epekeina tes ousias* oder das spirituelle Unsichtbare sind nicht in einem 'nirgendwo' seienden Außen fixiert, sondern *konkret* in der *Tiefe* des Menschen, in der Gott eingraviert ist, eminent als Unsichtbares eingezeichnet. Ravaisson versucht, dieser Idee ein spezifisches Gepräge zu geben: In der Tiefe seines Lebens west Gott als Form im Stoff „Mensch“ an, er *belebt* und prägt dessen Geist und Leben gegen einen Mechanizismus, der alles auf einen allgemeinen Physikalismus reduziert, aber auch gegen einen Idealismus, der das Leben zu einem logischen Verstehen verflachen läßt.³⁰

Bis zu diesem Punkt konvergieren alle Ansätze in dem Bemühen, eine Priorität des Lebendigen nicht nur zu eruieren, sondern sie als den Überschub einer ethisch-moralischen Umwendung zugänglich zu machen. Die Konzipierung dieses Mehrwertes zugunsten einer erfinderischen Kraft setzt wohl erstmals mit dem Denken eines produktiv gefärbten Kontingenten ein, wie es E. Boutroux in seiner Kritik an Monismus, Determinismus und Positivismus der Naturwissenschaften entfaltet. Die Kritik begnügt sich nicht nur mit dem Nachweis, daß der Mensch in seiner Lebendigkeit nicht auf physikalische Gesetze reduzierbar ist, sondern zielt auf den praktischen und lebensweltlichen Umgang mit Kontingenz und Widersetzlichkeit. Das platonische *epekeina tes ousias* wird hier konkret an einen *ethischen Ausdruck im Werk* gebunden, wie er sich paradigmatisch in den praktischen Gestalten

³⁰ So diskutiert Ravaisson eine Vielzahl von Philosophen gerade unter dieser Perspektive und zeigt dabei die Potentiale des Lebens, auch unter organologischem und vitalem Paradigma, gegen Mechanizismus und Positivismus auf. Eine nicht unbedeutende Beschäftigung kommt dabei auch dem Verhältnis und der Vermittlung von Physik und Moral als zwei verschiedenen Bereichen zu. S. F. Ravaisson: *La Philosophie en France au XIXe siècle*, Paris 1895. Vgl. insbesondere seine Diskussion von Maine de Biran 178 ff. Aufschlußreich ist die Studie von Janicaud zur Genealogie und Relevanz des Habitusbegriffs, der dem Leben ein unsichtbares Träger- und Vollzugsgerüst gibt und als phänomenologisches Moment nicht zu unterschätzen ist. Die Ursprünge verortet Janicaud ebenfalls in Maine de Biran, dessen Anschluß an Bonnet Ravaisson jedoch durch eine eigene, aristotelisch inspirierte Interpretation modifiziert, so daß die spirituelle Metaphysik des 17. Jahrhunderts (Pascal, Bossuet, Fénelon) über die Vermittlung Ravaissons und dessen Verwandlung von Maine de Biran in die „Spiritualität der schöpferischen Evolution“ von Bergson im 20. Jahrhundert führt. S. D. Janicaud: *Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergsonisme: Ravaisson et la métaphysique*, Den Haag 1969.

der „Nächstenliebe“ veranschaulicht, die als eine mögliche Variante einer konkreten Metaphysik des Lebens gelesen werden könnte.³¹

VI. Der ethische Sinn eines erfinderischen Ausdrucks

Nun wäre aber jener Glaube ein Irrtum, daß die bloße Tatsache, Erbe diese Denkens zu sein, automatisch und allumfassend auch die eigene Position prägen würde. Allein schon die Tatsache, daß Merleau-Ponty nur allzu gut mit Heideggers Mahnung aus dem *Humanismusbrief* vertraut war, daß die Ontologie nicht durch eine Ethik zu ergänzen sei, oder auch Lacans schonungslose Kritik am Paradigma der Nächstenliebe gekannt haben mag³², kann als Anzeige einer Distanz gelten. Wir können gleichwohl folgenden thesehaften Hintergrund wagen: Zunächst wird der Gedanke einer Notwendigkeit bzw. eines Anspruchs einer Ethik implizit deutlich. Er wird allerdings nicht an das Kriterium der Normativität und das Problem des Maßes gebunden. Gefragt ist vielmehr ein Anspruch, der aus der Dimension des Überschüssigen auftaucht und *als Aufgabe* herausfordert, es ist das Paradox eines pränormativen Müssens, einer Obligation, die jenseits jeder Regel verpflichtet.³³

Ein ethischer Anspruch taucht als *Aspekt einer Erfahrung* auf, die *übersteigt*. Er verlangt folglich eine *Einlösung* und keine nomothetische Anmessung. Das bedeutet jedoch im Kontrast zur skizzierten teleologischen und deontologischen Ethik, daß ein ethischer Anspruch sich nicht als *Vorgabe* in der Welt Gehör verschafft, sondern als *Aufgabe* in *das Leben hereinragt*. Hier liegt ein entscheidender Unterschied, der nun wichtig für unsere Problematik wird. Eine Vorgabe verlangt, selbst wenn sie im Widerstand mit kontingenten Faktoren eine gewisse „erfinderische“ Geschicklichkeit erfordern würde, nicht mehr als eine mimetische Befolgung, die Merleau-Ponty zufolge letztendlich in die Gefahr führt, ein Gesetz nur dem Buchstaben nach zu befolgen und in einem *blinden Gehorsam* zu enden. Eine Aufgabe verlangt hingegen die angemessene Antwort auf das Paradox einer Zirkelstruktur: Die Moral und ethische Antwort ist als Aufgabe erst zu schaffen und

³¹ Vgl. dazu E. Boutroux: Über den Begriff des Naturgesetzes in den Wissenschaften und in der Philosophie der Gegenwart, Jena 1907.

³² J. Lacan: Le Séminaire livre VII. L'éthique de la psychanalyse, 1959-1960, hg. von J. A. Miller, Paris 1986, 211-263.

³³ Dem scheinbar widersprüchlichen „Müssen ohne Normativität“ und seinem Erfordernis, nicht einem „blinden Gehorsam“ zu verfallen, bin ich nachgegangen in: *Berührung ohne Berührung. Ontologie und Ethik bei M. Merleau-Ponty und E. Levinas*, München 1999, 111-129.

hervorzubringen, sie steht folglich im Modus des Gerundivs - und doch ist sie kein Produkt eines bloßen Kreationismus, da sie ja - wie wir sahen - bereits als Unsichtbares in chiasmatischer Zwiesprache anfordert und antreibt.

An diesem Punkt kann eine eigentümliche Konvergenz zwischen dem ethischen Sinn, den das französische Denken anvisierte, und Merleau-Pontys Option, die mit veränderten Parametern arbeitet, herauskristallisiert werden: So wie das Paradigma der Nächstenliebe ein *Werk* erfordert, so kann die ethische Aufgabe auch nur im *Werk* Gestalt annehmen. Die Differenz in dieser Konvergenz wird jedoch im Modus deutlich: Das Werk der Nächstenliebe ist ethisches Engagement, während das Werk einer *Ethik im Gerundiv* eine *ethische Aisthesis* und Erfindungskraft ist. Diesen Aspekt können wir nun ebenfalls thesenhaft beleuchten. Eine Erfindungskraft ist hier also Ausdruck eines „logos, der uns hat“, sie ist mehrdimensional und birgt pränormative ethische Potentiale.

Zunächst muß dieser ethische Sinn, der im Zuge seiner Gestaltung dieses je partikuläre Leben erfordert und der eine Gestalt annehmen soll, einer doppelseitigen Problematik gerecht werden: Auf der einen Seite muß er den dualistischen Faktoren von Einheit und Vielheit, Faktizität und Normativität, Freiheit und Kausalität zugunsten neuartiger Ordnungsparameter entgegen können. Auf der anderen Seite muß er das Dilemma von bloßer Mimesis oder reinem und ethisch indifferenten Kreationismus als Spiel der Möglichkeiten ebenfalls unterlaufen können. Wie ist dies möglich? Als erster Hinweis kann uns Merleau-Pontys Option für das Paradox einer Metaphysik gelten: Die Spannung eines *mehr im weniger* zwingt bereits zu einem erfinderischen Umgang, die eine Abkehr vom herkömmlichen Muster dualistischer Disjunktionen signalisiert. Eine ethische Erfindungskraft des Lebens wird offensichtlich verfehlt, wenn es vor die Alternative von Einheit *oder* Vielheit, Faktizität *oder* Normativität, Freiheit *oder* Kausalität gestellt wird. Merleau-Ponty rekurriert auch nicht auf dialektische Vermittlungsmuster, sondern anvisiert den nicht einfachen Gang auf eine dritte Dimension: Einheit und Vielheit werden transzendiert in neuartigen „Kategorien“ wie *Polymorphie* und *Polydimensionalität*, die einen *offenen Plural ohne Zentrierung* und *ohne Indifferenz* ins Auge fassen und Raum für variable und heterogene Aus-Gestaltungen lassen. Der Dualismus von Faktizität und Normativität wird überschritten durch eine Bewegung der Transzendenz, die auf der Seite des leiblichen Lebens im engen Kontakt mit dem Kontingenten und Immemorialen steht, der bereits auf dieser Ebene durch das „Wunder des Leibes“ zur Mehrleistung fähig ist,

Normativität in den Anspruch eines *pränormativen* 'devoir' verwandelt, der auf der dritten Ebene die Dualität von Freiheit und Kausalität durch neue Formen des „Subjektiven“ modifiziert: Eine „pränormative Obligation“ kann schöpferisch nur eingelöst werden, wenn das Subjekt jenseits der herkömmlichen Alternative von Autonomie und Heteronomie fähig ist, erneut ein Paradox zu vollziehen, das einen erfinderischen Ausdruck verlangt - die Simultaneität von *Atopie* und *Mehrdimensionalisierung*. Atopie besagt, keinen eigenen Stand mehr zu haben, auf den es sich gründen könnte, und nicht mit der Stimme des Ich als originärer Urheber zu sprechen, sondern als ein 'outis' sein Leben in der Welt zu führen. Gleichzeitig muß es angesichts dieser Form zu einer *Mehrdimensionalität*, quasi zu einer *Mehrausfächerung* fähig sein, um den widerstreitenden und übersteigenden Ansprüchen gerecht werden zu können. Welche herkömmlichen Faktoren dabei überwunden werden und was dies für ein Leben im Modus des schöpferischen Ausdrucks bedeutet, können wir nun noch andeuten: Gehen wir dazu noch einmal auf das Paradigma der Nächstenliebe zurück. Merleau-Ponty ist bereits vor Lacans Kritik - vermutlich nicht zuletzt unter dem Eindruck der von Nietzsche praktizierten Destruktion - sehr subtil für die Gefahr einer latenten Verdrehung des ethischen Sinns: Mein „Opfer“ als Werk für den Anderen kann auf der Tiefenebene nichts weiter als kaschierter Egoismus sein. Wie ist jedoch ein Leben in „wahrhaftiger Koexistenz“ möglich, d. h. jenseits der Pole von Egoismus und Altruismus, Selbst und Anderem? Dies ist offensichtlich nur möglich, wenn die zugrundeliegenden Strukturen der binären Opposition von ja-nein überwunden werden, und genau an diesem Punkt meldet sich Sartres Philosophie der schöpferischen Kraft des Ausdrucks, die Merleau-Ponty jedoch ebenfalls überschreitet. Sartre geht davon aus, daß „kein a priori Gutes mehr“ zu finden ist und der Mensch in seinem Leben im Angesicht der Faktizität zur Freiheit verurteilt ist: „Verurteilt, weil er sich nicht selbst erschaffen hat, und dennoch frei, weil er, einmal in die Welt geworfen, für all das verantwortlich ist, was er tut.“³⁴ Um sowohl die normativen Ethiken wie aber auch die Moralen der Einfühlung, der Sympathie oder der altruistisch inspirierten Nächstenliebe mit ihren Aporien zu überwinden, konzipiert er eine „Moral des Engagements“, die ebenfalls in Anlehnung an das Paradigma des Kunstwerkes modelliert wird, da der gemeinsame Nenner von Kunst und Moral eine „schöpferische Erfindung“ sei.³⁵ Das konkrete Leben wird der Kategorie

³⁴ J.-P. Sartre: Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays, 1943-1948, Reinbek 1994, 124.

³⁵ Ebd., 136, 133.

des schöpferischen Handelns unterstellt, das durch Verwirklichung ein Neues hervorbringt und in diesem Akt Verantwortung bezeugen und realisieren muß. Doch im Kontrast zu Merleau-Ponty meint Verantwortung im und für das Leben hier Eigen- und Selbstverantwortung. Ausgangspunkt des Ethischen ist bei Sartre daher nicht der Andere und keine Zwischendimension, sondern „in der Tat die Subjektivität und das Individuum“. Hier setzt jedoch eine weitere Distanzierung ein: Sartre konzipiert diese Lebensmoral des Engagements im Zuge einer Dialektik der Negativität, derzufolge ein Handeln das Nicht-Sein zu einem Sein bringt. Merleau-Ponty unterläuft dieses duale Schema von Negation und Position bzw. Affirmation, von Kontingenz und Setzung durch das Moment von Ambiguität und Polymorphie: Womit wir es trotz der Aushöhlung des personalen und kollektiven Lebens durch ein anonymes Leben zu tun haben, ist keine Alternative zwischen A und B (z. B. Kommunist-sein oder Nicht-Kommunist-sein), sondern die Situierung in einem ambivalenten und pluralen Feld, das jenseits von „wahr und falsch“ ein plurales Feld des Inkommöglichen eröffnet, ein Feld der „Tiefe“, wo noch *mehrere Beziehungen* in Betracht kommen.³⁶ Die Tiefe veranschaulicht andere Lebensstrukturen - nicht die Alternativen von ja und nein, Subjekt und Objekt, sondern Polymorphie und Chiasmus: Die Tiefe des Inkommöglichen bezeugt, daß „wir nicht zu wählen haben zwischen dem *Für sich* und dem *Für Andere*“, sondern daß wir und der Andere „auf Gedeih und Verderb miteinander verbunden sind.“ (PdW, 104) Daß diese unhintergehbare Verflechtung mit dem Anderen nur allzu oft die Form einer *belligerenten Lebensvernichtung* angenommen hat und die Grundlage für die Diskreditierung des „natürlichen“ Lebens zugunsten eines *sublimierten Lebens* bildete, bedarf keiner weiteren Erklärung. Wie wäre es möglich, daß im schöpferischen Ausdruck ein Anderer jenseits des Empirischen und jenseits der als Gattung konzipierten Menschheit angesprochen wird, ein „Anderer, mit dem wir in Koexistenz leben können“, ohne daß wir in eine Totalität fallen?

Ein erster Ansatz ist ein weiteres Mal das *Wunder einer erfinderischen Mehrleistung* des Leibes in seiner *Lebendigkeit*. Es gilt, dies „Wunder“ *auf Antrieb* und *auf einen Schlag* zu vollbringen, jenseits von bewußter Freiheit und Entscheidung. Es gilt, dieses „Wunder“ in *Lebendigkeit* zur *Auferstehung* zu bringen, jenseits einer Spontaneität des Willens. Es gilt, diese Realisierung im Wunder einer „Mehrüberbietung“ einzulösen. Merleau-Ponty erhellt dieses *Wunder* in der Analogie zum Leib, der gegenüber der cartesianischen Substanzenlehre das Wunder eines

³⁶ S. SU, 300, SB, 270; sowie SG, 39-44.

Wirkens *jenseits anderer Bezüge* bewerkstelligt. Dies erlaubt die reversible Umwendung des vorliegenden Sachverhaltes auf das Problem eines Lebens in Koexistenz: „Von einem Leben zum anderen sind die Übergänge nicht im voraus abgesteckt. Durch das kulturelle Handeln installiere ich mich in Lebensformen, die nicht die meinen sind, vergleiche ich sie, mache ich eine mit der anderen verträglich, mache ich mich für alle verantwortlich, entfache ich ein universales Leben - auf gleiche Weise, wie ich mich durch die lebendige und dichte Gegenwart meines Leibes schlagartig im Raum installiere.“³⁷

Diese Äquivalenz wird möglich über den Mehrwert und das Wunder des Leibes, der nichts mit einem Kulturausdruck zu tun hat; ein Wunder zerreißt eine bestehende Ordnung, der Leib entzieht sich diesen dichotomischen Zuordnungen durch das Rätsel eines Überschusses und fungiert als *stiller Deckbegriff des Lebens*, dessen Einseitigkeit und Verfehlungen er durch das Moment des Überschusses ausgewichtet, wie dies exemplarisch am ethischen Ausdruck deutlich wird. Der ethische Ausdruck ist jenes Medium, das verschiedene Bezüge offenhält, verbindet und trennt und uns in eine fremde Gestalt einfhrt. Er lehrt zu sehen und führt uns in fremde Sichtweisen ein, „die nie unsere eigenen sein werden“ und befreit „uns schließlich von unseren Vorurteilen“ (PdW, 109).

Doch damit dieser Anspruch des ethisch bedeutsamen schöpferischen Ausdrucks nicht ein *bloßes Lippenbekenntnis* oder ein *frommer Wunsch* bleibt, ist ein letztes Mal eine *erfinderische Transzendenz* notwendig, und zwar in Form der bereits erwähnten Mehrdimensionalisierung. Dieses elementare Ethos verknüpft wie in einem Kreuzungspunkt die Momente von Mehrsehen und Mehranforderung in pluralen Beziehungen, die in einer Tiefe wirksam werden. Die Eminenz der Tiefe sprengt nicht nur eine Logik von Autonomie, Identität und Negativität, sondern durchzieht alle Register mit einem Überschuß und einer Pluralisierung, die eine unsichtbare und nicht hintergehbare Außen- bzw. Kehrseite freisetzt. Auf diese Weise wird in dem Maße, wie der ontologische Raum zu einem eminenten Tiefenraum geöffnet wird, auch das „Ich“ pluralisiert und dezentriert. Merleau-Ponty arbeitet mit einer schöpferischen Aisthesis, die er im Rekurs auf Bergsons Unterscheidung zwischen zwei Formen des Ichs in eine konkrete Metaphysik des Lebens umwendet. Hier setzt eine aufbrechende Pluralisierung des Identischen ein, ohne daß das Individuum zu einer bloßen Aufschichtung verschiedener Bewutseinsebenen dezentriert wird. Bergson hatte die

³⁷ PdW, 106. Man könnte hier den Verdacht artikulieren, ob Merleau-Ponty noch zu stark modalgeleitet ist.

qualitative Multiplizität des „oberflächlichen Ich“ mit der realen Dauer und der homogenen Zeit verknüpft, während das innere bzw. tiefere Ich für Anderes und Unsichtbares geöffnet ist.³⁸ Merleau-Ponty nutzt diesen Gedanken: Wenn eine ethische Dimension sich im Ausdruck konkretisiert, der ein Werk nicht auf ein bereits bestehendes Maß, ein Gebot oder eine Anweisung zurückführt oder das Problem eines Tuns in der diachronen Struktur des „Tun vor dem Hören“ seines gerundivischen, schöpferischen Untergrundes entledigt, ist nicht nur ein eminentes Sehen jenseits einer ontologischen Verengung des Sehens erforderlich, sondern dieses Mehr-Sehen selbst nur in einem Ich möglich, das basal sein Leben in dem Paradox führt, *mehrere Leben gleichzeitig zu haben*. Das Leben unterliegt einem Gebilde anderer Wege und Anforderungen, die es über sich hinaus in eine *Mehranforderung* treiben, die nicht einer Synchronie unterliegt, sondern dem Rätsel einer *ewigen Simultaneität* (SNS, 35) und einem „*unendlichen Logos*“, dessen letzte Wahrheit die *Reversibilität* ist (SU, 177).

VII. Sokrates: Mehrdimensionalisierung im Zeichen des Unsichtbaren

Es ist nicht zufälliger Natur, daß Merleau-Ponty eine pointierte Interpretation einer der nachhaltigsten Gestalten des Geisteslebens, Sokrates, vorschlägt - und es verdient ein besonderes Augenmerk, daß er diese Interpretation unter den Titel „Lob der Philosophie“ stellt. Signifikant ist nun auch hier eine radikale Umkehr des Lebens, denn Sokrates wird nicht unter dem Stichwort des *Geisteslebens* diskutiert, sondern im Zeichen einer *konkreten Metaphysik des Lebens*, eines Lebens, das sich im Zeichen des Unsichtbaren Gestalt gibt, und zwar eine ethische Gestalt jenseits partikulärer Gesetze und partikulärer moralischer Handlungen. Daß dabei die anamnetische Basis zugunsten ontologischer Kategorien von Abweichung, Öffnung und Transzendenz einer kohärenten Deformation unterzogen wird, eröffnet nicht nur die Möglichkeit, den platonischen Boden zugunsten eines erfinderischen Mehrwertes im konkreten Leben aufzuzeigen. In der Überdeterminierung der ästhetischen mit einer ethischen Realisierung von Ausdruck jenseits einer begründungstheoretischen Normativität geht es darum, dem *Mehranspruch* durch das Paradox einer Simultaneität von Atopie und Mehrdimensionalisierung gerecht zu werden. Ein erstes Moment dazu findet sich im Mehrwert der Gabe. Bereits im Rahmen des maieutischen

³⁸ H. Bergson: *Essais sur les Données immédiates de la conscience*, in: *Oeuvres*, Paris (La Pléiade) 1959, 80 ff.

Verfahrens steht Sokrates nicht auf dem Boden der geltenden Ordnung, sondern „außerhalb“, insofern er sich gegen ein von der Philosophie beanspruchtes Wissen auf ein Nicht-Wissen beruft, was einem Ethos des Enthaltens gleicht.³⁹ Der Rekurs auf ein Nicht-Wissen repräsentiert keine bloße Negation, keine Kontrastform oder Antithese, er signalisiert vielmehr eine nicht festgestellte Öffnung für Anderes: Sokrates stellt den Anderen in Frage, ohne selbst positiv eine Antwort zu geben: auf diese Weise überschreitet er bereits den ontologischen Boden des *Theaitetos*. Er wird zum a-topos, der das ethische Leben auf eine Infragestellung umwendet, die den vorgegebenen Boden (Regel, Anweisung, normativ verfaßte Konventionen usw.) zerreißt.⁴⁰ Das anamnetisch-maieutisch angelegte Verfahren des „Gebärens“ kann im Zuge einer kohärenten Deformation zugunsten eines ethischen Verfahrens der Gabe uminterpretiert werden: Sokrates hilft lediglich beim Gebären, er gibt folglich etwas, was er selbst nicht hat, er bringt auf den Weg, ohne selbst zu setzen. Durch diese „Aushöhlung von Positivität“ wird kein Wissen zwischen den Partnern ausgetauscht, das Geheimnis liegt vielmehr in der Infragestellung, die dem Anderen ein Scheinwissen raubt, den Gesprächspartner quasi aus der Höhle seines Sehgefängnisses herausführt und für Unsichtbares öffnet. In der Berührung mit dem Anderen ergibt sich etwas Unbestimmtes - das wesentliche Moment einer Alterierung gegen Klassifizierung und Beherrschung durch Festlegung.⁴¹

Diese Praxis der Enthaltung gewinnt nun in einem zweiten Schritt im Rahmen einer Ethik im Zeichen des Unsichtbaren einen besonderen Stellenwert, denn durch diese „Leerstellen“ und „Lücken“, die keinen defizienten Modus im Sinne eines Mangels oder einer Fehlbarkeit, sondern das konstitutive Formierungsprinzip einer erfindenden Abweichung darstellen, bleibt Sokrates „auf Wahrheit“ geöffnet, ohne diese in einem Sein zu fixieren. Hier kann Merleau-Ponty mit der ethischen Umwendung der Atopie ansetzen und die Grenze zweier wichtiger Modelle von Begründung aufzeigen. Indem sich die Figur Sokrates im Licht der Atopie der Zirkulation von Wissen von Seiendem

³⁹ Daß dieses Beispiel offensichtlich von entscheidender Schlüsselrelevanz ist und paradigmatisch fungiert, zeigt sich an der Situierung unter dem Titel *Lob der Philosophie*.

⁴⁰ Wir erinnern in diesem Zusammenhang daran, daß Levinas die Infragestellung als Paradigma des Ethischen betrachtet. Vgl. auch K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, München⁷1992, 109.

⁴¹ Ebd., 121. Diesen Aspekt greift Merleau-Ponty gegen die Insistenz auf die Anamnesis auf. Vgl. dazu auch die Interpretation von S. Kofman, daß Sokrates 'hors catégorie' auftritt und 'éminent paradoxal' ist.

enthält, wird Philosophie als Geben von Rechenschaft transformiert und vom Anspruch auf Grundlegung, Fundierung oder normativer Letztbegründung entbunden. Diese Interpretation eröffnet die Möglichkeit, Philosophie als „bloß verbales Geschäft von Reflexion“ in eine spezifische Konvergenz von Denken und Lebenspraxis zu verwandeln. Merleau-Ponty vertieft eine Form, in der die neuzeitlich getrennten Ebenen von Sein und Sollen, Reden und Tun, Denken und Handeln, Reflexion und Leben durch die Figur eines Chiasmus überbortet werden: das Denken ist schon *mehr* als eine bloß verbale Angelegenheit, es erfolgt vor und jenseits einer Begründung am Leitfaden eines pränormativen, lebendigen Sinnes, der verpflichtet, den eigenen Ansprüchen nachzukommen und sie einzulösen. Durch diese *Konvergenz* werden die Ethik des puren Ästhetizismus als Indifferenz des Erfinderischen und des Pragmatismus als Erfolgsresultat des Erfinderischen überboten und verabschiedet. Doch gleichzeitig gewinnt Merleau-Ponty eine weitere Stoßrichtung, und zwar gegen den herkömmlichen Begründungsanspruch.

Er wendet sich implizit gegen das Kantische Begründungsmodell, deren innere Grenze er in einer Umwendung auf das konkrete Leben veranschaulicht: Gründen stellen sich andere Gründe entgegen - und in dieser Relativierung ist die *Achtung des Gesetzes* verloren. Kant behilft sich angesichts dieser Aporie mit dem Rekurs auf eine vorgelagerte Stimme des Gewissens. Doch bedeutet der Rückstieg von der Ebene der Begründung auf die bescheidenere Ebene der Gesinnung nur die Verschiebung, nicht aber die Lösung des Problems. In der Konstellation zwischen der Position des Angeklagten und dem Urteil der Richter steht Sokrates in der *Grenzzone zwischen Gründen*. Obgleich Sokrates sich im Denken und Leben durch seinen Daimon leiten läßt, beruft er sich im Widerstreit *gleichgestellter und partikularer Gesetze* nicht auf einen „guten Glauben“ oder einen „Götzen“ der Scheinlegitimierung, sondern modifiziert den Zwist durch eine Öffnung auf die Transzendenz des Unsichtbaren. Durch eine Rechenschaftsgabe würde er sich fixieren und in das System der fest fixierten und codierten Regelungen einordnen, doch widerruft er den Zugriff einer Ordnung durch eine Atopie, die ein unmögliches Paradox eröffnet: *Auf dem Boden einer faktischen Ordnung eine Abweichung* einzuzeichnen, durch die er das faktisch und kontingent Gegebene in die *Polymorphie* eines *transzendierenden Tiefenraumes* hin übersteigt.

Diese Philosophie im Zeichen einer *Verpflichtung für Unsichtbares* spiegelt sich reversibel auf der Ebene seines Lebens und bewahrheitet damit die beanspruchte Konvergenz von Denken und Leben. Selbst sein

Leben steht im Angesicht des Todes nicht im Zeichen eines Beharrens im eigenen Lebenskreis und seiner egoistischen Bindungen, sondern im Paradox des Unsichtbaren, denn *nicht sich selbst* verteidigt Sokrates, sondern *die Sache*, die Polis. Seine Verurteilung quittiert er nicht mit einem „Gehorsam in Würde“, sondern durch ein „Gehorchen auf ein Gesetz im Widerstand“, jener unsichtbaren Anforderung, sein Leben gegen jeglichen Eigennutz der Sache der Polis zu widmen. Durch diese Wendung stülpt er eine Indifferenz der Perspektiven um und geht auf eine Sache zu; doch hat er nicht die Polis *in ihm* und als *Idee* im Visier, sondern die Polis „um ihn herum“, die Polis der Anderen und der Dritten.⁴² In diesem Einsatz versucht er die Realisierung eines Guten, ohne sich auf eine allgemeine und universale Idee zu berufen. Sokrates spricht vielmehr in seinem konkreten Leben von einer Grenze zwischen zwei Ufern aus, in deren Zwischenraum ihm ein „eminentes Sehen“ erlaubt, die Egologie des eigenen Standortes aufzubrechen und zu einer Mehrdimensionalität zu transzendieren, ohne in die Gefahr eines „guten Gewissens“ und eines „blinden Gehorsams“ zu fallen.

In dieser Grenzzone markiert Sokrates einen lebendigen Berührungspunkt, der wie im Chiasmus die Achse für die Ineinanderlegung verschiedener Ordnungen bildet. Es ist *dieselbe* Philosophie, die Sokrates zum Erscheinen vor den Richtern zwingt und ihn doch von diesen *unterscheidet*, es ist *dasselbe* Prinzip, das ihn zugleich universal und singulär macht, und zwar durch eine geheime Polymorphie und Mehrüberbietung. Indem er der Ordnung der Richter durch eine Vernunft „verwandt“ ist, ist er durch einen Mehrwert von ihr getrennt und in Abweichung abgesondert. Für die Richter, die nur auf dem Boden *einer* Ordnung stehen, ist diese Abweichung unsichtbar, sie ist ein *erfinderisches lekton*, das Sokrates in lebendiger Geste realisiert, ohne es bewußt zu wissen, und das er gleichwohl durch eine Überkreuzung zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren ins Werk zu setzen vermag.

⁴² AG, 138. Damit widerspricht Merleau-Ponty der Deutung Hegels, der seinen Worten zufolge aus dem Existierenden heraus in sich selbst flüchtete, um hier das Gerechte und das Gute zu suchen (AG, 137).

Hermeneutik des Lebens und Rhetorik des Überlebens. Hans Blumenbergs Metaphorologie des Lebens und phänomenologische ars moriendi als ars vivendi

Philipp Stoellger

I. Fragen nach den Fragen, auf die 'das Leben' Antwort sein sollte

a) Selbstverständlichkeit und Unselbstverständlichkeit des Lebens

Warum sollte man nach 'dem Leben' fragen? Weil es sich von selbst versteht, oder weil es sich gerade nicht von selbst versteht? Wenn etwas, dann versteht sich nicht nur anthropologisch 'das Leben' zunächst von selbst, denn ohne 'es' würden wir gar nicht fragen und seine Selbsterhaltung ist eine Selbstverständlichkeit seiner immanenten Tendenz. In diesem Sinn ist es allerdings genauso selbstverständlich wie sein Ende, der Tod. Nicht erst mit den Krisen der Kontingenz seit den Anfängen der Neuzeit¹, seitdem aber verschärft, wird die Unselbstverständlichkeit des Lebens als Seinsgrundfraglichkeit thematisch, und dementsprechend ist es kosmologisch angesichts der Entropie nur hier auf Erden selbstverständlich als nackte Faktizität. Eine Hermeneutik des Lebens könnte nun zu zeigen suchen, daß 'das Leben' sich wenigstens insofern für uns von selbst versteht, als anderes von ihm her verständlich wird, daß also das Leben den hermeneutischen Grund jedes Verstehens bildet. Darin würde als selbstverständlich unterstellt, daß Lesbarkeiten und jedes Woraufhin des Verstehens am Leben faktisch unhintergebar ihren Anfang und ihr Ende finden. Deswegen allerdings könnte gerade 'das Leben' einem entselbstverständlichen Verstehen bedürftig erscheinen, wenn auch nur zirkulär und indirekt. In dieser Perspektive wird 'das Leben' früher oder später zu einer Grundfrage der Hermeneutik, zur Frage nach dem Woher und Woraufhin des Verstehens, nach seinem Grund und Sinn. Einen Horizont zu thematisieren, der zugleich im Rücken und vor Augen liegt, liefe aber Gefahr, eine Quadratur des hermeneutischen Zirkels anzustrengen. Nichts ist anfälliger für Antinomien und Paradoxe, als das Einfachste zu

¹ Daß die Seinsgrundfraglichkeit nicht erst von Heidegger wiederentdeckt wurde, sondern in der augustinisch-franziskanischen Theologie der Scholastik präsent war, versuchte Blumenberg in seiner Dissertation zu zeigen (Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie, Kiel [Diss. masch.] 1947).

thematisieren, da alles Verstehen 'das Leben' als Horizont von Vorgegebenheit und Aufgegebenheit bereits beansprucht und nicht gänzlich 'vor sich' bringen kann.

Angesichts der Geschichte der Entselbstverständlichung des Lebens nach 'dem Leben' zu fragen, ist einer der Topoi von Hans Blumenbergs Phänomenologie. Er entdeckt an der Faktizität des Lebens nicht nur seine nackte Kontingenz, sondern dessen lebenszeitliche Tragfähigkeit. Wenn er meint, „des Grundes nicht zu bedürfen, ist die Genauigkeit des Lebens selbst“ (H, 168)², formuliert er prägnant die Begründungsunbedürftigkeit des Lebens und dessen Normalstimmigkeit. Wenn aber diese normalstimmige Grundlosigkeit der Faktizität des Lebens stets schon doppeldeutig ist, bedarf sie näherer Einsicht und Plausibilisierung. Solch ein Weg des Verstehens im Horizont der 'Krisis' verläuft Blumenberg zufolge über den Umweg des Zerbrechens der Selbstverständlichkeit dieser Grundlosigkeit und der erst darin wieder möglichen Entdeckung der Alternativlosigkeit des faktischen Grundes unter unseren Füßen. Dieser an der Faktizität zu entdeckende Grund des Lebens (gen. subj.) ist kein dritter Ort jenseits desselben, sondern *nur im Vollzug und nur als Vollzug* zu entdecken, und er ist insofern 'absolut', als er der Reduktion auf ihm vorausliegende Seinsgründe weder fähig noch bedürftig ist.

Die hermeneutische Thematisierung des Lebens angesichts des Todes nimmt indes unvermeidlich Distanz vom 'Leben' (SZ, 70 ff.) und droht daher, seinen Vollzugscharakter zu verlieren. Die vollzugsförmige Faktizität läuft Gefahr, sich zu bloßer Bestimmtheit zu verfestigen. Aber sofern der Hermeneut dabei hintergründig 'am Leben bleibt', liegt ihm im Rücken, was das Phänomen vor seinen Augen verliert und was daher in der Darstellung als deren pragmatische respektive rhetorische

² Es werden folgende Siglen verwendet: Paradigmen zu einer Metaphorologie, in: Archiv für Begriffsgeschichte 6 (1960), 7-142, 301-305 (PM); Weltbilder und Weltmodelle, in: Nachrichten der Gießener Hochschulgesellschaft 30 (1961), 67-75 (WbWm); Beobachtungen an Metaphern, in: Archiv für Begriffsgeschichte 15 (1971), 161-214 (BM); Die Genesis der kopernikanischen Welt, Frankfurt a. M. 1975 (GKW); Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels, in: H. Böhlinger/K.Gründer (Hg.), Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel, Frankfurt a. M. 1976, 121-136 (GL); Arbeit am Mythos, Frankfurt a. M. 1979 (My); Schiffbruch mit Zuschauer, Frankfurt a. M. 1979 (SZ); Nachdenklichkeit, in: Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung. Jahrbuch 1980, 57-61 (ND); Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede, Stuttgart 1986 (Wirkl.); Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt a. M. 1986 (LzWz); Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt a. M. ²1986 (LdW); Die Sorge geht über den Fluß, Frankfurt a. M. 1987 (SF); Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a. M. ²1988 (LN); Matthäuspassion, Frankfurt a. M. 1988 (Mtp); Höhlenausgänge, Frankfurt a. M. 1989 (H); Die Vollzähligkeit der Sterne, Frankfurt a. M. 1997 (VS); Ein mögliches Selbstverständnis. Aus dem Nachlaß, Stuttgart 1997 (Svst).

Ausdrucksqualität wiederkehrt. Diese 'Wiederkehr' des faktizitären Vollzugs ereignet sich indirekt über die Ausdrucksformen und Darstellungstendenzen seiner Texte, für andere also im Vollzug des Lesens, im Nachvollzug der pragmatisch valenten, rhetorisch kalkulierten Darstellung, die für den Leser der metaphorologischen Studien den spezifischen Vollzugscharakter der Metaphorologie ausmacht. Die metaphorologische Darstellung hat selber einen irreduziblen Vollzugssinn und eine rhetorische Ausdrucksqualität, die die eigentümliche *'Lebendigkeit' ihrer Darstellung* ausmacht. Diese Vorgriffe müssen indes erst nachvollziehbar werden.

b) *Der Ort der Thematisierung 'des Lebens'*

Die Spannung von pragmatischer Selbstverständlichkeit des Lebens und seiner mehrfachen Unselbstverständlichkeit lassen die Faktizität „Leben“ eines näheren Verstehens jedenfalls bedürftig erscheinen; wieweit es dessen fähig ist, bleibt damit noch unklar, denn die Fragen, auf die eine Hermeneutik des Lebens Antworten suchte, sind selber in mehrfacher Hinsicht offen und von ihnen hängt ab, wieweit die Antwortversuche überhaupt sinnvoll sein könnten. Blumenbergs Lektüre 'des Lebens' steht an einem philosophiegeschichtlichen Ort, an dem eine fraglose Gegebenheit des Lebens unerschwinglich ist, in exzentrischer Positionalität gegenüber der Gegebenheit des Lebens, angesichts seiner Gefährdungen, seinen unendlichen Aufgaben und der Entropie³. Er hat auf selbstverständliche Weise ein gebrochenes Verhältnis gegenüber der klassischen Lebensphilosophie. 'Stattdessen' intendiert sein 'metaphorologischer Umweg' die Möglichkeit einer genetischen Phänomenologie

³ Vgl. Blumenbergs frühe Kritik der Weltbildfunktion von Weltmodellen in WbWm: „[...] die Philosophie wird auch in Zukunft kein neues Weltbild entwerfen“ (71). „Freilich, der Weltbildverlust ist eine schmerzvolle Amputation, denn der Mensch hat das unausrottbare Bedürfnis, auf seine letzten und umfassendsten Fragen Antwort zu beanspruchen. Aber gerade hier wird Philosophie in einem radikalen Sinne dem Menschen die Hörigkeit gegenüber seinen Bedürfnissen verwehren müssen“ (75). Dieses 'Bilderverbot' richtete sich (bei Gründung der philosophischen Fakultät Gießen) gegen die Weltbildfunktion der Naturwissenschaften und gegen die Forderung nach 'großen Weltbildentwürfen' besonders in Gestalt der Fundamentalontologie (Die Zeit des Weltbildes!), mit der sich Blumenberg besonders in seiner Habilitation auseinandergesetzt hat (Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls, Kiel [Habil. masch.] 1950). - Wenn Blumenberg einerseits den Antagonismus von Lebenszeit und Weltzeit für elementar unüberwindbar hält, andererseits aber die Abkoppelung der Lebenszeit zumindest im Augenblick intendiert, wird nicht berücksichtigt, daß man seit Prigogine den Absolutismus der Entropiezeit, der Blumenbergs Absolutismus der Weltzeit verwandt ist, für irrelevant halten kann. Vgl. I. Prigogine/I. Stengers: Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens, München 1980, 245-275, 285-290.

der Gegenwart als Erschließung des Möglichkeitshorizontes, derzeit 'das Leben' zu thematisieren. Sie zeigt, wie es unmöglich geworden ist, die mehrfache Unselbstverständlichkeit des Lebens zu überspringen, aber auch, seine faktische Selbstverständlichkeit, eben seine Begründungsunbedürftigkeit, zu ignorieren.

Das zentrale Beispiel des Zerfalls ehemals fragloser Sinnhaftigkeit wie der lebensphilosophischen Reaktionen und Kompensationsversuche ist der Vitalismus der 'klassischen' Lebensphilosophie: Sie ging zugrunde an der naturwissenschaftlichen Entselbstverständlichung des Lebens, und damit an ihren eigenen Bedingungen, und ex post an neukantianischer Kritik, Transzendentalphänomenologie und Existentialontologie. Die Wendung gegen die 'Verobjektivierung' des Lebens und die späte Wiederholung der Konstellation in Hans Jonas' Versuch einer 'postdualistischen' Lebensphilosophie erscheint retrospektiv als so verständlich wie vermutlich leider unhaltbar.⁴

Der Verlust der vermeinten Fraglosigkeit des Lebens bedeutete grundsätzlich ein unvermeidliches Aufbrechen der 'nackten' Faktizität des menschlichen Daseins, dessen verstelltes In-der-Welt-Sein im Sinne Heideggers keine intuitive Unmittelbarkeit, sondern 'stattdessen' wenigstens vermitteltes Verstehen wie das Bemühen um eine 'Hermeneutik der Faktizität' motivierte.⁵ Die existentialontologische

⁴ H. Jonas: Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie, Göttingen 1973: „Neuzeitliches Denken [...] befindet sich in der genau umgekehrten theoretischen Lage [gegenüber dem Panvitalismus]: das Natürliche und Verständliche ist der Tod, problematisch ist das Leben“ (22). „Der Wissensbegriff [der neuzeitlichen Naturwissenschaft] bestimmt den Naturbegriff. Das bedeutet aber, daß das *Leblose* das Wißbare par excellence, der Erklärungsgrund von allem geworden ist und damit auch zum anerkannten Seinsgrund von allem wurde“ (22, s. auch 25). Die ganze Welt wird Sema, „nur mit dem Unterschiede, daß das Grab inzwischen leer geworden ist [...] in einem Universum, das nach dem Bilde des Leichnams geformt ist“ (28). Er schematisiert die Geschichte der Philosophien des Lebens in die Phasen Panvitalismus, Soma-Sema Dualismus, Zerfall in neue Monismen Materialismus und Idealismus und hat selber das Ziel einer postdualistischen Lebensphilosophie. Der „Leib“ steht für „die latente Krise jeder bekannten Ontologie, und das Kriterium 'jeder künftigen, die als Wissenschaft wird aufstehen können' [...] - er ist das Memento der immer noch ungelösten Frage der Ontologie, was das Sein ist [...]“ (33). „Vielleicht ist in einem richtig verstandenen Sinne der Mensch doch das Maß aller Dinge [...] Die ontologische Berechtigung zu dieser Frage liegt in dem Umstand, daß der lebendige Leib das Urbild des Konkreten ist und, sofern es mein Leib ist, in seiner Unmittelbarkeit von Innerlichkeit und Äußerlichkeit in Einem das einzige vollgegebene Konkrete der Erfahrung überhaupt“ (39).

⁵ Vgl. u. a. M. Heidegger: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, hg. von K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a. M. 1988, GA 63, und dazu G. Figal: *Vollzugssinn und Faktizität*, in: ders., *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*, Stuttgart 1996, 32-44, bes. 33 ff.: „Das Auslegen der Faktizität gehört

Überwindung, oder historisch gesagt die Umformung, der Lebensphilosophie bei Heidegger war ein plausibler und nachvollziehbarer Weg von Husserls Urfaktum, dem Urego zum In-der-Welt-Sein, zu Sorge, Angst und Sein zum Tode und so gesehen gegenüber der egologischen Phänomenologie eine (verdeckte) lebenshermeneutische Rückholung zwar nicht der Lebensphilosophie selber, aber ihrer Themen, wie auch des hermeneutischen Horizonts der Geschichtlichkeit durch Heideggers Dilthey‘rezeption’. Abgesehen von den seitdem fraglich gewordenen Fraglosigkeiten der heideggerschen Existentialontologie, wie der Selbstverständlichkeit und Basalität der Furcht vor dem Tode, der Daseinsorge und der Uneigentlichkeit des Daseins, entbehrte diese ‘metakritische’ Hermeneutik des Lebens (zumindest anfänglich) der Zugänglichkeit des existentialhermeneutischen Zirkels durch die Sprache als Ermöglichungshorizont der Lebensthematisierung⁶ und Blumenbergs Erachtens grundsätzlich der Nachvollziehbarkeit. „Wege müssen gegangen, nicht Sprünge [in die Eigentlichkeit Heideggers] getan werden“ (LdT, 158).

Husserls Krisis-Schrift, an die Blumenberg anschließt, entdeckte in einer Parallelaktion zu Heidegger (LzWz, Teil I) die Lebenswelt als Horizont der fungierenden Intentionalität ohne Vergegenständlichung der erfahrenen Zuständigkeit. Nur gewärtigte Husserl noch nicht die Relevanz der Sprachlichkeit dieses Horizontes.⁷ Mit Husserl geht es Blumenberg darum, „zu beschreiben, was in jeder [...] Position [...] an Begründungsleistung aus der Lebenswelt steckt und nachvollzogen werden kann“ (LdT, 158). Seine Krisis-Schrift war „gegen so etwas wie die Sprunghaftigkeit in der europäischen Geschichte der Theorie gerichtet und entwirft das Programm der Wiederherstellung von Stetigkeit eines Weges, der als noch nachgehbar vorgestellt wird“ (LdT, 158 f.), und Blumenbergs Metaphorologie ist eine Arbeit an diesem Programm und als (kulturhermeneutische, nicht transzendental-theoretische) Phänomenologie der Geschichte resp. der geschichtlichen Lebenswelten, verständlich und nachvollziehbar (Wirkl., 6).

dieser zu; wo es vollzogen wird, hat es selbst den Charakter des Faktischen; und zugleich kommt die Faktizität des Daseins als solche zur Geltung, wo sie ausgelegt wird [...] Und so gesehen ist Philosophie nichts anderes als Hermeneutik der Faktizität“ (34 f.).

⁶ Vgl. F. Fellmann: Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung, Reinbek bei Hamburg 1993, 200 f.

⁷ Vgl. ebd., 204, 207, 212-214.

c) Lesbarkeit des Lebens

Blumenbergs Schüler Fellmann zufolge ergab sich die Möglichkeit der Lebensthematisierung allein durch die Wendung zur Sprache⁸, die ein „unbedingt notwendiger Schritt [sei], um der Mythisierung des Lebens, seiner Erhebung zum Gegenprinzip der Vernunft, endgültig einen Riegel vorzuschieben“. So folge dem Willen zum Leben und Willen zur Macht der „*Wille zum Zeichen*“⁹. Im Sinne Blumenbergs kann man aber fragen, ob diese ‘Entmythisierung’ endgültig sein kann, oder ob sie nicht vielmehr eine Spätform der Arbeit des Mythos ‘Leben’ in der Gestalt der Arbeit an diesem Mythos ist? Sofern für Blumenberg jeder Mythos immer schon in Rezeption übergegangen ist, und demnach sich in der Arbeit des Rezipienten am Mythos hintergründig die Arbeit des Mythos ereignet, wird auch in der Thematisierung des Lebens jenseits der Wenden und Kehren zum Dasein, zur Kunst und zur Sprache dessen ‘élan’ an der Arbeit sein. Das Leben zu verstehen stößt früher oder später auf die Frage, sich auf das Leben zu verstehen, aber was da zu verstehen wäre und wie es verstanden werden könnte, ist erst eigens zu verstehen, - mit dem Risiko, nur noch im Verstehen zu leben.

Eine Philosophiedefinition des frühen Blumenberg lautet: „Philosophie ist werdendes Bewußtsein des Menschen von sich selbst“, was nicht spekulativ zu verstehen ist, sondern: „Der Mensch sucht sich in dem zu erfassen, was in seinem Leben an Antrieben, Bedingtheiten und Möglichkeiten ‘lebendig’ und wirksam ist, er wird sich selbst gegenwärtig, indem er seine Sache vor sich selbst zur Sprache bringt“. Die Sprachwerdung seines Daseins als Selbstverhältnis auf dem Umweg der Sprache provoziert „Spielarten einer homogenen Teleologie: was menschlich ist, drängt zur Sprache hin [...] Sprachwerdung ist

⁸ Ein Beispiel dafür ist die Perspektive von Gadamer’s ‘lebenshermeneutischem Grundsatz’: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“ (Gesammelte Werke II, Tübingen 1986, 334) - der auch für Blumenberg gelten könnte, nur daß verstehbares Sein vor allem humanes Dasein ist und nicht nur sprachlich, sondern Sprache nur eine Form von Zeichen und nur eine Dimension symbolisch mehrdimensionalen Lebens ist. - Wenn Gadamer’s Weiterführung der Hermeneutik der Faktizität in seiner Figur der Wirkungsgeschichte und dem Dialog als Modell des Verstehens besteht (vgl. Figal, wie Anm. 5, 37 f., 40 f.), dann ist hier auf Blumenbergs Raffinierung und Variation der Frage-Antwort-Struktur des Verstehens zu verweisen (vgl. O. Marquard: Die Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist, in: ders., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, 117-146, 118 f., mit Verweis auf LN neben Gadamer und Collingwood.

⁹ Fellmann, wie Anm. 6, 217: „Die Antworten der Phänomenologie auf die Lebensphilosophie weisen alle in eine Richtung: auf die Sprache. Denn hier lassen sich die Intuitionen der Lebensphilosophie in einer Weise klären, die den modernen Rationalitätsanforderungen genügt“.

Humanisierung“ (WbWm, 67 f.). Damit wird die Frage nach ‘dem Leben’ zu der Frage nach der ‘Lesbarkeit des Lebens’. Für Blumenberg ist das die Frage nach der *Lesbarkeit der Daseinsmetaphorik als Ausdruck und Darstellung des Vollzugssinns des Lebens*. Sofern für Blumenberg der Mensch in bestimmter Weise ‘vom Wort allein’ lebt, das aus seinem Mund kommt, heißt für ihn Leben zu verstehen, die Metaphern des Lebens und ihre Verwandten „zum Leitfaden der Hinblicknahme auf die Lebenswelt nehmen“ (SZ, 83), also Phänomenologie des Lebens in den Welten, die wir beleben, anhand seiner unbegrifflichen Ausdrucks- und Darstellungsformen. Um den perspektivischen, kulturgeschichtlich variablen Vollzugssinn ‘des Lebens’ anhand der symbolischen resp. rhetorischen Formen der Unbegrifflichkeit zu beschreiben, ohne ihn in Begriff und Theorie zu überführen, entwirft er narrativ reihenförmige Zusammenhänge und paradigmatische topische Konstellationen in höchst eigener imaginativer Variation. Die Metaphorologie steht dabei im weiteren Horizont einer Phänomenologie geschichtlicher Lebenswelten, die ‘konjunktural’ entwirft, was es gewesen sein könnte, was wir wissen oder wie wir leben wollten.

Wenn Figal im Anschluß an Nietzsche meint, „daß alle Lebensverhältnisse Darstellungsverhältnisse sind“¹⁰, dann erhebt sich notwendig die Frage, *wodurch* oder *als was* das Leben dargestellt wird (und für wen, wozu ...). Die Präsenzqualität der Darstellungen ist nicht vergegenständlicht vorhanden, sondern entwerfende und darin variiierende Vergegenwärtigung in imaginativer Erinnerung, die für Andere Imaginationsspielräume eröffnet. Darstellungen des ‘Daseinssinns’ wie ‘des Lebens’ zu lesen, intendiert daher das Verstehen der Faktizität des Anderen und nur indirekt eine Selbstverständigung auf dem Umweg über den Anderen, der irreduzibel der Andere bleibt.¹¹ Das „Zusammenspiel von Präsenz und Vollzugssinn [...], bei dem die Präsenz der zu verstehen gebende Spielraum des in ihn gehörenden, immer neu antwortenden und sich zeitlich vollziehenden Verstehens wäre“, ereignet sich - gegen Gadammers Insistenz auf der literarischen Präsenz und mit Figal - „in ihren Figuren und Prägungen, in ihren Begriffen und Bildern“¹², d. h. mit Blumenberg in den Metaphern und ihren Verwandten, deren phänomenologische Lesbarmachung dem nachvollziehenden Verstehen Erinnerungs- und Imaginationsräume zuspiziert. Auf diesem Hintergrund

¹⁰ Figal, wie Anm. 5, 81, vgl. 72-75, 79 f.

¹¹ Ebd., 82: „In einem Denken, das seines eigenen Darstellungscharakters inne wird, bleibt die Spur des Anderen erhalten“.

¹² Ebd., 44, vgl. aber leider 18 f.

kann sein ganzes Werk als ein nachvollziehendes und nachvollziehbar machendes 'Zurück'kommen auf Text- und Rezeptionszusammenhänge von absoluten Metaphern und ihren Verwandten verstanden werden. Diese mitzuvollziehenden Imaginations- resp. Erinnerungsspielräume als Fazit fixieren zu wollen, und im Begriff zu fassen, 'was bleibt', griffe ins Leere.

d) *Nacktes Daß und metaphorisches Wie des Lebens*

Soll 'das Leben' nicht bloß in Unsagbarkeit opak verborgen bleiben, bedarf es der näheren Entschlüsselung zum Beispiel über seinen bestimmenden *Horizont*, in dem seine Faktizität entdeckt wird. Die möglichen Horizontbesetzungen kann man heuristisch vierfach unterscheiden¹³: Heideggers faktizitätseröffnendes *Nichts*¹⁴, demgegenüber die Faktizität das nackte Daß ist; die Welt, in der wir leben, als rätselhaft faktizitäres Etwas in den unendlichen und leeren Weiten des *Alls* der Kosmologie; die Selbsterfahrung des Lebens als kontingent gegenüber dem allein notwendig existierenden *Gott* etwa im Sinne 'des Nominalismus'; oder schließlich die Selbsterfahrung des *Subjekts*, wie bei Plessner im Horizont der Anthropologie, der vom Menschen sagt: „Als exzentrisches Wesen nicht im Gleichgewicht, ortlos, zeitlos im Nichts stehend, konstitutiv heimatlos, muß er 'etwas werden' und sich das Gleichgewicht - schaffen“ kraft der 'Arbeit an der Kultur'.¹⁵ In jedem Fall allerdings ist Faktizität eine in einem bestimmten Horizont vermittelte Darstellung der Selbsterfahrung des Subjekts.¹⁶ Daß die Faktizität des Lebens bei den genannten Beispielen immer fraglos auf den Menschen bezogen wird, ist zwar zu kritisieren *möglich*, wie Jonas

¹³ Vgl. O. Marquard, wie Anm. 8, 120 f., der drei Endlichkeitsbegriffe unterscheidet: gegenüber Gott, im Raum und in der Zeit, mit der Finalthese: „Die Hermeneutik ist - wenn sie Replik auf die Endlichkeit ist - *Replik auf den Tod*“, entweder auf den eigenen oder den der anderen (122). Wenn so der Tod einer Replik bedürftig ist, oder mit Blumenberg der Arbeit gegen seinen Absolutismus, dann teilt die Hermeneutik jedenfalls nicht 'die wissenschaftliche' Selbstverständlichkeit des Todes, sondern aus 'Kränkung', Sinnbedürfnis oder 'Wille zum Zeichen' versucht sie ihn (wie das Dasein auf ihn hin) zu verstehen, und nicht Leben wie Tod gleich gültig und sinnlos bleiben zu lassen.

¹⁴ F. J. Wetz: *Das nackte Daß. Die Frage nach der Faktizität*, Pfullingen 1990, 197 f., 201 f.

¹⁵ H. Plessner: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M. 1980 ff., IV, 385. Vgl.: „Ortlos, zeitlos, ins Nichts gestellt schafft sich die exzentrische Lebensform ihren Boden. Nur sofern sie ihn schafft, hat sie ihn, wird sie von ihm getragen [...] Der Mensch lebt also nur, wenn er ein Leben führt“ (ebd., 391, vgl. 365); vgl. *Wirkl.*, 7 ff.

¹⁶ Wetz, wie Anm. 14, 219 ff.

zeigt¹⁷, aber dann nicht *sinnvoll*, wenn die Sorge (als paradigmatische Verdichtung der basalen Intentionalstruktur), die menschliche Mängelstruktur oder die Exzentrizität das menschliche Leben bestimmt. Der verschieden besetzte Horizont der Entdeckung menschlicher Faktizität indiziert seinen je grundverschiedenen Daseinssinn: war die Welt nur nacktes Faktum gegenüber dem allein notwendigen Gott, erscheint die menschliche Faktizität als das Andere gegenüber seiner Notwendigkeit und *omnitudo realitatis*; ist die Faktizität des Daseins erschlossen durch das faktizitätseröffnende Nichts, steht der Mensch damit am Abgrund und ist des 'Ergreifens seiner eigentlichen Möglichkeit' bedürftig; ist die Faktizität die des Mängelwesens, so steht sie gegenüber der natürlichen Instinktsicherheit der Tiere und ist der Kultur, Sprache und Technik bedürftig; und angesichts der leeren Himmelswüsten bedarf sie des Aufbaus kultureller Lebenswelten. Der Horizont der Faktizität bestimmt die Ausdrucksformen und Auslegungsweisen, in denen der Sinn faktizitären Daseins dargestellt wird, und in Ausdrucks- und Darstellungsformen ist daher das Selbstverständnis und die Lozierung der Darstellenden zu abduzieren. Nicht *Grundbegriffe* des Daseins sind 'formal anzeigend', sondern die metaphorischen Ausdrucksformen des Horizontes wie die metaphorischen Darstellungsformen der Einstellung zu den von ihnen indizierten *Grundfragen* des humanen Daseins.

Blumenbergs Perspektive auf 'das Leben' ist durch Anthropologie, Kosmologie und Theologie gekennzeichnet (Wirkl., 134 f.). Er verortet daher die Stellung des Menschen in drei Hinsichten: gegenüber Gott, gegenüber den Tieren und bezeichnenderweise nicht angesichts des heideggerschen Nichts, sondern angesichts der 'leeren Himmelswüste' des Weltalls. Er verweist z. B. „auf den kopernikanischen Umsturz, der als Trauma der Weltinnerlichkeit des Menschen metaphorisch die Skepsis an seiner Selbstinnerlichkeit bestärkt“ (ebd.), so daß die Genesis der kopernikanischen Welt als Geschichte der Entdeckung und Bearbeitung der Exzentrizität der menschlichen Position lesbar wird. Die kosmologische Exzentrizität der Erde bildet den Horizont und den Umweg der Entdeckung der menschlichen Selbsterfahrung der Faktizität (GKW, 793 f.). Das Verhältnis des Selbst zum abgründigen Weltall ist aber nur eine Dimension der dreistelligen Relation, in der die Faktizität des Lebens von Blumenberg verstanden wird. „Der Mensch begreift sich nur über das, was er nicht ist, hinweg. Nicht erst seine Situation, sondern

¹⁷ H. Jonas: Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, Frankfurt a. M./Leipzig 1992, 81, 85; ders.: Organismus und Freiheit, wie Anm. 4, 185 f.

schon seine Konstitution ist potentiell metaphorisch“ (Wirkl., 134 f.)¹⁸. Daher teilt er mit Plessner das Dilemma einer „absoluten Antinomie: Sich zu dem erst machen zu müssen, was er schon ist, das Leben zu führen, welches er lebt“¹⁹. Die metaphorische Konstitution als das *sich Verstehen über das bleibend Andere*, paradigmatisch in der Metapher, vollzieht sich gleichzeitig mehr oder minder implizit über das Gottesverhältnis: „Die kühnste Metapher [...] hat daher vielleicht am meisten für die Selbstkonzeption des Menschen geleistet: indem er den Gott als das Ganz-Andere von sich absolut hinwegzudenken versuchte, begann er unaufhaltsam den schwierigsten rhetorischen Akt, nämlich den, sich mit diesem Gott zu vergleichen“ (Wirkl., 135). Mit dieser Hintergrundthese versteht er die Geschichte des Geschöpfes zum Selbsterhalter, zum schöpferischen Menschen und bis zur Erwartung des Übermenschen als Eskalation der Selbstkonstitution in der Arbeit an der Faktizitätsbewältigung im Vergleich mit Gott - und seine metapherologische Phänomenologie des geschichtlichen Lebens als Deeskalation, wie zu zeigen sein wird.

Die Arbeit an der Faktizität des Daseins wie der korrespondierenden Selbstverständlichkeit des Todes und der Fraglichkeit des Lebens läßt diesseits theologischer Optionen einen doppelten Ausgang zu: den der *Grundlegungsversuche* etwa nach Art einer spekulativen Theorie des Absoluten des späten Schelling, des späten Cohen oder Wolfgang Cramers; oder aber den der versuchten *Enthaltung* solcher Überschreitungen, wie bei Blumenberg. Diese Enthaltbarkeit gerät allerdings selber in einen *Zwiespalt* der Faktizität von Selbstgenügsamkeit versus Nichtigkeit angesichts der umgebenden Abgründe des Todes oder der Leere der Zeit wie des Raumes. Ist das faktizitäre Dasein einer Begründung bedürftig und daher höchst prekär reiner Mangel, oder aber ist es einer Begründung wesentlich nicht bedürftig wegen der ‘Genauigkeit des Lebens, eines Grundes nicht zu bedürfen’?²⁰

Ähnlich kann man fragen, ob der Mensch, der als Mängelwesen gerade nicht durch den Reichtum der imago-Struktur gesegnet sei, nicht doch über eine erstaunliche Kontingenzkompensationskompetenz verfügt, die den neuzeitlichen Hintergrund der Anthropologie des schöpferischen Menschen anzeigt. Blumenbergs Verständnis der

¹⁸ Vgl. R. Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a. M. 1989, 26 f., 31, 41-51.

¹⁹ Plessner, wie Anm. 15, 384.

²⁰ Der *Zwiespalt* entsteht durch das Phänomen des *Horizontwandels*, sei es durch die entsebstverständlichende Thematisierung der lebensweltlichen Normalstimmigkeit, oder sei es durch schlichten Fortgang der Zeit, der späteren fraglich werden läßt, was früheren fraglos war.

Faktizität *vollzieht* jedenfalls eine Entselbstverständlichung des Lebens und darin eine phänomenologische Kontingenzforcierung, die den Mängelmenschen in der rhetorischen Situation von Evidenzmangel und Handlungszwang sieht, einer 'Begründung' noch bedürftig, aber im Grunde nicht mehr fähig zu sein. Keiner Begründung mehr bedürftig zu sein, wäre dagegen das Ziel von Blumenbergs phänomenologischer 'Entsorgung' der Begründungsansprüche, die auf die plausibilisierende Darstellung der ursprünglich begründungsunbedürftigen 'Genauigkeit des Lebens' aus ist. So könnte aus der Not einmal aufgebrochener Seinsgrundfraglichkeit eine phänomenologische Tugend werden, wenn diese Grundfragen 'ruhiggestellt' und obsolet werden könnten zugunsten einer phänomenologischen Einsicht in die Wesentlichkeit der Kontingenz: „Es ist ein entscheidender Unterschied, ob wir das Gegebene als das Unausweichliche hinzunehmen haben oder ob wir es als den Kern von Evidenz im Spielraum der unendlichen Möglichkeit wiederfinden und in freier Einwilligung anerkennen können“ (Wirkl., 94). Der Umweg der phänomenologischen Einsicht in die Faktizität des Daseins und deren freie Anerkenntnis ist der von ihm vermeinte metaphorologische Umweg, auf dem der Mensch als der rhetorischen Kompensation der Daseinsmängel und damit der Kultur als Lebenswelten zweiter Ordnung (LzWz, 86 f.) fähig, aber der 'Begründung' nicht mehr bedürftig erwiesen werden soll.

Die phänomenologische These einer Begründungsunbedürftigkeit der Faktizität des menschlichen Daseins arbeitet nicht mit einem inkonsistent unterschobenen Imaginationsreichtum oder einer resubstantialisierenden Positivierung der doch erreichten Begründungsunbedürftigkeit und gleichsam axiomatischen 'Gegebenheit' des Lebens, sondern am Abgrund der radikalen Fraglichkeit respektive in der stetigen Arbeit gegen den 'Absolutismus der Wirklichkeit', der das Leben zur Episode erniedrigt. Die metaphorologische Lozierung des Lebens läßt definitiv keinen Rekurs auf 'das Leben' als stabilen integralen Untergrund zu, sondern in Entsprechung zu Kants kritischem Umgang mit den metaphysischen Gehalten werden *die lebensphilosophischen Intuitionen transformiert in Grundfragen*: „Es gab die Lebensphilosophie; vielleicht wird es sie unter anderem Titel wieder geben, denn solche Fragen, wie die, was das Leben sei, sind unausrottbar“ (BM, 168). Faktizitäres Dasein nicht konstitutionstheoretisch zu begründen, aber auch nicht 'neopositivistisch' oder pragmatistisch als unproblematisch gegeben zu nehmen, sondern *die anthropologische Seinsgrundfrage als Frage zu erschließen und offenzuhalten*, zieht nach sich, daß die Vernunft in 'grundlegender' Weise „durch Fragen belästigt wird, die sie nicht

abweisen kann, [...] die sie aber auch nicht beantworten kann“ (Kant, KrV, A VII). Man mag zwar in diesem Sinn versuchen, die *Frage* nach dem Leben selber als notwendig und universal zu erweisen und damit ihre unabweisbare Geltung zu begründen, wie das F.J. Wetz versucht²¹, aber letztlich hat die Frage denselben Status wie das Fragliche: die Faktizität ihrer Entdeckung wie ihrer Geltung, die verstanden und plausibilisiert werden kann, die aber in ihrer *faktizitären Geltung* gerade verfehlt zu würde, wenn man sie mit Vernunftnotwendigkeit zu begründen suchte - und insofern unterscheidet sie sich signifikant von den Kantischen Fragen. Allerdings gilt ganz im Sinne der kosmologischen Antinomien Kants auch für das menschliche Leben, daß es zwar kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, aber doch alle Erfahrung Lebenserfahrung ist, so daß man vom ‘Leben’ als regulativem Integral aller Erfahrungen reden könnte (wenn nicht der Erfahrungsbegriff zu eng wäre, um die Mehrdimensionalität der semiosischen Lebensverhältnisse zu begreifen). Sowenig Blumenberg Leben an sich selbst fassen und verstehen kann, sowenig läßt es sich einfach als basales Integral veranschlagen, auf das im Horizont der Kontingenzkrisen rekuriert werden könnte.

„Dabei sind solche Kombinationen mit ‘Leben’ ebenso Kennzeichen uneingelöster, vielleicht uneinlösbarer, Ansprüche an die Philosophie, wie Bestandsstücke des Repertoires ihrer Rhetorik, mit der sie Erfüllungen suggeriert. Das ist auf dem Felde großer Vergeblichkeiten nicht nur verwerflich. Es ist auch Überlebenskunst dieser Denkungsart gegenüber ihren Totsagungen, nicht nur und erst infolge Versagens, sondern unter der Last des Nachweises der Unbeantwortbarkeit ihrer Fragen, die ohne weiteres identisch sein sollte mit deren Eliminierbarkeit [...] Zur Rhetorik von ‘Lebenswelt’ [wie von Lebensphilosophie] gehört auch, daß sie suggeriert, es sei auf dem Grunde doch noch - und wieder erreichbar - die eine Welt, die man nur leben müsse, um in ihr zu leben. In aller Rhetorik steckt die Gefahr der Selbstüberredung, auch und erst recht in der philosophischen“ (Wirkl., 4 f.).

Blumenbergs exzentrisches Verhältnis zum Thema ‘Leben’ motiviert seine Hermeneutisierung der Philosophie, wie sie in seiner Variation der drei Fragen Kants zum Ausdruck kommt. Kants vierte Frage, die nach dem Menschen, bildet auch für Blumenberg die implizit bleibende Grundfrage, die im hiesigen Zusammenhang lauten könnte, *welches Leben war es, das wir leben wollten?* Die Frage nach dem Leben, in Blumenbergs geschichtspänomenologischer Fassung vielleicht zu formulieren als Rückfrage eines Sterbenden: Was war es für ein Leben,

²¹ Und sie nicht wie Wetz bloß offenzulassen; vgl. ders., wie Anm. 14, 235, 239, 246 f.

das *ich* leben wollte?, zielt nicht allein auf die Arbeit an der *Daseinsgrundfrage*, sondern auf die perspektivischen Qualitäten des gelebten und des intendierten Lebens, auf die jeweiligen Horizontintentionen und die Arbeit an den *Soseinsgrundfragen*. 'Das nackte Daß' zu umkreisen wäre eine Frage nach einem Leben, das sich nicht dehnt, und eine Frage, die selber fixiert bliebe auf das Warum dieses Daß, während Blumenberg gerade anders fragt nach dem *Wie* dieses Daß, auf das Wie des Lebens in seiner nackten Faktizität. Faktizität an und für sich ist nichts als ein opakes „nacktes Daß“, das allererst zugänglich und verständlich wird auf dem Umweg der unbegrifflichen Darstellungen. Die zu verstehen, bedarf es aber keiner kryptischen Kehre, sondern einer metaphorologischen Phänomenologie im Horizont einer Phänomenologie geschichtlicher Lebenswelten.

Auf dem metaphorischen Umweg der Soseinsfragen ist die Daseinsfrage im Leben stets schon 'beantwortet' und entsprechend ist die phänomenologische Arbeit an diesen Umwegen die Arbeit am Verstehen des 'Wie des Lebens'. Denn das Leben wird von denen, die es leben, verstanden über metaphorische Umwege in Gestalt von metaphorischen Horizontvorgriffen: in der Neuzeitgenese und Geschichte der Selbsterhaltung als Leben ohne kontingente Abhängigkeit von Gott, dann als Leben mittels Technik, schließlich als Leben gegenüber der weltlich gewordenen Welt, letztlich gegenüber dem leblosen Weltall: in allem als Arbeit an der bedrängenden Gegenwart des Todes im Leben; von Blumenberg selber schließlich als Leben gegenüber dem Absolutismus der Wirklichkeit und als Weltgenese angesichts 'des Anderen' (LzWz, II, c. 14) entgegen Kälte- oder Wärmetod und Todestrieb.

II. Metaphorischer Umweg und Methodos der Metaphorologie

Im folgenden soll nun versucht werden, die metaphorologische Lektüre der Metaphern des Lebens nicht bloß in Bestimmtheiten zu überführen, sondern wenigstens andeutungsweise ihren Vollzugssinn nachvollziehbar werden zu lassen und so die Pointen und Hintergründe Blumenbergs verständlich zu machen. Als metaphorologische Grundthesen sind dabei vorausgesetzt: Das *Wie* des Lebens kommt auf dem *metaphorischen Umweg* zu Ausdruck und Darstellung und wird ex post verstanden über den *metaphorologischen Umweg*. 'Beobachtungen an Metaphern' sind eine indirekte, selber umwegige Thematisierung der Ausdrucks- und Darstellungsformen der kulturgeschichtlich varianten Horizontintentionalität. Anhand von Simmels Philosophie des *Geldes* exemplifiziert

Blumenberg seine Remetaphorisierung, in der die Beschreibbarkeit und konkrete Verständlichkeit des totalen Themas Leben rückgewonnen werden soll. Am folgenden Beispiel der *nautischen Daseinsmetaphorik* zeigt sich die Umwegigkeit und Indirektheit der metaphorischen Selbstdeutung des Daseins und die geschichtspänomenologische Rückführung der intendierten Beobachter- oder Zuschauerposition auf die hohe See des geschichtlichen Daseins - eben dorthin, wo auch der Metaphorologe lebt. Am dritten Beispiel der als wissenschaftliches Modell beim Wort genommenen Metapher der *Lesbarkeit des Lebens* in der Genetik zeigt sich schließlich die wissenschaftliche Funktion einer Metapher als Modell, ihre Eskalation und Blumenbergs kritische Deeskalation.

a) *Geld fürs Leben*

„Je allgemeiner der Gegenstand ist, von dem wir sprechen, um so weniger vollziehen wir dieses Sprechen dadurch, daß wir den Gegenstand selbst im Blick zu behalten suchen, im Gegenteil: vom Allgemeinen spricht es sich am besten, indem man von ihm absieht. Wenn man von so allgemeinen Gegenständen wie der Welt und dem Leben einigermaßen sinnvolle Aussagen machen will, wählt man in jenem Absehen ein Orientierungsschema, eine Metapher. Hierin mag Willkür liegen. Überzeugender ist daher der Nachweis, daß man, wenn man sich ans Allgemeine wagt, die Metapher schon besitzen muß. Sie ist das Primäre, sie erschließt den Zugang zu den höheren Abstraktionsgraden, in denen sie sich als Orientierung zunehmend verbirgt und endlich verschwunden ist. Deshalb ist es so aufschlußreich, daß Simmel eine ‘Philosophie des Geldes’ schrieb und an seinem Thema alles fand, was es ihm gestattete, danach vom ‘Leben’ zu sprechen [...] er spricht vom Leben und hat schon die Metapher des Geldes gefunden“ (GL, 122 f.).

Die Metapher des Geldes für ‘Leben’ ermögliche eine Rückführung der Lebensphilosophie auf Anschaulichkeit²² und Nachvollziehbarkeit, mit Cassirer zu sagen auf symbolische Prägnanz. Offenbar bedarf es

²² In der Insistenz auf *Anschaulichkeit* scheint zunächst eine problematische Übernahme der Fixierung von Husserls Phänomenologie auf die Anschauung zu liegen, der man mit Heideggers Kritik und Umstellung auf den praktischen Umgang begegnen könnte - wenn nicht schon am Beispiel dieser Interpretation der Philosophie des Geldes deutlich würde, daß der Umgang mit dem Zuhandenen in der Anschaulichkeitsrückgewinnung zur Nachvollziehbarkeit von Blumenberg mitbedacht ist. Daher motiviert sich die hier mitvollzogene Rede von ‘Wahrnehmung’. Diese Engführung auf den optischen Sinn *ist nicht beim Wort zu nehmen*, sondern steht synekdochisch für die *Sinnlichkeit des Sinns*.

hierzu einer besonderen *Kunst der indirekten Thematisierung*, die eine abduktive Rückübertragung wagt, in der das vorgängige Besondere prägnant gefaßt wird und für das Allgemeine steht, aber nicht als vorübergehendes Beispiel fungiert, dessen Bestimmtheit im Allgemeinen aufgeht, sondern als Vollzugsraum der Beschreibbarkeit und Verständlichkeit des nur in dieser Perspektive mitgesetzten Allgemeinen. Die indirekte Thematisierung ist nicht auf das Allgemeine im Besonderen, sondern auf prägnante Signifikanzen aus, auf allgemein Individuelles, das ursprünglich abduktiv erfunden wurde und *als* ein Paradigma metaphorologischer Phänomenologie von neuem abduziert wird. Auf diese Weise werden die großen Themen der Philosophie wie der Theologie *remetaphorisiert*, und auf ihren vermeintlich ursprünglichen ‘Sitz im Leben’ zurückgeführt. Die metaphorologische Lesart der Lebensphilosophie versucht damit, auf dem Umweg einer phänomenologischen memoria der Wissenschaftsgeschichte ein prägnantes Beispiel des Lebensverstehens neu zu verstehen. Im „Thema Geld“ habe Simmel „so etwas wie ein Paradigma entwickelt“ oder „vielleicht schon die Entfaltung einer Metapher“ für seine Lebensphilosophie (GL, 122)²³. Mit dieser hermeneutisch abduktiven Unterstellung bereitet Blumenberg (wohl oder übel zirkulär) eine Art ‘Antwort’ auf die Frage vor, was denn das Philosophische an Simmels Philosophie des Geldes sei und worin denn die prägnante Signifikanz bestehe:

„Ich meine, man kann bei Simmel die Beobachtung machen, daß bei der ‘Anwendung’ der frühen Metaphorik des Geldes auf den späten Begriff des ‘Lebens’ Gewinn und Verlust in einer für alle philosophischen Prozesse signifikanten Weise zu verzeichnen sind: die Erklärungsleistung des höchsten Abstraktionsgrades ist trivialerweise universell, aber dafür ihrerseits nicht mehr einsichtig. Der Lebensbegriff antizipiert in dieser Hinsicht die jüngere Konzeption der ‘Seinsgeschichte’“ (GL, 130). „Darin aber liegt der Unterschied zwischen der Philosophie des Geldes und der Philosophie des Lebens, daß dieselben Bestimmtheiten, die hinsichtlich des Lebens nur als Fatum ausgegeben

²³ Diese Lesart von Simmels *Philosophie des Geldes* wäre eigens zu problematisieren; unproblematisiert übernommen findet man sie (ohne Verweis) auch bei F. Fellmann, wie Anm. 6, 128 f. Vgl. Wirkl., 118 f.: „Jenes ‘Leben’ von dem Simmel spricht, ist nicht nebenher und episodisch ‘Vorform’ der Schauspielkunst, sondern Lebenkönnen und Sich-eine-Rolle-definieren sind identisch. Ich behaupte nun, daß nicht nur dieses Reden von der ‘Rolle’ metaphorisch ist, sondern daß der Definitionsprozeß des Rollenkonzeptes - an dem das Identitätsbewußtsein hängt und mit dem es verletzt werden kann - selbst in der Metapher wurzelt und intern wie extern metaphorisch behauptet und verteidigt wird“.

werden können, [...] auf der Stufe der Thematik des Geldes noch deskriptiv erfaßt werden konnten als Verklammerung von Möglichkeitsgewinn und Wirklichkeitsverlust, von Anspruch und Verzicht, als Freisetzung der individuellen Personalität zu Lasten der Funktionalisierung ihrer Eigenschaften. Insofern ist der Weg von der Philosophie des Geldes zur Philosophie des Lebens seinerseits ein Paradigma der letzteren“ (GL, 131).²⁴

Dahinter steht die ganz erhebliche phänomenologische These, daß die eigentliche Aufgabe der Philosophie im Gewinn von Beschreibbarkeit bestehe (ebd.), genauer: „daß eine philosophische Theorie nicht mehr wert ist als die deskriptiven Leistungen, deren Möglichkeit sie eröffnet“ (GL, 122). Für Blumenberg geht es in ‘der Philosophie’ um eine Rückgewinnung von Prägnanz resp. von anschaulicher Verdichtung, was seine remetaphorisierende Lektüre der metaphysischen Themen motiviert. Dazu wird Simmels Weg invertiert und die Philosophie des Geldes zu seinem ‘Hauptwerk’, weil in ihm die Beschreibbarkeit ermöglicht und exemplarisch realisiert sei, um die es einer verstehbaren und nachvollziehbaren Philosophie des Lebens gehen müsse. Der Fortgang zur sogenannten ‘Philosophie des Lebens’ bei Simmel ist dann zwar ein Gewinn an Universalität und begrifflicher Leistung, aber zugleich ein Verlust an beschreibbarer Wirklichkeit.²⁵ Die erstaunlich pauschale Kritik von Universalisierungen scheinbar jeder Art, seien sie theologisch, lebensphilosophisch oder seinsgeschichtlich, wäre allerdings einer Begründung äußerst bedürftig, zumal hieran die Absolutheit des metaphorologischen Umweges, seine Nichtübersetzbarkeit in Begriffsgefüge hängt. Jede Überführbarkeit in universale Begriffe würde anscheinend seines Erachtens Metapher wie Metaphorologie vorläufig und uneigentlich werden lassen. Hier zeigen sich unthematische Grenzen des metaphorologischen Modells der absoluten Metapher, sofern Blumenberg auf dieser Gegenbesetzung beharrt und damit die Begriffsgenese wohl oder übel vor allem als Veruneigentlichung versteht.

²⁴ „Es ist ja nicht damit getan, in der Thematik des Geldes die Protometapher für die des Lebens aufzufinden, für diesen unbestimmtesten der Begriffe Simmels. Es mag sich anachronistisch anhören, ich sage es trotzdem: der Rang einer philosophischen Untersuchung spezieller Thematik bestimmt sich jederzeit nach ihrer Nähe zu den großen ‘klassischen’ Grundproblemen der philosophischen Tradition“ (GL, 130). Daher bezieht Blumenberg im folgenden die Philosophie des Geldes auf Gott, Allmacht, Tod und Unsterblichkeit (GL, 131-134).

²⁵ Allerdings ist eben dieser Wirklichkeitsverlust doch auch ein Möglichkeitsgewinn. Der Horizont möglicher Lebensbeschreibungen wird durch die Universalität des Lebensbegriffs eröffnet, und das scheint Blumenberg in seiner retrospektiven Sicht abzuschatten.

„In der Analogie von Begriffsleistung und Geldfunktion kulminiert die Affinität der ‘Philosophie des Geldes’ zum klassischen Bestand der philosophischen Fragen“ (GL, 133): Die „Tragik der menschlichen Begriffsbildung“ sei nach Simmel der unvermeidliche Zusammenhang von Allgemeinheitsgewinn und Inhalts- resp. Anschaulichkeitsverlust, und das Geld sei darin des Begriffs „vollkommenes praktisches Gegenbild“²⁶. In metaphorologischer Lesart heißt das: „Der Begriff des Lebens erfüllt [als Begriff] diese Metapher [des Geldes] nur, wenn er vom Faktum der Endlichkeit individueller Leben abstrahiert und zur Hypostase einer in diesen sich nur vordergründig äußernden Substanz erhoben ist“ (GL, 133 f.).²⁷

Die entsprechende prägnante Vollendung des Simmelschen Lebensbegriffs findet Blumenberg mit seiner metaphorologisch invertierenden Lektüre in Simmels ‘lebensphilosophischem Testament’: Es sei „von einzigartiger Prägnanz“, daß Simmel sein eigenes Lebensende und deren lebensphilosophischen Ertrag noch mit der Geldmetapher dargestellt habe, wenn er resümiert: „Ich weiß, daß ich ohne geistigen Erben sterben werde (und es ist gut so). Meine Hinterlassenschaft ist wie eine in barem Gelde, das an viele Erben verteilt wird, und jeder setzt sein Teil in irgend einen Erwerb um [...]“ (GL, 134). Dies sei die dem lebensphilosophischen Lebensbegriff in der Deutung des eigenen Todes entsprechende Vollendung der Prägnanz: in der Abstraktion vom eigenen individuellen Leben. Aber darin eine Äußerung einer hintergründigen „Substanz“ (eben ‘des’ Lebens, gegenüber dem jeweiligen Einzelleben) zu sehen, ist nur in Simmels Kontext einsichtig; es wäre von der Modellfunktion der Metapher des Geldes her nicht zwingend. Stattdessen wäre für das jeweilig einzelne Leben auch der Übergang oder das Aufgehen in der Intersubjektivität ein beschreibbarer „Reifungsprozeß der Subjektivität“, der im Grunde den Anfang des Endes egologischer Subjektivität bedeutete und darin auch den Anfang der Akzeptanz der Sterblichkeit (LzWz, 306).

Während Simmels Lebensphilosophie begriffsfixiert bleibe und daher das Leben gemäß dem Dilemma der Begriffsbildung verstehe, wie es in der Metapher des Geldes und deren ‘Aufhebung’ im Übergang zum Lebensbegriff beschreibbar wird, kann man Blumenbergs Verstehen des Lebens als von dem ‘Modell Metapher’ geleitet verstehen. Nicht Leben

²⁶ G. Simmel: Philosophie des Geldes, München/Leipzig 1922, 219 (Gesamtausgabe VI, Frankfurt a. M. ³1994, 281), zit. nach GL, 133.

²⁷ Damit aber kommt der Lebensbegriff Simmels in einen ‘Metaphernzwang’, der die Metapher des Geldes als Modell der Begriffsbildung uneinsichtig stark strapaziert und die näherer Bestimmung bedürftige Funktion dieser Metapher unterläßt sowie den Toleranzspielraum des Analogieverhältnisses von Geld und Begriff unthematisch läßt.

als Möglichkeitsgewinn und Wirklichkeitsverlust, also nicht Faktizitäts- und Beschreibbarkeitsverlust, sondern Faktizitätsforcierung und Beschreibbarkeitsgewinn sind darin von ihm intendiert. Blumenbergs Hintergrundmetapher ist so gesehen die Metapher als Grundmetapher resp. der metaphorische Umweg als Figur für das Leben als 'listenreiches' Überleben und zugleich für die Philosophie als Ausweg aus den Labyrinthen der großen Systeme. Seine metaphorologische und eben auch rhetorische Strategie ist die „Remetaphorisierung“ (SZ, 87) klassischer 'Antworten' auf Grundfragen des Lebens, um Fraglichkeit zurückzugewinnen. Ursprünglich stehe der Mensch in der Situation von „Evidenzmangel und Handlungszwang“ (Wirkl., 117), die die rhetorische (technische und wissenschaftliche) Selbstbehauptung freisetze, in der Blumenberg „eine Gestalt von Vernünftigkeit selbst“ sieht (Wirkl., 130), die m. E. als lebensweltliche oder topische Rationalität weiter entfaltet werden könnte. Eine Pointe ist die damit einhergehende schon angespielte These der metaphorischen Selbstkonstitution des Menschen, oder in diesem Kontext variiert, das Leben durch die Metapher oder Leben als metaphorischer Umweg (vgl. Wirkl., 134 f., 114-116). Dieser Weg der Identitätsgenese bedeutet Faktizitätsforcierung (Wirkl., 91 ff.) und Lebenswelt als Welt der primordialen Ungeschiedenheit von Erwartung und Erfüllung stets schon verlassen zu haben. Diese Entselbstverständlichungstendenz formuliert Blumenberg in einem 'Hauptsatz' seiner anvisierten Anthropologie²⁸: „[...] sofern Philosophie Abbau von Selbstverständlichkeiten ist, hat eine 'philosophische' Anthropologie zum Thema zu machen, ob nicht die physische Existenz gerade erst das Resultat derjenigen Leistungen ist, die dem Menschen als 'wesentlich' zugesprochen werden. Die erste Aussage einer Anthropologie wäre dann: es ist nicht selbstverständlich, daß der Mensch existieren kann“ (Wirkl., 114). Diese Entselbstverständlichung ist aber keine Funktion einer transzendentalen Reduktion, sondern einer 'Hintergrundanthropologie', in der Blumenbergs Selbstverortung zum Ausdruck kommt.

Die Eigentümlichkeit seiner Perspektive zeigt sich an der Differenz zu Figals Bestimmung der Hermeneutik des Daseins, die philosophisch darin sei, „in der Orientierung am Modell der Textinterpretation den Begriff [!] einer begrenzten Vernunft zu entwickeln“²⁹. Demgegenüber

²⁸ Vgl. die Ankündigung einer philosophischen Anthropologie in: Der Spiegel 16, 1996, 262: „Auch sein Nachlaß ist galaktisch: Tausende von Manuskriptseiten, darunter eine umfassende Anthropologie und die methodenkritische Arbeit 'Zu den Sachen und zurück', harren, wohlgeordnet in verschiedenfarbigen Kisten, der Veröffentlichung“.

²⁹ Figal: Die Komplexität philosophischer Hermeneutik, in: ders., wie Anm. 5, 11-31, hier 16.

geht es Blumenberg darum, die geschichtlichen und lebensweltlichen Grenzen und Motive der Vernunft zu verstehen anhand der unbegrifflichen Ausdrucks- und Darstellungsformen, ohne sie in den Begriff zu überführen. Allerdings bleibt es dann dem Leser überlassen, auf die zugespitzten Fragen Antworten zu suchen und damit die ihm plausibel gewordenen Folgelasten zu übernehmen.

b) Leben zu Lande oder zu Wasser: Metaphorologische Ernüchterung der Lebenserwartungen

Was mit dem metaphorischen Umweg der Selbstdeutung des Lebens gemeint ist, wird besonders plastisch an dem „Paradigma einer Daseinsmetapher“ (SZ), dem Weg des terrestrischen Daseins, sich in nautischer Metaphorik auszulegen: „Der Mensch führt sein Leben und errichtet seine Institutionen auf dem festen Lande. Die Bewegungen seines Daseins im ganzen jedoch sucht er bevorzugt unter der Metaphorik der gewagten Seefahrt zu begreifen“ (SZ, 9).³⁰ Die immanente Tendenz der Selbsterhaltung des Daseins zielt final auf Selbststeigerung, und d. h. auf eine göttliche Position gegenüber den Widerfahrnissen der Schifffahrt des Lebens: auf den Zuschauer der Schifffahrten und Schiffbrüche (SZ, 12 f.). Diese Eskalation der Erwartungen ist es nun, die Blumenberg im *Schiffbruch mit Zuschauer* zu deeskalieren sucht, indem er das Aus-sein-auf die Zuschauerposition zwar nicht ad absurdum, aber zurück auf die hohe See führt - an den Ort des ungesicherten Daseinsvollzugs. Die Geschichte dieses Topos führt er, wenn auch nicht in den Untergang, so doch vom unbeteiligten Zuschauer in die Stürme des Lebens 'zurück', zum Schiffbruch der Zuschauerposition und entsprechenden Folgen für die Verortung der Philosophie. Das von Simmel aufgenommene „Vous êtes embarqué“ Pascals (SF, 124), bildet in Blumenbergs *Schiffbruch mit Zuschauer* nicht nur das Motto, sondern das gegenwärtige Ende der Daseinsmetapher der Schifffahrt (SF, 124 ff., SZ, 73 f.).

Acht Jahre nach diesem Ende des *Schiffbruchs mit Zuschauer* kommt Blumenberg auf diesen Topos zurück: „Simmel hat sein noch wenig ausgeschöpftes 'lebensphilosophisches' Muster ins Bild gesetzt: Das Leben läßt keinem Leben eine andere Chance als die des Fragments. An dessen Kontingenz zeigt sich, was es mit dem Individuum und seiner

³⁰ Ob die nautische Daseinsmetaphorik wirklich so zentral ist, kann man bezweifeln. Jedenfalls ist die terrestrische und auch die Buchmetaphorik nicht weniger wichtig. Blumenbergs Privilegierung der Schifffahrtsmetaphorik scheint mir genuin neuzeitlich und genauer noch durch die Probleme des Historismus bedingt zu sein, und ist damit selber ein Indiz für seinen Horizont.

Endlichkeit auf sich hat: Ein Leben endet, das Leben geht weiter - es gibt keine Ankünfte am Gestade der *terra incognita*. Die Gefahr, die Simmel nun beschwört, ist die Verkennung dieser Situation ringsum bei denen, die mit Systemansprüchen immer ein Ganzes wollen. Sie sind die 'Genossen', von denen er [...] sich absondern will: Genossen, die sich *auf dem Schiff selbst heimisch einrichten, so daß sie schließlich meinten, das Schiff selbst wäre das neue Land*" (SF, 122 f.).³¹

In der definitiven Vergeblichkeitsgewißheit, nie die *terra incognita* zu erreichen, zeigt sich schon für Simmel der 'Ungrund' des Lebens: der Tod als „das unverzichtbare Komplement der Lebensphilosophie“ (SF, 123).³² Der unvermeidliche Übergang vom Leben zum Tod und dessen Darstellung in der Vollendung oder Umformung der Lebensphilosophie in auch eine Philosophie des Daseins zum Tode zeigt, wie jede philosophisch intendierte *ars vivendi* grundlegend eine *ars moriendi* werden muß, will sie nicht an Übererwartungen zugrunde gehen. Diese Ernüchterung der Lebenserwartungen, scheint mir eine hintergründige Tendenz seiner Phänomenologie der Daseinsmetaphorik zu verraten: die Einübung in die Endlichkeit als phänomenologische *ars moriendi*. Simmels Funktion in dieser Wiederaufnahme des Schiffahrtstopos besteht für Blumenberg in der Darstellung dieser Einsicht, die er für noch nicht ausgedeutet und damit für 'lebensfähig' zu halten scheint. Simmels Selbstdeutung seines Todes könnte ein Paradigma dieser *ars moriendi* eines Philosophen andeuten, ähnlich Blumenbergs listiger Vermutung über Heideggers letzte Worte: „Kein Grund mehr zur Sorge“ (SF, 222)³³. Die phänomenologische Äquivalenz der Daseinsstrukturen von Sorge und Intentionalität hat als doppelten Grenzwert den Tod und die Langeweile, in beiden fehlt es dem Leben an 'Spannung'. Beide können aber kein Grund zur Sorglosigkeit sein, sondern Heideggers entspanntes resp. gelassenes Diktum scheint für Blumenberg ein *terminus ad quem* seiner Überlebenskunst zu sein: sich von der

³¹ Dies sei eine Entdeckung des Lebens „mit 'offenem Schluß'“ (SF, 125) als Widerspruch gegen „Ganzheiten selbst der Art, wie sie Gestalttheorie und Systematik der symbolischen Formen zu bieten hatten“ (SF, 124).

³² Vgl. A. Hahn: Tod und Zivilisation bei Georg Simmel, in: K. Feldmann/W. Fuchs-Heinritz (Hg.), *Der Tod ist ein Problem der Lebenden. Beiträge zur Soziologie des Todes*, Frankfurt a. M. 1995, 80-95, der auf die theologische Tradition des augustinischen „*vitam mortalem an mortalem vitam*“ (Confessiones I, 6,7) hinweist, obgleich Simmel s. E. „völlig abgelöst von jeglicher theologischen oder gar christlichen Überzeugung“ zu verstehen sei (81). Ob diese Ablösung so total ist, wäre eigens zu verhandeln.

³³ Vgl. H, 792 zu Wittgenstein, vgl. *LdT*, 152 f.

Todesangst³⁴ nicht das Leben nehmen zu lassen, und das hieße, *tragfähige ars moriendi ist nichts anderes als ars vivendi*: die Kunst, gelassen sein so faktisches wie wesentliches Leben zu leben und darin die glückliche Seite der Faktizität auszuleben, ohne die Grenzen der Lebenszeit zu verdrängen.

c) *Lesbarmachung des Lebens und Deeskalation rhetorischer Suggestionen*

Die Frage nach einer Hermeneutik des Lebens zehrt von der metaphorischen Implikation und Hoffnung auf eine Lesbarkeit des Lebens. Allerdings ist Leben nicht an sich selbst zu fassen und zu verstehen, sondern nur indirekt. Welches 'Leben' gelebt und welches gewünscht wird, zeigt sich anhand unbegrifflicher Ausdrucks- und Darstellungsformen, und Phänomenologie der Metaphern und ihrer unbegrifflichen Verwandten versteht es als Aufgabe, diese Formen auf ihre gewagte Notwendigkeit und ihre suggestive Unverantwortlichkeit zu untersuchen. Blumenberg unternimmt dies, indem er sie auf Grundfragen zurückführt, um die darin liegende Rhetorik einer 'Hermeneutik des Lebens' befragen zu können auf ihre Unausweichlichkeit einerseits wie auf ihren suggestiven Überschwang andererseits: „Metaphern sind rhetorische Elemente, die im Milieu angespannter Problemlagen [wie der Eskalation der Kontingenzkrisen] Virulenz annehmen können. Während das zureichend begründete Argument in einem theoretischen Kontext so etwas wie geronnene Disziplin ist, bedarf das rhetorische Element der Problematisierung gerade im Maße seiner Wirkungsfähigkeit: Hilft es nur hinweg über die Verlegenheiten des Unverstands [und hilft dem Verstehen in der Situation von Evidenzmangel und Handlungszwang] oder treibt es uns voran in die Verdichtung grundloser Scheinevidenzen? Metaphorologie ist ein Verfahren der Sichtung von notwendigen Wagnissen und unverantwortlichen Suggestionen“ (LdW, 405).³⁵ Diese Sichtung soll im folgenden dargestellt werden anhand eines Beispiels von Blumenbergs metaphorologischer Lesart, das Leben lesbar zu machen: seiner Darstellung der Genese der Genetik, auf die er in der Geschichte des Topos von der Lesbarkeit der Welt zu sprechen kommt (LdW, c. 22). Vordergründig geht es um die Geschichte der Metapher vom Buch der Natur, hintergründig aber um eine Geschichte der Hermeneutik des Lebens und seiner Erwartungen an die Welt, also seiner

³⁴ Zur Abstraktheit der Angst vor dem Tod oder dem Nichtsein vgl. Rorty, wie Anm. 18, 52 ff.

³⁵ Vgl. B. Debatin: Die Rationalität der Metapher. Eine sprachphilosophische und kommunikationstheoretische Untersuchung, Berlin/New York 1995, 156, 163 f.

Horizontintentionalität. Blumenberg behandelt die Genetik als gegenwärtiges Ende seiner Geschichte der absoluten Metapher der Lesbarkeit der Welt und zielt dabei auf eine Kritik der demiurgischen Folgen ihrer Rhetorik.

Der theoretische Physiker Erwin Schrödinger erfand 1943 in seinem Vortrag *What is Life?* die Metapher der Lesbarkeit der Erbsubstanz. Das intendierte Ziel dieser rhetorischen Figur war: „Durch Kombination von Primitivität Komplexität zu erreichen, sollte heißen, die Lücke zwischen Metapher und Modell zu schließen, den genetischen Code seiner metaphorischen Herkunft zu entziehen und ihn zum hypothetischen Schema zu machen“ (LdW, 376)³⁶. Dieser Einsatz zeigt den wissenschafts- wie lebenswelthermeneutischen Aspekt von Blumenbergs metaphorologischer Phänomenologie: wie die Technisierung aus den Antrieben der Lebenswelt genetisch zu verstehen sei (Wirkl., 7 ff.), so auch die Wissenschaft durch die Genese der Modellfunktion von unbegrifflichen Sprachformen einerseits und die Darstellung der Horizontintentionalität mit Wagnis und Suggestion in Gestalt leitender Hintergrundmetaphern andererseits.³⁷

„Wenn Schrödinger die Gesamtheit der genetischen Faktoren im Zellkern als codierte Schrift ansah, wer war dann der metaphorisch unvermeidliche Leser ihres Textes? Es ist von höchstem Interesse, daß der Physiker dafür auf eine alte Paradefigur seiner Disziplin zurückgriff [...]: auf den Laplaceschen Dämon“ (LdW, 376). Mit ihm aber wird das Genom zum „Bündel kausaler Faktoren, und seine Vorstellung als die einer verschlüsselten Schrift wäre ganz und gar unzureichend. Denn eine Schrift bewirkt als solche nicht den Zustand, der durch sie beschrieben oder vorgeschrieben wird“. „Die Herbeizitierung des Laplaceschen Dämons ist fehl am Platze, weil er nur für geschlossene Systeme seine Allwissenheit entfalten kann“, was das Genom gerade nicht ist, sondern „die Rezeptur“ (LdW, 377).³⁸ „Schrödingers metaphorischer Einfall“

³⁶ Vgl. Wirkl., 125 ff.: auch Wissenschaft braucht grundlegend und an ihren Grenzen Rhetorik.

³⁷ Vgl. die schemageleiteten Interpretationskonstrukte bei H. Lenk: Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft, Frankfurt a. M. 1993, bes. 77 ff., 585 ff.

³⁸ Nun läge es vielleicht für manchen in biologischer Perspektive nahe, in der Konsequenz dieser Lesbarkeit des Lebens als Genom die Hermeneutik des Lebens den Mikrobiologen zu überlassen, aber weder ist Leben auf seine genetische Reproduktion beschränkt noch die Genetik das einzige, was am Leben des Vestehens fähig und bedürftig ist. So ist denn auch die metaphorologische Entschlüsselung der Entschlüsselungsmetaphorik der Genetik nur ein Paradigma für eine Hermeneutik der Versuche des Menschen, das Leben zu lesen respective allererst lesbar zu machen. Dieses Paradigma zeigt die Rolle einer Hintergrundmetapher für das Weltverhältnis des

wurde aber „beim Wort genommen [...] in der Analogie zum Morseschlüssel“ (LdW, 377 f.). „Es ist dieser letzte Schritt, für den Schrödingers Metaphernwahl wichtiger wurde als vielleicht jemals eine metaphorisch faßbare Entscheidung zuvor“: „[...] die Metapher der genetischen Schlüsselschrift anders aufzufassen als Schrödinger dies tat: die Implikationen der Redeweise vom verschlüsselten Text und den Verhaltensweisen zu einem solchen ernstlicher, also beim Wort, zu nehmen“ (LdW, 379, vgl. 382). Das Ziel der Lesbarkeit der Erbsubstanz war erreicht, als die vier Nukleinsäuren als Grundbausteine identifiziert wurden, durch deren Variation wie bei einem Alphabet die Information der DNA synthetisiert wird: „Dieser Weg war es denn auch, der die Heranziehung der Schriftmetapher theoretisch tragfähig macht. Dieses erste und eine Mal fand das Verfahren der Schrift eine präzise Entsprechung in der Natur: eine beinahe unbegrenzte Vielfalt von Variationen der Bedeutung mit einem kleinen Satz von Elementen darzustellen und die Darstellung nur mittelbar zur ‘Ursache’ der Herstellung zu machen - nämlich insofern sie eben ‘Darstellung’ *ante rem*, Schrift als Vor-Schrift, war“ (LdW, 381).

Die außergewöhnliche gleichsam wörtliche ‘Intentionalitätserfüllung’ einer Lesbarkeit des Lebens ist für Blumenberg von ‘lebensphilosophischer’ wie anthropologischer Signifikanz: „Die Metaphorik der biologischen Grammatik hat nicht nur die verwegene Spekulation geweckt, künftige Wissenschaftler würden der Natur neue und eigene Texte schreiben können, sie hat auch unseren Einblick, meinerwegen wiederum rhetorisch, vertieft in das Verhältnis von Einsatz und Gewinn, auf dem die Existenz des Menschen beruht“ (LdW, 383 f.), wovon die eine Seite „die der Ungewißheit, der Unsicherheit des Bodens [ist], auf dem wir als Produkte der Evolution stehen. Die andere Seite ist die der hochgradigen Zuverlässigkeit dieses Mechanismus der Replikation, bei der der Text erkennbar bleibt, auch wenn einzelne seiner Elemente verändert werden“ (LdW, 384). Die prägnante Bestimmung der Stellung des Menschen ‘im Kosmos’ wird allerdings suggestiv überschritten durch die „verwegene Spekulation“, in der ‘prometheische’ Intuitionen zum Tragen kommen. Diesseits dessen ist aber diese Faktizität die naturale Gestalt von wesentlicher Kontingenz, die die faktisch gegebene Kombination so kontingent wie wesentlich sein läßt. In dieser Eigenart hat die metaphorisch induzierte Entdeckung paradigmatischen Charakter und metaphorische Funktion für die Deutung menschlichen Daseins in

Menschen: Die Herstellung von Lesbarkeit wird induziert durch ein metaphorisches Wagnis, das, sofern dessen Wirkung zur Herstellung, Vorschrift etc. führt, unverantwortlich suggestiv zu werden droht.

seiner Faktizität. Das Zugleich von „Unsicherheit“ und „Zuverlässigkeit“ ermöglicht ein Verstehen der natürlichen Daseinsgründe, das nicht letztbegründend oder deterministisch oder andererseits willkürlich bloß kontingent erscheint, sondern als das In- und Miteinander von Allmöglichkeit und konkreter stabiler Faktizität des Lebens.

Dieses metaphorisch erschlossene und theoretisch nachvollzogene Zugleich von „Konstanz und Varianz“ ist eine Möglichkeitsbedingung von Lesbarkeit. Das „hätte keine Weltintelligenz des Laplace vorher-sagen können, deren Leistungsfähigkeit sich gerade mit Zunahme der Entropie, mit dem Erfolg des Todestriebs, ihrem Maximalwert nähert. Dieser Laplace-Maximalwert bedeutet: Es gibt keine relevanten Urkunden mehr, das Lesbare geht im Ableitbaren als bedeutungslose Redundanz unter“ (ebd.).³⁹ Für Blumenbergs These, die genetische Schrift sei die erste und eine Erfüllung der Lesbarkeitserwartungen des Menschen gegenüber der belebten Natur, heißt dieser Grenzwert: nur wo diesseits dessen, durch die unkalkulierbare evolutionäre Kontingenz bei gleichzeitiger kombinatorischer Elementenkonstanz ein chemisches Alphabet zugrunde liegt, können nicht deduzierbare, aber eben auch nicht bloß unlesbare Ausdrucksphänomene konstituiert werden, die der Lesbarkeit fähig und (für uns) bedürftig sind. Lesbarkeit der Faktizität des Lebens benötigt eine (fast) unbegrenzte kombinatorische Varianz stabiler begrenzter Elemente: *ars combinatoria als ars vivendi und Grund der ars legendi*.

Metaphorologisch ist nun bedeutsam, daß diese Entdeckung durch eine metaphorische Lesbarkeitsunterstellung erfunden und im theoretischen Gebrauch dieser suggestiven Vermutung *metaphorisch geleitet vollzogen* wurde; und als metaphorisch induzierte Genesis einer Wissenschaft beschrieben, nachvollziehbar und plausibel gemacht werden kann, worin eine genetisch-phänomenologische Nachzeichnung dieser Genesis aus lebensweltlichen Motiven greifbar wird, die sich an

³⁹ Es irritiert, daß hier von Blumenberg der Laplacesche Dämon lediglich als Inkarnation der Berechenbarkeit des Entropieprinzips zu stehen kommt, dessen allgegenwärtige universale Deduktion in nichts weiter als der Folgerung der strikten Wahrscheinlichkeit der steigenden Unordnung im Universum, in der Herleitung des Wärmetodes als finalem Ruhezustand besteht; obwohl man von diesem Dämon doch gerade die Zustände des Widerstands gegen die Entropie, die Lebensvollzüge exakt zu erschließen erhoffte. Die Eigenart des Dämons besteht hier für Blumenberg allerdings gerade darin, als der eine Grenzwert zu fungieren, in dem die präzise Deduktion (die lediglich auf Entropiesteigerung hinausläuft) den Inbegriff von Unlesbarkeit und Lesbarkeitsunbedürftigkeit darstellt: Was sich deduzieren läßt, ist der Lesbarkeit unfähig und daher einer Hermeneutik nicht bedürftig („Das Leibniz-Dilemma wäre wieder da“ [LdW, 384]), und das Erreichen dieses Grenzwertes wäre schlicht Unlesbarkeit.

der unbegrifflichen, metaphorischen Darstellung dieses Motivs, der Lesbarkeitserwartung gegenüber der Natur, beschreiben und seinerseits *lesbar* machen läßt. Diese metaphorologische Konstitution von Lesbarkeit² der metaphorischen Konstitution der Lesbarkeit¹ gewinnt gegen die immanente Tendenz des Vergessens in der Wissenschaftsgeschichte Verstehbarkeit zurück und macht so die Kulturgeschichte lesbar - und ist darin von indirekter, auch ideologiekritischer Funktion als Überschwangsprophylaxe.

Die genetische Lesbarkeitskonstitution führt an die Grenzen der 'notwendigen Wagnisse', an denen sie in 'unverantwortliche Suggestionen' umzuschlagen droht: als einer „blasphemisch-apokalyptischen Visionsbildung“ in der „Aussicht auf den Menschen als den Umschreiber des Buchs der Natur“ (LdW, 397). Aber Blumenberg erklärt erstaunlich zuversichtlich: Die „Düsternis des Ausblicks auf genetische Eigenmacht an den metaphorischen Anthropomorphismus anzuknüpfen, halte ich für einen rein literarischen Einfall. Das bedarf in einer Metaphorologie der Begründung“ (ebd.). Die Lesbarkeitsmetaphorik für die Genetik ist der Anthropomorphismus, der es auch ermöglichte, die Schrift, die als Vorschrift des Lebens fungiert, selber zu verfassen; worin die Metapher beim Wort genommen und darüber hinaus - „rein literarisch“ - mit demiurgischen Erwartungen suggestiv eskaliert. Kritik als „rein literarisch“ entmythisiert diese Erwartung wie die Befürchtung als suggestive Übertreibung, aber dieses Urteil ist einer Begründung bedürftig. Dahinter liegt für Blumenberg ein wissenschaftsethisches Problem der Gegenwartsdeutung: „Die große Frage, die sich hier erhebt, ist doch, ob wir fähig sind, *die* Punkte der theoretischen Entwicklung wahrzunehmen und zu bestimmen, an denen Entscheidungen fürs Innehalten oder Weitermachen zu fällen sind, wenn wir denn überhaupt unterstellen wollen, daß sie zu fällen wären“ (ebd.).

Die Metapher eskaliere gerade in Jonas' Mahnungen zu einem „Fachidiom zweiten Grades“, wenn er befürchtet, „so könnten wir darangehen, den Text neu zu schreiben“ (LdW, 398). Für Blumenberg ist dieser „besorgte philosophische Betrachter der Entwicklung in der Biochemie [...] ganz fixiert auf eine blasphemische Ungeheuerlichkeit“ (ebd.), nämlich einerseits um die Furcht vor der „Erschaffung des Übermenschen“ (LdW, 399), und andererseits um die vor dem „Skandal einer Konkurrenz mit dem einen Autor der Welt“ (ebd.). Blumenbergs kritische Metaphorologie versteht es im Unterschied dazu als Aufgabe, zwischen „Sakrileg und nüchterner Abwägung der Chancen und Risiken“ zu unterscheiden (ebd.) - und nur in dieser Perspektive kommt auch Jonas' Prinzip Verantwortung zu stehen: „[...] es sei Pflicht der

Menschheit, vor glücksverheißenden Optionen zu zögern, sofern diese unter absoluten Risiken ständen“ (ebd.). Gemäß diesem Grundsatz des Zögerns⁴⁰ fragt Blumenberg, „ob die Metaphorik der Lesbarkeit den fatalen Drang zur biotechnischen Verfügbarkeit stimuliert, wenn nicht gar legitimiert haben kann“ (ebd.). Aber so sehr die Lesbarkeit die Fortschreibbarkeit suggeriert, sowenig ist dem Gelesenen ein Ziel desselben zu entnehmen. Die überschießende Selbststeigerung, als Tendenz der Selbstbehauptung zur Eskalation, wird so zwar durch die Metaphorologie verständlich und an ihre Antriebe hermeneutisch rückgebunden, aber nur sehr begrenzt entplausibilisiert oder gar verhindert. Die Remetaphorisierung der Eskalation wäre in ethischen Konflikten ein Weg des Verstehens, kaum der Entscheidung; aber immerhin eine Kritik rhetorischer Eskalationen: „Rhetorik ist immer gefährdet durch die Weiterungen an den Mitteln, deren Überzeugungskraft sie sich bedient. Die Legitimation der absoluten Metapher von der genetischen Schlüsselschrift ist durch ihre Indienstnahme zum heuristischen Modell erfolgt. Von der Modellfunktion nicht mehr getragen sind die Weiterungen, in denen sich die Metaphern ‘Befehlstext’ und ‘Schutzschrift’ verbinden“ (LdW, 402).

d) Selbstbehauptung gegen Entropie und Todestrieb

Das entzifferte Genom als „Schutzschrift“ zu lesen, war ein zwar respektabler aber vergeblicher Versuch Goethes (LdW, 400); demgegenüber sieht Blumenberg in einer Argumentation zugunsten des Artenschutzes eine plausiblere Erwägung: „Gerade der Sachverhalt der Kontingenz: der systematischen Unableitbarkeit der im Patentamt Natur hinterlegten genomatischen Bauvorschriften, der Unwiederholbarkeit des Prozesses der Erprobung ihrer Produkte, ist es also, was Schonung nicht nur der Produktbestände, sondern der Typenmannigfaltigkeit zum Gesetz der Selbsterhaltung macht“ (LdW, 401). Die wesentliche Kontingenz wird zum ‘Geheimnis’ des Lebens als Faktizität des Daseins, dessen naturale ‘Grundlegung’ selber einen faktizitären Charakter hat. Zugleich wendet Blumenberg diese ‘daseinsrätselhafte Begründung’ in ein Argument gegen die beliebige Wiederholbarkeit des Prozesses des Lebens und damit in ein Argument zur Achtung und Wahrung dieser faktizitären Kontingenz: das heißt metaphorologisch die wesentliche Kontingenz resp. die zu wählende Faktizität zu plausibilisieren (vgl. *Wirkl.*, 79, LdT, 158 f.).

⁴⁰ Vgl. ND, wo Blumenberg den Menschen ‘definiert’ als das Wesen, das zögert, und aus dem Zögern die Kulturgenese zu verstehen sucht.

Mit dieser Kontingenzthese forciert Blumenberg den „Abbau von Zweckmäßighkeitsannahmen“, der „ins Zentrum des Anteils der Philosophie am Entstehen der neuzeitlichen Wissenschaft“ gehöre. Daß „das organische Leben Ziel der Entwicklungen im Universum sein müsse, wird sich als heimliche oder offene Erwartung gar nicht austreiben lassen - selbst dann nicht, wenn die ganze Evolution nur als das umständliche Verfahren des Protozoon erscheint, seine Selbsterhaltungstechnik zu verfeinern. Dieselbe Erwartung steckt hinter allen Vermutungen, auf fremden Planeten um irgendeine Sonne unter den Milliarden werde sich wiederum Leben, dazu noch vernünftiges, finden und zur Reaktion auf unsere Signale bringen lassen“ (LdW, 403). Diese unüberwindbare nur anthropologisch ‘begründete’ Teleologie als Funktion der Selbsterhaltung ist die erwartungsgeladene Gegenbesetzung zur Entropie resp. dessen anthropologischer Variante, dem Todestrieb. Daß Freud den Todestrieb „erfand“⁴¹, versteht Blumenberg als die verspätete Metapher für den zweiten Hauptsatz der Thermodynamik.⁴² Freuds anthropologische Metapher impliziert bereits ein Verständnis des Lebens als Episode, da es selber, und zwar nicht nur wegen seines unbelebten Substrates, auf den Tod als maximale Entropie des Lebendigen hientiert. Als Entropiemetapher schreibt der Todestrieb dem Leben eine zum Prinzip rationaler Selbsterhaltung antagonistische Tendenz ein. Wie

⁴¹ Zur *Erfindung* des ‘Todestriebes’ durch die psychoanalytische Vernunft vgl. S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, Gesammelte Werke, Frankfurt a. M. 1948 ff., XIII, 1-69: „[...] daß wir genötigt sind, mit den wissenschaftlichen Terminus, das heißt mit der eigenen Bildersprache der Psychologie (richtig: der Tiefenpsychologie) zu arbeiten. Sonst könnten wir die entsprechenden Vorgänge überhaupt nicht beschreiben, ja, würden sie gar nicht wahrgenommen haben“ (65). „Was nun folgt, ist Spekulation, oft weitausholende Spekulation“ (23, vgl. 43, 66) und „gewiß eher ein Mythos als eine wissenschaftliche Erklärung“ (62). Vgl. Blumenberg zu Freuds Mythos: „Dies ist in Wirklichkeit nur jenes“. Zur Typik zeitgeistgefälliger Theorien, in: NZZ Fernausgabe Nr. 162, 15.7.1988, 29 f.; gegen den Todestrieb: Wer sollte vom Lachen der Magd betroffen sein? Eine Duplik, in: PH, VII (1976) 437-441, 439; Blumenberg liest Freud wenn, dann metaphorologisch; vgl. v. a. H, 66-75, My, 64 ff., 105 ff.

⁴² Der Entropiesatz besagt, daß in einem geschlossenen System sich der Wahrscheinlichkeit halber ein immer größerer Unordnungszustand einstellt, aufgrund der Tendenz des unbelebten Seins eine immer größere Unordnung anzustreben. Dahinter liegt sc. die Hintergrundthese der Dominanz des unbelebten über das belebte Sein. Vgl. Blumenberg: „Das Leben ist nicht die Erfüllung einer innersten Tendenz aller Materie, denn es hat selbst die innerste Tendenz, zu seinem Ausgangszustand im Pseudopodium [Scheinfüßchen von Einzellern], wenn nicht sogar im Anorganischen, zurückzukehren und sich darin als die große, überanstrengte und schließlich sich selbst unerträgliche Ausnahme zu erweisen. Die Prämie der Lust genügt dem Leben schließlich nicht, seinen vergeblichen Aufwand zu honorieren und für die Vielfalt seines Mißlingens zu entschädigen. Wieder, wie schon in der antiken Metaphysik und der ihr folgenden christlichen Tradition, ist ewige Ruhe der Zielzustand aller Bewegung“ (LdW, 403).

aber vertragen sich der Todestrieb und Selbsterhaltung? Und ist die nicht zu überwindende Teleologie auf das Leben hin verträglich mit dem Todestrieb? Blumenbergs Aufnahme der Todestriebmetapher (vgl. My, 688) läßt einen im Unklaren, ob er diese Metapher anthropologisch beim Wort nimmt.

Sobald er selber das Wort ergreift, erscheint das 'Leben' von Selbsterhaltung gegenüber der es umgebenden Entropietendenz bestimmt: „Die Gesamterscheinung des Lebens ist, energetisch betrachtet, gegenüber jeder ihrer Umgebungen parasitär. Das lebendige System hält den entropischen Prozeß zu seinen Gunsten und zu Lasten von dessen Beschleunigung in seiner Umwelt auf. Leben erhält sich, indem es Energie verschwendet. Das gilt in höchstem Maße für den Engpaß aller Erscheinung des Lebens, die Übertragung der genetischen Information im Erbgang“ (LdW, 404). Sowenig Blumenberg die Todestriebmetapher anthropologisch beim Wort nimmt, so hilfreich erscheint sie ihm als prägnante Verdichtung der Entropie. Darum ist seine metaphorologische *Rückübertragung* des Todestriebes in die Physik resp. die Kosmologie bezeichnend für den eigenen, kosmologischen Horizont: das Entropieweltall impliziert einen strikt antiteleologischen Wirklichkeitsbegriff. Als immanente Tendenz des Lebens gilt ihm der Aufbau kultureller Lebenswelten als basal, die Entropietendenz dagegen ist der basale Abbau- und Verlustprozeß. Aber die Entropie des *unbelebten* Kontextes des Daseins als *Todestrieb* anzusprechen, ist widersinnig, und es bleibt bis auf nähere Erläuterung hin mit der Selbsterhaltung unverträglich, dem Leben grundlegend einen Todestrieb zuzusprechen. Die Episodizität des Lebens angesichts kosmologischer Dimensionen gilt Blumenberg nicht als Resultat triebgesteuert intendierten Todes, sondern als Selbstverständlichkeit angesichts der Asymmetrie von Entropie der Materie und Teleologie des Lebens: Die genetische Selbsterhaltung des Lebens „sieht, aufs Ganze gerechnet, so aus wie die Improvisation für eine Episode, in der sich ein peripheres Teilchen dem großen Zuge und Entwurf in einem Akt des vergeblichen Aufbäumens widersetzt“ (LdW, 405). „Was lesbar ist, das Dokument, ist in seiner Umgebung das schlechthin Unwahrscheinliche; wahrscheinlich ist das Chaos, das Geräusch, die Entdifferenzierung, die Verwesung. Der Todestrieb ist Inbegriff von Verlusten auch an Lesbarkeit, auch des Versinkens von Besonderheit im Allgemeinen“ (LdW, 404 f.). Freud beim Wort genommen, müßte der Tod als Inbegriff des Gewinns an Trieberfüllung erscheinen, und nicht als Verlust. Blumenberg scheint daher den Todestrieb 'nur' als überspitzte Übertragung der Entropie auf das Leben zu nehmen, d. h. er *gebraucht*

den Todestrieb *metaphorisch* zur prägnanten Darstellung seines eigenen Horizontes.

e) *Gegen die kulturelle Entropie des Vergessens: memoria und imaginatio*

„Die Theorie bricht die Eselsbrücke der Veranschaulichung, welchen Dienst immer sie bei der Modellbildung geleistet haben mag, hinter sich ab, sobald sie analytisch und funktional vorangekommen ist. Wenn begriffen ist, wie das Genom es ‘macht’, ständig identische Spezialitäten von Eiweißen produzieren zu lassen, braucht es nicht mehr als der Text betrachtet zu werden, nach dessen Rezeptur verfahren wird. Wissenschaft zerstört unausweichlich den Fundus ihrer Rechtfertigungen, die immer anthropotrope Elemente enthalten“ (LdW, 408). Gegen dieses Vergessen der Wissenschaft arbeitet die genetische Phänomenologie der Unbegrifflichkeit auf dem Weg der *memoria* - allerdings ohne eine Lebensweltrückgewinnung angesichts der Krisis der Wissenschaften anzustrengen. Der wissenschaftsgeschichtliche Prozeß der Krisis gilt Blumenberg als so unvermeidlich wie unumkehrbar; allerdings nicht als unverständlich oder gar illegitim. Gegen die Lebenswelt- und Metaphernvergessenheit der Wissenschaften sei die *memoria*, paradigmatisch vielleicht die seiner Phänomenologie der Geschichte, „Selbsterhaltung auf Gegenseitigkeit“ (LzWz, 307). Kulturtheoretisch gesagt geht es ihm darin um „eine ‘Kultur’ der Retention [...]: die Pflicht gegenüber den Gewesenen als *memoria*, als ‘Geschichte’“ (LzWz, 303). Gewissermaßen erscheint die *memoria* als das Apotropaion gegen eine kulturelle Entropie des Vergessens und darin gegen einen ‘kulturellen Todestrieb’. Die *memoria*, und sc. auch die der metaphorologischen Phänomenologie der Geschichte ist ‘Arbeit an der Kultur’, und Kultur ihrerseits „hypertrophe Selbsterhaltung, erzwungene Asymmetrie zuungunsten des Todestribs“, der seinerseits „die konservative Funktion über die weiteste nur denkbare Latenz hinweg voraussetzt. Triebe können überhaupt nur konservativ sein, weil sie eine ‘Geschichte’ enthalten“ (My, 106 f., vgl. H, 66-75). Die *memoria* hat demnach eine konservative, oder besser gesagt, kontingenzwahrende Funktion. In sie geht ein, was und wer je gelebt hat, in all seiner Faktizität. „Denkwürdig ist, was Menschen je gedacht haben; es zu lesen, wo es lesbar gemacht werden kann, ein Akt von ‘Solidarität’ über die Zeit“ (LdW, 409)⁴³. Damit tritt die reziproke

⁴³ Aber: „Lesbarkeit dorthin zu projizieren, wo es nichts Hinterlassenes, nichts Aufgegebenes gibt, verrät nichts als Wehmut, es dort nicht finden zu können, und den Versuch, ein Verhältnis des Als-ob dennoch herzustellen. Gibt sich die Theorie als

intersubjektive memoria der Gattungsmitglieder an die Stelle der traditionellen memoria Dei - auch eine Umbesetzung.

Die memoria bedeutet aber mehr als Rettung vor dem Vergessen: im Horizont der rhetorischen Tradition ist die memoria in unum et eodem actu *imaginatio*, so wie die *imaginatio* keine *creatio ex nihilo*, sondern auf dem Umweg der memoria ihre Erfindungen macht. Auch wenn Blumenberg hier gegen Husserl Erinnerung und Retention zu vermengen scheint, ist deutlich, wie die indirekte und derart umwegig intendierte Protention in den Blick kommt. Deswegen ist die 'Kultur der Retention' auch eine „Kultur' der Protention“ (LzWz, 303). Auch wenn die Wissenschaftsgeschichte vergeßlich ist: „Was sich als lebensweltlicher Rückbezug auf vertraute Erfahrungstypik angeboten hatte, wird von der wissenschaftlichen Erkenntnis als Gerüst in ihrem Rücken abgebrochen, dem nachsetzenden Mitvollzug der Zeitgenossen unbegehrbar gemacht“ (ebd.), stellt die Metaphorologie die Nachvollziehbarkeit der Metapherngeschichte memorial wieder her und ist darin nicht frei von der Intention einer geschichtlich ausgeloteten Begehrbarkeit dieses Metaphernfeldes.

Für Blumenberg geht es in seiner Metapherngeschichte von der Lesbarkeit der *Welt* zum einen um die Endigung einer metaphorisch ausgedrückten Erwartung, um die Entwöhnung von den Bedürfnissen nach Lesbarkeit der Welt oder nach Lesbarkeit des Lebens *diesseits* des von Menschen geschriebenen. *Lesbarkeit des Lebens bedarf derer, die Schreiben können* und damit ist man mit der Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik des Lebens zu antworten sucht, auf den Horizont der Kulturgeschichte verwiesen. Zum anderen ist die Konstitution der Lesbarkeit des kulturellen Lebens *metaphorologische Arbeit an dem geschichtssphänomenologischen Aufbau von Erinnerungsreihen oder topischen Konstellationen* und darin die Erschließung der imaginativen Überlebensfähigkeit „*in mehr als einer Welt [zu] leben*“ (Wirkl., 3). Für die Themenstellung einer Hermeneutik des Lebens heißt das: Wenn eine Lebensphilosophie möglich wäre, dann als metaphorologische Lesbarmachung des Vollzugsinns der metaphorischen Darstellungen des Lebens mit dem hintergründigen Ziel, einen Imaginationsspielraum zu eröffnen zur (Selbst)Verständigung des Lebens in den verschiedenen Symbolwelten.

Auslegung solchen Verlangens, gibt sie sich her zum kurzen Interim seiner Befriedigung, so kann sie die Verstörung nicht vermeiden, die der Logik ihrer Durchstreichung hilfreicher Metaphern folgt“ (LdW, 409); vgl. Wirkl., 170.

III. Wovon lebt die Metaphorologie? Lesen des Lebens und Leben des Lesers

Im folgenden soll hinter die expliziten Aufgaben der Metaphorologie zurückgegangen werden, um andeutungsweise sie selber als Darstellungsvollzug horizontintentional bestimmten Lebens zu verstehen. Es geht dabei um eine Explikation zu vermutender und nicht einfach 'belegbarer' Hintergrundselbstverständlichkeiten Blumenbergs: Worauf rekurriert er bei aller Entnaturalisierung des Lebens, und bei aller Lebensweltverlassenheit im Horizont der Mängelanthropologie und dem Entropieweltall? Auf kulturelle Traditionsprozesse, die ihm seine memoriale Imaginationsarbeit ermöglichen, auf schon vollzogene Kulturgeschichte, auf die memoria der vorgängig Anderen? Was ist außer dem Instinkt- und Wahrheitsmangel zuhanden, das die Mängel kompensiert und sie zudem zum Antrieb der Kultur- und Sprachgenese werden läßt? Wo biegt sich der Spaten der anthropologischen Nachfrage des Metaphorologen um, und was ist der Untergrund, von dem her Blumenberg das Leben des Mängelwesens versteht?

So zu fragen stellt das Problem, wie sich die 'Beobachtungen an der Metaphorologie' zu ihrer untergründigen Horizontintentionalität verhält. Der Verdacht liegt nahe, daß Vermutungen über die Horizontbestimmtheiten Blumenbergs der Gefahr erlegen sind, seine indirekte Darstellung unzulässig und verkürzend beim Wort zu nehmen, statt sie im Indirekten zu belassen. Aber erstens sind diese Gefahr und entsprechende Verkürzungen unvermeidlich, wenn man sich über ihn verständigen will, und zum anderen gibt es (auch für ihn) eben keine völlige Lebensweltverlassenheit, sondern bei noch so großer Distanz gibt es eine immer mitgesetzte Verstrickung in die dargestellten Problemgeschichten und eine wie auch immer bestimmte Nähe zu den großen Themen.

a) Vom Geschöpf zum schöpferischen Menschen bis zur Erwartung des Übermenschen: Eskalation der Selbsterhaltung und die metaphorologische Deeskalation

Blumenbergs Phänomenologie lebt mit einer implikativen Anthropologie der Selbsterhaltung und Beharrung⁴⁴ des Lebens auf rhetorischen

⁴⁴ F. Nietzsche: „Sich selbst erhalten wollen ist der Ausdruck einer Nothlage, einer Einschränkung des eigentlichen Lebens-Grundtriebes, der auf *Machterweiterung* hinausgeht und in diesem Willen oft genug die Selbsterhaltung in Frage stellt und opfert“ (Die fröhliche Wissenschaft, Kritische Studienausgabe III, München 1980, 585). Blumenbergs rationales Prinzip der Selbsterhaltung ist demgegenüber deutlich weniger als Nietzsches Steigerungswille.

Umwegen der vielfältigen Formen der Unbegrifflichkeit - und deren Eskalationen. Den Hintergrund seiner Gegenwart bildet die legitime, und zwar rhetorisch legitimierte Neuzeitgenese vom Schöpfer-Geschöpf-Verhältnis zur Kontingenzzkrise im Nominalismus, zur Genese der intransitiven und der reflexiven Selbsterhaltung, zum Menschen als Schöpfer, bis hin zu den Eskalationen: einerseits in der Verselbständigung der Technik, andererseits in den anthropologischen Erwartungen von der Schreibbarkeit der Gene bis zum Übermenschen. Eine Horizontintention seiner metaphorologischen Phänomenologie ist die Erhaltung der Gattung als memoriale Erhaltung auf Gegenseitigkeit um des kulturellen Überlebens willen im Horizont der Krisen der Eskalation der anthropologischen Erwartungen besonders in Wissenschaft und Technik. Diese eskalierende Krisis wird von ihm bearbeitet mit einer metaphorologischen Hermeneutik des Lebens, um die lebensweltlichen Antriebe des Ausgangs aus der Lebenswelt zu verstehen, ohne eine Lebensweltrückholung zu intendieren⁴⁵, sondern als Arbeit gegen die kulturelle Entropie durch Erinnerungsarbeit als Stiftung eines Imaginationsraumes. Die tiefengrammatische Funktion der Metaphorologie liegt in der Limitierung der Selbststeigerung - oder rhetorisch gesagt: Entplausibilisierung von Übererwartungen und die Eröffnung von limitierten Imaginationsräumen. Seinerseits sucht

⁴⁵ Spätestens hier ist eine klärende Bemerkung zu *Blumenbergs Lebensweltbegriff* nötig: Negativ hat er weder einen transzendentaltheoretischen noch einen nur kultursoziologischen (oder kommunikationstheoretischen) Lebensweltbegriff. Was dann? Seine *eigenen* Formulierungen in *Lebenszeit und Weltzeit* könnte man folgendermaßen systematisieren: Er unterscheidet (in Tradition Husserls) Lebenswelt (erste Stufe) und Lebenswelten (zweite Stufe, vgl. LzWz, 86 f.). Der Singular benennt einen *quasitranszendentalen* hypothetischen terminus a quo von Geschichte (als Auseinandertreten von Intention und Erfüllung), der Plural die kulturellen geschichtlichen Lebenswelten. Die singularische Lebenswelt ist 'stets schon verlassen' unter den Bedingungen der Geschichte, die pluralen sind die kulturell-geschichtlichen 'Wirklichkeiten, in denen wir leben'. Diese basale Duplizität steht in LzWz neben einer dreigliedrigen Unterscheidung von 'final-posthistorischer', 'alltäglich-subhistorischer' und 'prähistorischer' Lebenswelt. Die 'alltäglich-subhistorische' ist 'sekundär' und damit pluralisch, geschichtlich und kulturell variant; die prähistorische ist die quasitranszendente Unterstellung einer stets verlassenenen, aber methodisch für die Phänomenologie nötigen ursprünglichen Lebenswelt. Die final-posthistorische wäre eine finale Konvergenz, die unter geschichtlichen Bedingungen nur als Hoffnung oder Wahn auftreten kann (vgl. LzWz, 65). Keine Lebensweltrückholung meint also, keine finale Rückholung der ursprünglichen Lebenswelt, in der Erwartung und Erfüllung indifferent waren. Wieweit kulturelle Formen wie die Bachsche Matthäuspassion eine zeitweilige Ruhelegung von bedrängenden Fragen und eine labile Form von Intentionalitätsentlastung erlauben, resp. eine vergängliche geschichtliche Indifferenz von Erwartung und Erfüllung gewähren, wäre eine Frage der Auslegung von Blumenbergs später Religionschrift, der Matthäuspassion.

Blumenberg die Anthropologie des Mängelwesens und der Exzentrizität des menschlichen Daseins zu plausibilisieren⁴⁶, und zwar (in deutlicher Anknüpfung) über Cassirers *animal symbolicum* hinausgehend, sofern darin noch eine Anthropologie des 'reichen' Menschen impliziert sei (Wirkl., 114). Im Anschluß an Hobbes Anthropologie meint er: „Ich sehe keinen anderen wissenschaftlichen Weg für eine Anthropologie, als das vermeintlich 'Natürliche' auf [zu Hobbes] analoge Weise zu destruieren und seiner 'Künstlichkeit' im Funktionssystem der menschlichen Elementarleistung 'Leben' zu überführen“ (Wirkl., 115). Das Leben des Menschen ist daher nicht eine stabile Gegebenheit, auf die einfach rekurriert werden kann, sondern 'Leistung' als Arbeit an der Kultur. Die Welten, in denen wir leben, sind kulturelle Lebenswelten, der Erhaltung bedürftig, die uns keiner abnimmt.

Sein Schüler Fellmann konzipiert auf diesem Hintergrund Lebensphilosophie als Theorie zeichenvermittelter Selbsterfahrung, oder mit Blumenberg zu pointieren, der metaphorisch umwegigen Konstitution des 'symbolischen Selbst'. „Was für die Erfahrung anderer Menschen gilt, trifft auch für die Selbsterfahrung zu. Wir verkehren mit uns selbst über Bilder, die wir von uns selbst machen. Ja, wir sind geradezu unser Bild“⁴⁷. Zwischen 'verstehen als etwas' und 'verstehen (als etwas) *durch* etwas *bleibend anderes*' besteht für Blumenberg allerdings ein erheblicher Unterschied: 'Ich erschließe etwas als etwas, oder aber als etwas durch etwas anderes' vollzieht eine Differenz von direkter Mitteilung mit intendierter Identität des Urteils gegenüber der indirekten Mitteilung mit intendierter wechselseitiger Individuation im Verstehensvollzug. 'Durch etwas anderes' meint neuzeittheoretisch die Fähigkeit zur Selbsterhaltung als Fähigkeit zur rhetorischen Substitution resp. Kompensation (Wirkl., 119 f.), die indes angesichts ihrer Eskalation und Krisis von Blumenberg als Kultur der *memoria* und darin als Selbsterhaltung auf Gegenseitigkeit konzipiert wird. In dieser Tendenz liegt m. E.: keine Selbsterhaltung ohne Fremderhaltung, letztere im Doppelsinn: nicht ohne von anderen mit erhalten zu werden und nicht ohne andere mit zu erhalten. Das durch etwas *anderes* ist allerdings präziser zu fassen als *zentrifugale Semiose*, die nicht wie die *zentripetale*

⁴⁶ „Der Mangel des Menschen an spezifischen Dispositionen zu reaktivem Verhalten gegenüber der Wirklichkeit, seine Instinktarmut also, ist der Ausgangspunkt für die anthropologische Zentralfrage, wie dieses Wesen trotz seiner biologischen Indisposition zu existieren vermag. Die Antwort läßt sich auf die Formel bringen: indem es sich nicht unmittelbar mit dieser Wirklichkeit einläßt. Der menschliche Wirklichkeitsbezug ist indirekt, umständlich, verzögert, selektiv und vor allem 'metaphorisch'“ (Wirkl., 115).

⁴⁷ Fellmann, wie Anm. 6, 230(-235).

Semieose auf Identität, sondern auf Differenzwahrung aus ist: „[...] etwas als etwas zu begreifen, unterscheidet sich radikal von dem Verfahren, etwas *durch* etwas anderes zu begreifen. Der metaphorische Umweg, von dem thematischen Gegenstand weg auf einen anderen zu blicken, der vorgreifend als aufschlußreich vermutet wird, nimmt das Gegebene als das Fremde, das Andere als das vertrauter und handlicher Verfügbare. Ist der Grenzwert des Urteils die Identität, so ist der Grenzwert der Metapher das Symbol; hier ist das Andere das ganz Andere [...]“ (Wirkl., 116). Das ‘durch etwas anderes’ hat seine Pointe darin, daß nicht nur die generelle ‘als-Relation’ des semiotischen Prozesses auftritt, sondern diese dritte Stelle eine basale und zentrale Funktion bekommt: das ‘durch etwas bleibend anderes’ wahrt die irreduzible Alterität. So gesehen wäre das metaphorologische Selbst alterologisch aufgebaut und nur in der irreduziblen Relation zum Anderen zu wahren. Metaphorische Identität ist alterologische Identität⁴⁸, und die Absolutheit der Metapher ist die Irreduzibilität des metaphorischen Umwegs des ‘durch etwas bleibend anderes’. Dieser Umweg ist nicht nur Mittel zum Zweck, sondern in bestimmter Weise Selbstzweck, sofern das Andere, durch das gelebt wird und Leben symbolisch vollzogen wird, nicht nur das andere meiner selbst, sondern ein selbständig Anderes oder intersubjektiv ein Anderer ist und bleibt.

Die symbolische Darstellung ist demnach kein identitätslogischer, sondern ein differenzlogischer oder besser alterologischer Vollzug, der jedoch kein konstitutionstheoretisch zu fassender reiner Formaufbau ist, sondern ein *Vollzug* von *Formvarianz* (Wirkl., 119 f.): Eine Eröffnung eines Variationsraumes durch die Darstellung metaphorengeschichtlicher Variationsprozesse und darin eine Erschließung der Möglichkeiten variierenden Selbstvollzugs in der Symbolvariation. Den zugespitzten terminus a quo dieses rhetorischen Prozesses bildet für Blumenberg ein besonderer Anderer: kein geringerer als Gott. „Der Mensch begreift sich nur über das, was er nicht ist, hinweg. Nicht erst seine Situation, sondern schon seine Konstitution ist potentiell metaphorisch [...] Die kühnste Metapher, die die größte Spannung zu umfassen suchte, hat daher vielleicht am meisten für die Selbstkonstitution des Menschen geleistet: indem er den Gott als das Ganz-Andere von sich absolut hinwegzudenken versuchte, begann er unaufhaltsam den schwierigsten

⁴⁸ Vgl. P. Ricoeur: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 26 ff., bes. dessen Unterscheidung einer (egologischen) idem-Identität von einer (alterologischen) ipse-Identität. Die hier entfaltete narrative Identität, der der Andere unhintergebar wesentlich ist, kann man auch als das ‘metaphorisch konstituierte Ich’ Blumenbergs verstehen, wenn man seine Selbsterhaltung und -behauptung alterologisch weiterdenkt.

rhetorischen Akt, nämlich den, sich mit diesem Gott zu vergleichen“ (Wirkl., 135). Es zeigt sich darin die nicht zu verabschiedende neuzeitgenetische Funktion des Gottesgedankens für Blumenberg und die bleibende Basalität dieser Relation für den konstitutiven Selbstvollzug im metaphorischen Umweg.

Allerdings ist diese Relation von intrikater Zweischneidigkeit: „[D]ie Eskalation Gottes zu betreiben scheint [...] so etwas wie die ‘Leidenschaft’ des Menschen zu sein. Seinen Gott hochzutreiben ist ihm die Betreibung seiner eigenen Sache, der des Menschen, als bereite er sich die Stelle der ‘Umbesetzung’ für seine Selbstdefinition auf weiteste Sicht vor“ (Mtp, 306). Nietzsches Variante vom Tod Gottes⁴⁹ sei die „Vergewisserung von der Selbststeigerung des Menschen“ (Mtp, 303). „Der Mensch als Generationsnachfolger dieses Gottes fand sich zuverlässig genug, denn kein anderer war Adressat seines Handelns. Der Tod Gottes machte den Weg zum absoluten Selbstvertrauen des Menschen frei. Nur blieb der freigelegte Weg leer [...] Die Vakanz blieb. Lag es etwa daran, daß Nietzsche die Folge der Eskalationen Gottes in Wirklichkeit nicht beendet hatte, die Konsequenz des Grundverlustes als Selbstaufgabe nicht erkannte? Die Passion nicht verstehen konnte?“ (Mtp, 306). Die Folge dieser Eskalation der Selbststeigerung sei aber nolens volens die Wiederkehr des Endes Gottes, aber „dann auch des Menschen, der keiner mehr ist, weil er sich in jedem Sinne ‘über’ geworden ist?“ (Mtp, 307, als rhetorische Frage). Die unvermeidliche Passion, erst Gott und dann den Menschen hochzutreiben, provozierte unerträgliche Folgelasten und ein hoch enttäuschendes Vakuum am Ort des Ziels dieser Steigerungspassion, wogegen Blumenberg in der Ruhelegung dieser Passion eine Überlebensaufgabe des Menschen sieht. Sofern es dabei um eine Überlebenskunst zu tun ist, die die Selbstbehauptung nicht auf Kosten des Lebens resp. der Anderen eskalieren läßt, kann man diese *ars vivendi* als *phänomenologische ars moriendi* verstehen, als eine sinnvolle Begrenzung des Selbsterhaltungstriebes, die das sonst überspannte Verhältnis von Leben und Welt ausbalanciert und das Leben in memoria statt in den eskalierenden ‘Willen zur Macht’ übergehen läßt. Das reflexive Prinzip der Selbsterhaltung sinnvoll zu mäßigen und in memorial erarbeiteten, sorgsam imaginierten und variierten Geschichten zu orientieren und ihm Selbstverstehensvarianten zuzuspielen, ist die Arbeit des Metaphorologen gegen ‘den Absolutismus der Wirklichkeit’ wie der eskalierenden

⁴⁹ Vgl. zu Blumenbergs *Leiden* an dieser Eskalation der Selbststeigerung: Kant und die Frage nach dem „gnädigen Gott“, in: *Studium generale* 7, 1954, 554-570, bes. 554 f. und 570.

Selbststeigerung. Diese Horizontintention motiviert auch seine späte 'Religionsschrift', in der er die Matthäuspasion für den nachchristlichen Hörer nachvollziehbar zu machen sucht.⁵⁰

Die Eskalationstendenz der Selbststeigerung ist Blumenbergs Grund zu deren Kritik, weil es zur Vernünftigkeit und zur Überlebensfähigkeit sich selbst erhaltender humaner Subjekte gehört, die Selbststeigerungstendenz zu limitieren, und damit an die Erhaltung funktional rückzubinden. *Selbstbeschränkung* gehört so gesehen zu Ökonomie rationaler Selbsterhaltung. Als Implikat einer Expansionstendenz nicht der Vernunft, sondern 'des Lebens' kann er ohne idealistische Intuitionen eine prärationale konzipierte Selbststeigerung plausibilisieren, wie er in seinem Essay *Lebensexpansion* ausführt (VS, 79-90). Die Grundfigur ist, Leben sei etwas, „was 'sich ausbreitet'“ durch Wachstum und Teilung (VS, 79). In dieser *Selbststeigerung* des Lebens zur *Selbsterhaltung* liege schließlich auch der Grund für die anscheinend irreduzible Intuition der Teleologie.⁵¹ Insofern Leben immer „Leben vom Leben“ sei (VS, 83), Leben also immer 'vom Leben lebt', auf Kosten anderen Lebens, wird durch diese Selbstbezüglichkeit die Eskalationsdynamik an eine 'Ökonomie' zurückgebunden. Es gibt für das Leben keine bloße Selbststeigerung, da es von einem Gleichgewicht abhängig bleibt, das es nicht eskalierend überschreiten kann, ohne auf kurz oder lang zurückgezwungen zu werden. Das Bewußtsein sei „Konsequenz und Inversion des Lebens zugleich“ und „die absolut neue Dimension der Ausbreitung des Lebens“ (VS, 86 f.). In seiner Struktur als Intentionalität sei es „Widerstand gegen den Verzicht“ und zugleich „die Dennoch-Einwilligung in ihn als Rationalität seiner Ökonomie“ (VS, 89). Demnach ist es gerade für die humane bewußte Selbsterhaltung basal, nicht bloße Selbststeigerung zu wollen, sondern diese *Expansionstendenz zu mäßigen* - aus Gründen des Überlebens wie aus Gründen einer 'Ökonomie' der Vernunft als einer Äquilibration von Erfahrung und Erwartung. Diese Mäßigung kann man als *Grundfigur von Blumenbergs Phänomenologie* verstehen: *Im Verstehen der*

⁵⁰ Seine memoriale Schaffung von Imaginationsräumen der metaphorischen Umwege stellt sich schließlich selber indirekt dar in der philosophiegeschichtlich prägnanten Konstellation der Geschichte des platonischen Höhlenmythos. Gegen Nietzsche geht es dabei auch darum, Geschichten zu erzählen und wieder erzählbar zu machen, ohne dabei gewesen zu sein, als Privileg der Schwachen (H, 30). Die Narrativität als eine Gestalt des 'Stattdessen' resp. des metaphorischen Umwegs hat einen 'Sitz im Leben' und eine basale Überlebensfunktion, der Blumenbergs letztes Werk zu Lebzeiten gewidmet ist.

⁵¹ „Daß [...] das organische Leben [...] Ziel der Entwicklungen im Universum sein müsse, wird sich als heimliche oder offene Erwartung gar nicht austreiben lassen“ (LdW, 403).

Neuzeitgenese und -eskalation eine Rückbindung zur Deeskalation zu intendieren.

Die Aufgabe der Äquilibrierung der Selbsterhaltung hat nicht nur eine diachrone, sondern auch eine synchrone Dimension. Humanes Dasein vollzieht sich in einer intersubjektiv verfaßten Intentionalstruktur, und diese stets mitgesetzte Sozialität läßt nur in bestimmten Grenzen eine Selbststeigerung (schon gar nicht aller) zu, sondern lebt von der genannten „Selbsterhaltung auf Gegenseitigkeit“ (LzWz, 307). Läßt man die damit gesetzten Probleme von Äquivalenz und Reziprozität einmal außer acht, impliziert diese Gegenseitigkeit die Lebensnotwendigkeit des Anderen und vice versa. Damit wird allerdings der antitheologisch entstandene Grundsatz, keine reflexive Selbsterhaltung ohne definitiven Ausschluß jedweder theologisch-transitiven, fraglich. Vielmehr gilt zumindest innergenerisch: *Keine Selbsterhaltung ohne Fremderhaltung*. Humane Selbsterhaltung ist aufgrund ihrer intersubjektiven Verfassung nicht ohne ein zwischenmenschlich transitives Bestimmungsmoment zu konzipieren. In der Motivation zur Fremderhaltung und in deren semantischer Besetzung sind dann verschiedene Argumentationen denkbar, solange sie in dieser Struktur funktional konvergieren.

b) Ars moriendi ist ars vivendi: Lebenskunst inmitten der kulturellen Entropie

Die Deeskalation der Erwartung des Übermenschen und die Gegenbesetzung zum Rekurs auf Gott führten auf die Überlebensfunktion der kulturellen Formen und auf die Wesentlichkeit des Anderen, die (jenseits einer Blumenberginterpretation) erst noch eigens in ein systematisch einsichtsfähiges Verhältnis gebracht werden müßten zum Prinzip reflexiver Selbsterhaltung, die bei allem Evidenzmangel und Handlungs-zwang den basalen Antrieb zum Leben bildet. Auf dieser reflexiven Struktur beruht, wenn auch nicht die ingeniöse Vernunft Vicos, so skeptischer die Kulturfähigkeit durch *imaginatio* und *memoria*, die offensichtlich schon mehr als bloße Mängelstruktur ist, zwar kein Sprachreichtum bedeutet, aber immerhin stete Selbstvergleichung mit Gott ermöglicht. Demnach ist der Mangel gegenüber dem Tier *terminus a quo*, *terminus ad quem* aber ist eher latent als manifest Gott und daher auch die Eskalation der Selbstbehauptung naheliegend. Aber auch wenn der *homo pictor* sein Leben als metaphorische *pictura* konstituiert, sind die Lebensbilder kulturelle Arbeit des *homo faber*. Das Leben des *animal symbolicum* ist ein Symbolisierungsprozeß, final die Ablösung von aller Substantialität und Übergang in die kulturelle Form: Wie bei Simmel das Geld als Ablösung und Freiheitsgewinn verständlich wurde, die

Selbstdeutung des Lebensphilosophen als Ablösung der Lebensphilosophie von seinem individuellen Leben und als Übergang des Subjekts in die intersubjektive Memoria resp. als initium der ars moriendi. Angesichts dieses finis vitae wird der Todestrieb als Metapher der Sterblichkeitsfähigkeit verständlich, der finale 'Reifungsprozeß der Subjektivität' (LzWz, 306), von und mit anderen zu leben und das Leben schließlich anderen zu überlassen und einzuwilligen in das schmerzhaft Überlebt-Werden (LzWz, II, 14). Das Leben inmitten des Antagonismus von Absolutismus der Wirklichkeit und Selbstbehauptung findet in diesen Vollzügen seine Darstellung in den Metaphern und ihren Verwandten, ohne daß eine „Versöhnung“ erwartet würde⁵² - sondern lediglich für den Mängelmenschen die bedrängende, letztlich tödliche Wirklichkeit vertreten resp. auf Distanz gehalten wird.

Angesichts dieser Lebensform liegt die Gefahr oder zumindest der Verdacht einer ästhetischen Regression nahe, wie sie etwa von Peter Behrenberg Blumenberg zugeschrieben wird.⁵³ Aber solch eine Regression, ein Verlassen der Wirklichkeit, läge nur dann nahe oder gar vor, wenn der bedrängende Wirklichkeitshintergrund mit den rhetorischen Formen getilgt würde; aber selbst wenn das intendiert wäre, könnte es nicht gelingen. Darin liegt gerade eine Pointe des 'Absolutheit der Wirklichkeit', daß sie zwar distanzierbar ist, aber eben dabei ein irreduzibler Hintergrund bleibt, der als das bedrängende Andere mir immer wieder entgegentritt, auch wenn ich immer wieder einschlägige Umwege suche. Entsprechend nahe läge die Gefahr, daß die absolutistische Wirklichkeit als tödlicher Horizont des Lebens zu einem implikativ nihilistischen (wenn nicht gar gnostisierenden) Wirklichkeitsbegriff führte als Pendant zur ästhetischen Regression. Aber der kosmologische Abgrund ist insofern definitiv nicht nihilistisch, als die Leere des Himmels der Umweg ist, durch den *die Erde* als kosmische Oase entdeckt wird (GKW, 793 f.). Die absolutistische Wirklichkeit ist als terminus contra quem der 'unbewegte Bewegter' der Kulturgeneese, und nicht die ganze Wirklichkeit, zu der auch die Wirklichkeiten gehören, in denen wir leben, also die kulturellen Lebenswelten. Der Streit von Lebenszeit und Weltzeit, von Lebenswelt und Weltall oder von exzentrischem Leben des Menschen gegen das nichtende Sein der Leere und der Entropie führt Blumenberg wie gesehen aber gerade zu keiner stabilen Versöhnung durch eine Regression in die Kunst. Für den Menschen wird das Überleben gegen den Absolutismus zum Leben,

⁵² Figal, wie Anm. 5, 74, vgl. 72.

⁵³ P. Behrenberg: Endliche Unsterblichkeit. Studien zur Theologiekritik Hans Blumenbergs, Würzburg 1994, 147.

indem der kulturelle Sinn seines Daseins sich in der memoria und imaginatio vollzieht. Darin liegt ein Aussein auf *memoriale* 'Verwesentlichung' der Faktizität des menschlichen Daseins. Was einmal gedacht wurde, bleibt immer gedacht, gelebtes Leben bleibt immer gelebt, was heißt: der jeweilige Sinn liegt im als faktisch unvergänglichen, aber nicht verewigten Vollzug, in einer *sterblichen Endlichkeit, die ihre Unvergänglichkeit in ihrer Faktizität hat*. Hier liegt der 'tröstliche' Vollzugssinn der Faktizität, nicht nur Faktum im Horizont der Leere zu sein, sondern die Leere zu erfüllen - und daher geht es nicht um eine Zerdehnung des Vollzugssinns in die Unsterblichkeit, sondern um die Genese wesentlicher und darin nicht bloß vergänglicher Faktizität, die einem selber wie dem Anderen im Rücken bleibt und einen gelebten Wirklichkeitsspielraum bildet, an dessen ungelebten Grenzen der auszudenkende Möglichkeitsspielraum beginnt (vgl. H, 660).

Leben durch memoria und imaginatio ist auch für Blumenbergs Phänomenologenleben in seiner Bücherhöhle die sprechende Daseinsmetaphorik. Leben inmitten des Todes, *media vitae in morte sumus*, heißt hier: auch das Leben des Phänomenologen ist kulturelle Arbeit gegen den Tod, Selbsterhaltung ohne die überspannte wie enttäuschende Selbststeigerung Nietzsches. Diese Lebensform ist an schwache Kontinuitäten verwiesen, ohne einen Ausgang aus der Höhle zu haben, und als Einübung in die Kulturgeschichte ein Höhlenleben auf Dauer. Das Aussein auf Höhlenausgänge wäre dagegen Aussein auf mehr als das Höhlenleben: auf Wahrheit im Jenseits des Lebens. Blumenbergs Horizontintention indes ist, an der Welt genug zu haben als Lebensraum, und dementsprechend an der Lebenszeit genug zu haben und sich zu üben in der Deeskalation der Erwartungen: gegen Theologie, Metaphysik, Aufklärungsoptimismus, Selbststeigerungsemphase bis zu Nietzsche oder gar Eigentlichkeitsrhetorik. Die darin liegende Skepsis eskaliert ihm jedoch nicht in eine Resignation, sondern wird gemäßigt durch seine imaginative Kunst der Vermutung⁵⁴. Die imaginativen Variationen seiner phänomenologischen Hermeneutik des Lebens zielen darauf, 'sich auf's Leben zu verstehen' dergestalt, daß in jeweils sinnvollen Grenzen auf Selbsterhaltung gesetzt wird, die aber als reflexives Prinzip stets semantische wie pragmatische Horizontbestimmtheit braucht (Was war es ...), und mit der die Grenzen der Selbsterhaltung zu akzeptieren geübt wird im Sinne einer Einübung in die Selbstbegrenzung, final als *Hermeneutik des Todes*. Indirekt

⁵⁴ Vgl. N. von Cues: Die Kunst der Vermutung. Auswahl aus den Schriften, besorgt und eingeleitet von H. Blumenberg, Bremen 1957, bes. 186 ff.

bekommt kosmologisch das nachkopernikanische Entropieweltall Weltbildfunktion, und anthropologisch geht es um intersubjektive Weltgenese, den Übergang in die memoria und letztlich nicht allein um eine ars memorandi, sondern um eine imaginative ars moriendi⁵⁵. Auch wenn den Menschen nichts über den Tod hinwegtrösten kann, sucht Blumenberg sich der Resignation wie der Ausflucht in die Unsterblichkeit zu enthalten, um stattdessen den Vollzugssinn des Lebens zu entdecken, die unbegründbare und unüberbietbare Sinnhaftigkeit des Lebens selbst. Die Phänomenologie der Geschichte fungiert so als Eröffnung des Möglichkeitsspielraums zur Entdeckung der *Begründungsunbedürftigkeit* des 'ungründigen' Lebens am Abgrund, der *anderen* Seite der Faktizität. Die *duplizite* Faktizität in Blumenbergs Horizont ist das *Leben* inmitten der Entropie, so wie die kosmische Oase inmitten der Leere, die erst über den Umweg der metaphorologischen 'Genesis der kopernikanischen Welt' entdeckt wurde.

Diese neuzeitliche Variante der *ars vivendi* bedarf indes der Erläuterungen, die hier wenigstens angedeutet werden sollen: In dieser phänomenologischen *memoria* geht es in keinem Fall um eine Platonische Anamnesis, so daß man sich 'bloß' zu erinnern brauchte, um zu aktualisieren, was man schon hat und zu haben, was man wissen will. Eher erinnert Blumenbergs memoria an eine Freudsche Anamnesis, die das Vergessen erinnernd durcharbeitet, um sich darin zu ihm befreiend verhalten zu können und von einem Wiederholungszwang frei zu werden. Aber auch hier ist zuviel zuhanden und die therapeutischen Implikationen unterstellen zuviel an Krisenpathologie und Selbstbefreiungsemphase. Für ein Verstehen am geeignetsten erscheint mir die *rhetorische* Tradition, die symboltheoretisch Erinnerungsreihen konstituiert, in denen Blumenberg Variationsformen und Imaginations-spielräume auslotet. Seine rhetorische memoria ist dabei zugleich ein hintergründiges Vergessen, sofern sie latente Gnosis wie die theologischen und 'metaphysischen' Traditionen umzubesetzen sucht. Die memoria-Grundfrage „Was war es, ...“, die nicht einfach auf etwas zielt, um es zurückzugewinnen, sondern die genetisch-phänomenologisch den Horizont der Gegenwart indirekt abschreitet und eine eigene Gegenwartsgenealogie darstellt, arbeitet gegen das Vergessen der

⁵⁵ Vgl. H. Ebeling: Norm und Tod: Zurück zu Heidegger?, in: ders., Freiheit, Gleichheit, Sterblichkeit. Philosophie nach Heidegger, Stuttgart 1982, 149-162, 156 f.: „Der Tod als das geteilte Ereignis schlechthin meint vielmehr dies: Er ist eine quasi-transzendente Bedingung der Möglichkeit des Verstehens von Bedeutung. Menschliches Selbstverständnis artikuliert sich als Todesverständnis und damit als Endlichkeitsverständnis“. Das *gnoti seauton* meint *memento mori*, vgl. E. Jüngel: Tod, Gütersloh 1985.

metaphorisch geleiteten Gegenwartshorizonte, die sie hermeneutisch zu erschließen und darin die 'Wirklichkeiten, in denen wir leben' abzuschreiten sucht. Sowenig die memoria einfach hat, sondern ermangelt und daher imaginativ wird, sowenig kann sie einfach vergessen machen, sondern die umwegigen Erinnerungsreihen eröffnen Umwege zum anders Verstehen des Daseins.

Ähnlich zwiefältig wie das imaginative Zusammenspiel von *memoria und oblivio* ist die rhetorische Qualität der phänomenologischen Metaphorologie, ihr Zugleich von *Labilisierung und Stabilisierung*. Der Abbau von Begründungen der Welt wie des Lebens zielt auf eine Weltlichkeit der Welt (LN, 86) ähnlich Wittgensteins vermeinter Entsorgung aller Grundlegungsstrategien. So ist denn Blumenbergs Gegenbesetzung zu Leibniz, sein an Musil erinnerndes 'principium rationis insufficientis', das „Korrelat der Anthropologie eines Wesens, dem Wesentliches mangelt“ (Wirkl., 124). Als nicht eigentlich 'Prinzip' zu nennender Grundsatz lebensweltlicher Rationalität formuliert es prägnant eine Gelassenheit gegenüber argumentativen oder prinzipien-theoretischen Grundlegungsversuchen. Solch eine *Labilisierung* des Gründeforderns ist an den Kontext lebensweltlicher Zusammenhänge gebunden und würde in ihrer Pointe verfehlt, wenn man sie von ihren Hintergründen löst und beim Wort nimmt. So zielt die Grundlegungs-labilisierung nicht auf eine frivole Forcierung von Kontingenz um der Kontingenz, sondern um ihres eigenen Vollzugssinns willen, und auf Labilisierung zu starker und traditionsmächtiger Kontingenzreduktionen. Dementsprechend zielen die hintergründigen Tendenzen seiner memorialen Reihenbildungen, topischen Konstellationen und Variationsgeschichten auf eine Plausibilisierung und *Stabilisierung* limitierter Kontingenzbearbeitungskompetenz durch Variationsermöglichung in der Erschließung von Imaginationshorizonten. So erwägt Blumenberg etwa eine phänomenologische Umformung des Gottesgedankens durch den „Grundgedanken des absoluten Interesses“ Gottes am Menschen (My, 30), wie des Prometheus gegenüber seinen Geschöpfen, womit er zugleich der „Substanz [!] der biblischen Gottesidee“ (LN, 198[204]) gerecht zu werden versucht, wie die „*Gegenseitigkeit* des Verhältnisses von Gott und Mensch“ es als „Grundformel einer Theologie“ nahelege, „in der die menschliche Autonomie als göttlicher Auftrag verstanden würde“⁵⁶. „Es hätte“ aus Cusanus Anfang in dieser Richtung „historisch wirklich ernst genommen, eine Theologie der Neuzeit werden können, eine Theologie, die den Menschen 'für voll' genommen hätte, weil sie von der

⁵⁶ H. Blumenberg: Einleitung, in: N. v. Cues, wie Anm. 54, 46.

Überzeugung durchdrungen gewesen wäre, daß Gott ihn 'für voll' nimmt⁵⁷. Indes droht auch hier eine Eskalation zumindest in der Rezeption seiner vagen und indirekten Vermutungen: die *Kompensationeskalation*, wenn solche Andeutungen beim Wort genommen und gleichsam resubstantialisiert werden. Wie Marquards homo compensator hat Blumenbergs Mängelwesen auf dem memorialen und imaginativen Umweg die unvermeidliche Neigung zur Verfestigung des 'Stattdessen', in der die Begründungsunbedürftigkeit des Lebens zu stabil würde und faktisch erstarrte. Die Begründungsunbedürftigkeit ist wenn, dann eine lebenszeitlich labile Unbedürftigkeit im Vergessen des Gründesuchens und keine 'Aseität' des Daseins, sondern ein kontingenzwahrender Umgang mit der Kontingenz, eine Balanceleistung des Lebens, ohne daß hier je fester Grund unter den Füßen gewonnen würde⁵⁸ - also keine erfundene Insel der seligen Phänomenologen. Die phänomenologische Kontingenzwahrung zielt nicht auf eine Kontingenzreduktion oder Kontingenzbewältigung, sondern auf die Entdeckung und Darstellung der *Zweifältigkeit der Faktizität* und nur darin auch der glücklichen und imaginativen Seite des Faktizitätsvollzugs.⁵⁹ Das Überleben jenseits der primordialen Lebenswelt in den geschichtlich erarbeiteten kulturellen Substituten ist daher ein faktizitäres Überleben, ohne der Endlichkeit zu ermangeln und ohne die Endlichkeit nur als Mangel zu erfahren, sondern als Lebenszeit der Imagination, da die Endlichkeit nicht der Unendlichkeit der memorialen imaginatio ermangelt. Das Leben ist der Begründung unfähig, aber der Kultur so fähig wie bedürftig, und diese kulturelle ars vivendi ist ars moriendi, die Übung, sich vom Tod nicht das Leben nehmen zu lassen.

Blumenbergs erinnernde Phänomenologie der Kulturgeschichte eröffnet einen Erinnerungsraum der Geschichte und bietet einen Möglichkeitsspielraum zum Verstehen des Lebens: die Möglichkeit,

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ In dieser Konsequenz Blumenbergs kommt nochmals seine Privilegierung *nautischer* Daseinsmetaphorik zum Ausdruck - und damit auch die ganze Unselbstverständlichkeit. Denn pragmatisch kann man hier fragen, ob wir nicht stets auch festen Grund unter den Füßen haben, der terrestrische Metaphorik nahelegt.

⁵⁹ „Dabei darf nicht aus dem Blick gelassen werden, daß wir die final-posthistorische wie die alltäglich-subhistorische Lebenswelt als sekundäre Phänomene überhaupt nur verstehen, weil wir den [imaginativen] Grenzbegriff jener primär-prähistorischen Lebenswelt gewonnen haben“ (LzWz, 65). „Nicht die Lebenswelt also, [...] ist Ansatz zum Realismus in der Phänomenologie, sondern ihre Destruktion, das Heraustreten aus ihr“ in die „Geschichte“ als „die Trennung von Erwartung und Erfahrung“ (LzWz, 66).

einen wirklichen Möglichkeitssinn auszubilden⁶⁰, nur stellt sich dann die Frage: „Hat die Imagination einen ‘Sitz im Leben’?“⁶¹. Die Höhle als dieser Sitz fungiert als bleibend valente nicht nur mythische, sondern philosophiegeschichtliche Darstellung der Exzentrizität des menschlichen Lebens und seiner intendierten Realitätsdistanz, weil Wirklichkeit absolutistisch erfahren wird, und es daher Rückzugsraum braucht. So geht es dem Höhlenmenschen darum, das abwesende Außen im Innen anwesend sein zu lassen durch die Imagination als zeitweilige Auflösung der Außen-Innen-Differenz (H, 665 ff.). Die Imagination ist für Blumenberg die Darstellung des selber imaginierten Ursprungs der Kultur wie der Sprache und der Institutionen. Die Höhlen des Lebens wie die Institutionen sind die Formen des menschlichen Überlebens angesichts des Absolutismus der Wirklichkeit. So ist die Höhle der ‘Sitz im Leben’ der Imagination und das Höhlenleben mehr als bloßes Überleben, eben das Leben im Kulturraum der Imagination. Gleichwohl gilt aber bleibend, das Leben kann nicht bleiben wie und wo es ist (H, 64), denn es ist Energieverschwendung (LdW, 404) und parasitär, da es zum Aufbau seines Daseins die Umwelt abbaut.

Wie läßt sich dann eine *ars vivendi* ohne Resignation imaginieren, wenn sie doch zugleich immer auch Arbeit auf den Tod hin ist, ein nur vorübergehendes Leben auf Kosten seiner Umwelt? Als Einübung in die Endlichkeit enden die Höhlenausgänge; die Genesis der kopernikanischen Welt entdeckt final eine ‘tröstliche’ Geozentrik höherer Ordnung; die Lesbarkeit der Welt entplausibilisiert die genetische Demiurgik; die Matthäuspasion endet in der Ruhelegung der Übermenschenerwartung und einer musikalischen Wiederkehr Gottes im Horizont der Neuzeit; Lebenszeit und Weltzeit argumentieren für die Reifung der Subjektivität im Angesicht des Anderen; die Arbeit am Mythos zielt darauf, daß die Welt unbegründet werden muß wie die Genauigkeit des Lebens (My, 681, H, 168), auf daß der Mensch selbst des *acte gratuit* fähig wird (My, 683), und auf die Einwilligung, sich nicht selbst gemacht zu haben, also Daseinskontingenz zu akzeptieren (My, 683 f.; s. LdT, 158 f.). Die *eigene Daseinskontingenz* wird damit zugleich zur *imaginativen Lizenz*, das Sosein seines Lebens zu erfinden in der Arbeit an allem, was nicht bloß der Fall ist, und Arbeit gegen das, was daseinsindifferent leblos der Fall ist.

⁶⁰ R. Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften*, hg. von A. Frisé, Reinbek bei Hamburg 1978, Teil I, 16 ff. (zum Prinzip des unzureichenden Grundes, ebd., 133 ff.); zum Möglichkeitsgewinn vgl. H, 35.

⁶¹ H, Klappentext.

„Solches Sich-vertreten-lassen des Ganzen durch seine Teile oder Produkte ist das Kernstück der Überlebenskunst bis hin zum Menschen und bis hin zu seinen gesellschaftlichen und politischen Daseinsformen, in denen Delegation immer bedeutet, daß nicht jeder zu seiner Selbsterhaltung alles tun und können muß. Das Symbolische ist so etwas wie der Tribut, den der Andere, das Andere vom Lebendigen anstelle des Lebens selbst annimmt [...] Daß der Gott das Opfer anstelle des Opfernden annimmt, ist nur eine der Formen dieses Grundverhältnisses von Leben und Wirklichkeit: als Ablösung des Absolutismus der Wirklichkeit“ (H, 71). „Das Leben muß sich, um in seinen höheren und späteren Formen zu überdauern, stets wieder auf seine niederen und früheren Formen zurückziehen [...] Von diesen Bewegungen des Rückfallens auf die Ausgangsposition ist der Tod die äußerste: der Wiedergewinn unverlierbarer Sicherheit nicht jenseits, sondern diesseits des Abenteuers Leben. Man kommt so zu den Extremwerten Tod und Bewußtsein [...] Der Begriff ‘Realität’ hat dann überhaupt nur Bedeutung im Hinblick auf deren Vermeidbarkeit: Preisgabe des Umgangs mit der Welt durch Rückkehr in die Höhlen des Lebens, die der Erde und die der Leiber“ (H, 71).

Wittgenstein kommt gegen Ende der phänomenologischen Kulturgeschichte anhand der Höhlenmythosrezeption zur Erkenntnis, „daß jede Art von Theorie vom Typus des Lebens selbst ist: Alle Warnungen, sich auf dessen Risiken einzulassen, kommen jederzeit schon zu spät“ (H, 755). „*In der Sprache dieses Gleichnisses kann ich mich nicht außerhalb des Gleichnisses bewegen*“ (Wittgenstein), was von Blumenberg hier ‘lebensphilosophisch’ gewendet wird: „Dabei ist unverkennbar die Angst vor letzten Ungewißheiten die philosophische Grunderfahrung. Ihr ist anstelle der Vergeblichkeit letztbegründender Sicherungen nur mit dem blanken Trotz einer mühsam zurückgewonnenen Unbefangenheit zu begegnen, die dennoch *nichts Gutes* verspricht“ (H, 756). Angesichts dieser - wieder von ihm vermuteten - Angst wird Blumenberg auf bezeichnende Weise deutlicher: „*Mitten wir im Leben sind / mit dem Tod umfängen*, ließ im ausgehenden Mittelalter der Choral die Christen bedenken. Man kann leicht die zweite Verszeile weglassen, um die ganz unfrome Wahrheit zu bekommen, daß wir schon auf einem der Wege im Wald oder im Höhlengang sind, wenn wir uns unserer Lage überhaupt bewußt werden“ (H, 756). Wittgensteins Fliegenglasmetapher zeige die „Beziehung jeder Philosophie auf eine Ausgangslage der Gefangenschaft“ (H, 757), und darin die Bezogenheit auf den Tod, die eben nicht wie ein Fliegenglas zu verlassen ist.

Angesichts der 'Bezogenheit auf den Tod' ist die Welt des Metaphorologen gerade mehr als das, was der Fall ist, oder besser gesagt: die Welten in denen wir leben, sind vor allem, was nicht bloß der Fall ist - Bedeutsamkeitwelten, deren Bedeutsamkeit sich gerade im Horizont des Todes zeigt (s. SZ, 83 f.). Das philosophische Denken „versteht nicht, was es heißt, da draußen im 'Leben', im 'Dasein', in der 'Existenz' sich zu halten und zu bewegen [...] Wie kann man wissen, [...] daß es Situationen gibt, in denen alles darauf ankommt, nicht so sehr die Welt zu begreifen, als vielmehr sich in ihr nur aufrechtzuerhalten?“ (H, 764). So endet die Darstellung der Geschichte vermeintlicher Höhlenausgänge mit Vorgaben für einen letzten Höhlenentwurf, der dann in einem zitierten rabbinischen Mythos besteht (H, 819 f.), dessen Pointe darin liegt, an dieser Welt genug zu haben. Dieser Mythos erzählt *phänomenologische ars moriendi als ars vivendi*: Einübung in die Endlichkeit ohne hintergründige Ausflucht in neue Unendlichkeiten, aber auch ohne Flucht vor dem Tod.⁶²

⁶² Bei aller phänomenologischen Ernüchterung, oder gerade als deren Antrieb, meint Blumenberg dennoch: „Tatsächlich sind neue Trostbedürftigkeiten entstanden. Es ist die Frage, ob mit den drei Namen [Kopernikus, Darwin und Freud] die härteste Bedürftigkeit annähernd erfaßt werden konnte, die den Menschen zum trostbedürftigen Wesen macht: der Tod“ (SF, 153). Denn: „Niemand läßt sich darüber trösten, daß er sterben muß“ (ebd.). Als harte Aufgabe bleibt, diese Trostlosigkeit auszuhalten, ähnlich wie die Daseinsgrundfrage offenzuhalten und nicht letztbegründend zu 'beantworten'. Aber gleichwohl sei es „nicht unbillig und nur leichtfertig in Verruf gebracht, den 'Trost der Philosophie' zu suchen“ (GKW, 792). 'Kein Grund zur Sorge' ist eben nicht der Tod, sondern eine *ars moriendi als ars vivendi*. „Jede Philosophie letzter Fragen ist auch eine letzter Mittel“ (H, 779), „im Grenzfall [...] der absoluten Metapher als einem prekären Substitut“ (H, 781) - wie prekär, wäre ein weiteres Kapitel. - (Vgl. zur Multiplizierung der Kränkungen F. J. Wetz: Die Gleichgültigkeit der Welt. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 1994, 125 ff., der den Tod recht auffällig übergeht.)

Das Natürliche und das Künstliche. Zur Vorgeschichte der modernen Suche nach dem Leben

Manfred Meyer

I. Husserls „Krisis“

Wer eine Krise der Moderne konstatiert und sie im Rückgang auf das Leben wenn schon nicht zu überwinden, so doch zumindest diagnostisch aufzuklären hofft, findet in der Krisis-Abhandlung Edmund Husserls und dem dort exponierten Begriff der „Lebenswelt“¹ einen nachgerade klassischen Bezugspunkt. Und obwohl man Husserl schwerlich eine sympathisierende Nähe zur zeitgenössischen Lebens- und Existenzphilosophie wird nachsagen können,² steht sein Krisenbewußtsein durchaus in enger Beziehung zu dem lebensphilosophisch erhobenen Befund einer wachsenden Entfremdung der modernen Kulturmächte von jenem Leben, das sie doch rational durchdringen und normieren sollten: Auch er beklagt mit Blick auf die modernen Rationalitätsformen einen dramatischen „Verlust der Lebensbedeutsamkeit“³ und sucht am Beispiel der neuzeitlichen Galileischen Wissenschaft akribisch zu rekonstruieren, wie das Projekt rein vernünftiger Sinngebung in einen buchstäblich lebensbedrohenden Sinnverlust umschlägt. Im kulturkritischen „Protest des Lebens gegen den Geist“⁴ allerdings erblickt er nicht sowohl die Therapie als vielmehr ein bezeichnendes Symptom der Krise. Beruht

¹ Zwar hat Husserl den Terminus nicht „erfunden“, ihm aber die wohl wirkmächtigste systematische Ausprägung gegeben. Vor ihm - und offenbar als einer der ersten - verwendet Simmel (1912, 13) den Begriff 'Lebenswelt'. Er meint damit freilich nicht eine „natürliche“ Welt als Unterlage der kulturellen, sondern die aus symbolischer Prägung je eigentümlicher - etwa religiöser - Richtung erwachsenden Weltbilder selbst, also ungefähr das, was bei Cassirer dann „symbolische Form“ heißt.

² Ob es sich um den „Historizismus“ Diltheys handelt (Strenge Wiss., 49 ff.) oder um den „transzendentalen Anthropologismus“ (Ideen III, 140), den er seinen „Schülern“ Heidegger und Scheler (Krisis, 439) und der „um Vorherrschaft ringenden Lebensphilosophie mit [...] ihrer Philosophie der 'Existenz'“ (Ideen III, 138) ankreiden zu müssen glaubt - stets wittert sein Rigorismus ein Verfehlen echter Transzendentalität und damit neue Zuflüsse einer „skeptischen Sintflut“ (Krisis, 12), die das kulturelle Europa zu verschlingen droht. - Dieser massiven Vorbehalte ungeachtet, kann Cassirer in einer um 1928 niedergeschriebenen Notiz neben Nietzsche, Bergson, Dilthey und Simmel auch Husserl als Repräsentanten einer „Philosophie des Lebens“ anführen (1995, 238).

³ Krisis, 3.

⁴ Heinemann, 1929, 157.

doch seiner Auffassung nach die Beschwörung antagonistischer Spannungen zwischen Leben und wissenschaftlicher Vernunft auf der stillschweigenden Übernahme eines positivistischen „Restbegriffs“⁵ von Wissenschaft, dessen naiven Objektivismus es gerade kritisch zu befragen und als selbstvergessene Entfremdungsgestalt authentischer Vernunft zu entlarven gilt. Irrationalistische Lebensverklärung und szientistische Wissenschaftsgläubigkeit entspringen so gleichsam derselben Wurzel;⁶ beide perpetuieren eine aus den Anfängen neuzeitlicher Rationalität herstammende verhängnisvolle Entzweiung. Habe man erst - wie Husserl es in der „Krisis“ sich vornimmt - in geschichtlichen Besinnungen spezifischer Art die hier wirksamen Fehlleistungen und Entstellungen begriffen und aufgehoben, dann mache der Schein wissenschaftlicher Lebensfeindlichkeit der Einsicht Patz, daß die wahre Wissenschaft nichts anderes sei als das zur philosophischen Wahrheit gekommene, d. h. als das transzendente Leben⁷ selbst.

Doch ist mit dem Befund einer szientistischen Abspaltung und Scheinautonomie des objektiven Wissens, die zugunsten seiner Reintegration in die Ursprünglichkeit und Totalität des Lebens überwunden werden muß, die volle Struktur der von Husserl gemeinten Krise noch gar nicht getroffen. Vielmehr treibt die illegitime *Unterscheidung* von Wissenschaft und Leben deren illegitime *Identifikation* unweigerlich hervor: Gerade weil der neuzeitlichen Wissenschaft ihre Verwurzelung im leistenden Leben eines subjektiven Konstitutionsgeschehens verborgen bleibt, neigt sie zu einem positivistischen Kult der „Tatsachen“, der die verwickelte transzendente Genesis des objektiv „Gegebenen“ überspringt und so das theoretisch-technisch Produzierte für die faktisch vorgefundene Wirklichkeit des Lebens selbst nimmt. Der entwurzelten wissenschaftlichen Objektivität korrespondiert die Verkennung der Lebenswelt, die „Krisis der europäischen Wissenschaften“ entpuppt sich als kollektive Lebenskrise. Husserls Explikation dieses epochalen Verdeckungs- und Verwechslungsvorgangs macht in entscheidender Weise von einem begrifflichen Kontrast Gebrauch, der sein philosophisches Werk seit frühesten Anfängen in mannigfaltigen

⁵ Krisis, 6.

⁶ Vgl. etwa Krisis, 201, wo die „zur Kunst [...] herabgesunkene Wissenschaft“ und „die modischen Entartungen der Philosophie in irrationalistische Betriebsamkeiten“ in einem Atemzug genannt werden.

⁷ Die Rede vom „transzendentalen“, „konstituierenden“, „reinen“, „ursprünglichen“ Leben tritt beim späten Husserl - etwa in der *Krisis* und dem 2. Teil der *Ersten Philosophie*, aber auch in den *Cartesianischen Meditationen* - so auffällig in den Vordergrund, daß man versucht ist, geradezu von einer Verlebendigung der transzendentalen Dimension zu sprechen.

Nuancierungen durchzieht und unverkennbar die alten Dichotomien von „physis“ und „nomos“, Natur und Kunst verwandelt wiederaufleben läßt: Auf der einen Seite steht die „Natürlichkeit“ einer „schlichten“, ihre Gegenstände in sinnlicher Rezeptivität geradehin präsentierenden Erfahrung, auf der anderen die Spontaneität und Mittelbarkeit eines Denkens, dessen „künstliche“ Verfahren und symbolische Apparaturen ihren Sinn allein im Rückbezug auf jene schlichten Vorgegebenheiten zu gewinnen und zu bewahren vermögen.⁸ Gerät diese Fundierungsordnung, diese Angewiesenheit der „höheren“, fundierten Verstandesleistungen auf die „niederen“, fundierenden sinnlichen Akte in Vergessenheit, dann drohen die kulturellen Artefakte kraft ihrer angemäßen Autonomie und Selbstgenügsamkeit den Status des Natürlichen zu usurpieren und jene ursprüngliche Welt zu verdecken, deren fortschreitende Entdeckung ihnen aufgetragen war.⁹

Was immer man nun von der Plausibilität einer Konzeption zu halten hat, die in der Lebenswelt letztlich das von allen Kultursedimenten gereinigte Fundament einer Schicht auf Schicht bauenden

⁸ Schon Husserls erste Buchveröffentlichung, die *Philosophie der Arithmetik* von 1891, ist in ihrer gedanklichen Architektonik entscheidend durch den Gegensatz von intuitiver Präsenz und signitiver Mittelbarkeit bestimmt: Den „eigentlichen“ Vielheits- und Zahlvorstellungen stehen die bloß „symbolischen“ gegenüber, und es fehlt nicht an Warnungen vor der Gefahr, über dem „äußerlichen und blinden Prozeß“ (177) mechanischer Zeichenmanipulation die Fundierungsleistung des eigentlichen und letztlich sinnlichen Vorstellens zu vergessen, d. h. „Zeichen und Sache“ zu verwechseln (ebd.). Der Fundus Husserlscher Kulturkritik ist hier bereits beisammen und muß in der Folge nur noch transzendentalphilosophisch angeeignet und ausgedeutet werden. - Daß die Lebensweltthematik tatsächlich enge Beziehungen zum alten Normbegriff der „Natur“ unterhält, verrät sich in vielfältigen terminologischen Anklängen. Nicht nur macht Husserl als Gegenstand „schlichter“, ja „schlichtester“ Erfahrung die „All-natur“, „die pure universale Natur“ (EU, 54, 56 f.) aus; auch jene Vorläuferbegriffe, die den Weg zum Konzept der Lebenswelt gebahnt und seine Inthronisierung zum Teil als Synonyme überlebt haben, bedienen sich stets des Epithetons der „Natürlichkeit“ - das reicht von der „Welt der natürlichen Erfahrung“, wie sie dem „natürlichen Auffassen [...] vor der Wissenschaft“ sich darstellt und uns „naturgemäß von unten anfangen“ läßt (Ding, 3-7), über die „natürliche Welt“ und die „natürliche Einstellung“ des „natürlichen Lebens“ und „Dahinlebens“ (Ideen I, 56, 59) bis zur „Natur“ als dem „Gebiet der Lebenswelt“ (Krisis, 461) und der unumwundenen Gleichsetzung: „Die Lebenswelt ist die natürliche Welt“ (Ideen II, 325). Wenn als Gegenspieler solcher Natur neben einen auf das Konventionelle von Bezeichnung und Zeichengebrauch sich kaprizierenden „Nominalismus“ (Arithmetik, 170 ff., 258 f.) eine „Technisierung“ tritt, die das authentische Erkennen zur bloßen „Kunst“ und „techne“ veräußert (Krisis, 45 ff., 201 ff.), dann kann das gleichsam unterirdische Fortwirken der um „physis“, „nomos“ und „techne“ kreisenden antiken Problematik kaum mehr zweifelhaft sein.

⁹ Zur Dialektik von Entdeckung und Verdeckung vgl. Krisis, 53.

Fundierungsarchitektur erblickt,¹⁰ soviel scheint jedenfalls klar, daß schon die Sphäre des vorwissenschaftlichen und vormodernen Lebens von ungezählten symbolischen Verweisungen und kulturellen Sinnesniederschlägen durchsetzt ist; wieso löst dann aber erst die neuzeitliche Wissenschaft jene verhängnisvolle Sinnvergessenheit aus, die das eigentliche Signum der Krise bildet? Weil offenbar die Entfaltung moderner Rationalität - so etwa lautet Husserls Antwort - mit einer beispiellosen Verschärfung der Lebensferne, einer radikalen Distanzierung sinnlicher Vorgaben und einer nie zuvor gekannten Emanzipation aus konkret-situativer Gebundenheit einhergeht. An die Stelle „deskriptiver Begriffe“, die das Vage und Fließende anschaulicher Gestalttypen morphologisch zu fassen suchen, tritt die absolute Exaktheit und Identität mathematischer „Idealbegriffe“, die nur noch als Grenze unendlicher Approximationsprozesse konzipierbar und folglich „prinzipiell in keiner sinnlichen Anschauung vorfindlich sind“;¹¹ die „reale Praxis“ weicht einer „idealen“ des „reinen Denkens“,¹² deren methodische Übung sich schließlich formalistisch verfestigt und als technisierte, nach bloßen „Spielregeln“ verfahrenende Zeichenmanipulation vollends jede lebendige Föhlung zur vorwissenschaftlichen Welt einbüßt.¹³ Diese Hinweise können das Problem indessen nur lösen, indem sie zugleich ein neues heraufbeschwören. Je klaffender nämlich der Hiatt erscheint, der die Wissenschaft vom alltäglichen Leben trennt, je schärfer man die Idealität und Artifizialität ihrer Konstrukte akzentuiert und mit der „Realität“ und Natürlichkeit des Vorwissenschaftlichen kontrastieren läßt, desto unverständlicher muß die Möglichkeit einer Verwechslung werden, die das „Ideenkleid“ für den Leib selbst nimmt und „für *wahres Sein* [...], was eine *Methode* ist“.¹⁴ So naheliegend dieses Quidproquo bei solchen „symbolischen Formen“ sein mag, die aufgrund einer engen Symbiose mit Strukturen anschaulicher Leibhaftigkeit an den ontologischen Suggestionen des Sinnlichen partizipieren, so abwegig mutet es zugleich für die emanzipierten Kreationen wissenschaftlichen Erfindungsgeistes an. Welche kulturelle oder vorkulturelle Macht vollbringt die schwindelerregende Illusion

¹⁰ Die Sicherstellung eines letzten Substrats der Sinnbildung ist allerdings nur eine der Funktionen, die der notorisch vieldeutige Lebensweltbegriff im Rahmen der Husserlschen Philosophie zu erfüllen hat; für eine kritische Diskussion einschlägiger Fragen siehe etwa Claesges, 1972, Waldenfels, 1985, und Welter, 1986, 77 ff.

¹¹ Ideen I, 154 f.; vgl. auch Krisis, 130 ff.

¹² Krisis, 23.

¹³ Ebd., 42 ff., bes. 46. - Für die Rede vom leeren „Zeichenspiel“ und seinen konventionellen „Spielregeln“ vgl. schon Arithmetik, 172, 238 f.

¹⁴ Krisis, 52.

einer Ontologisierung des bloß Methodischen und verwandelt die schwerelosen Schemen „reinen Denkens“ in jenes massive An-sich, das ein die Lebenswelt verkennender Objektivismus zu schildern vorgibt? Auf der Suche nach Antwort folgen wir der Husserlschen Direktive und wenden uns der Geschichte zu, dabei freilich nicht von vornherein und ausschließlich an der Innerlichkeit einer intentionalhistorisch zu enthüllenden Teleologie,¹⁵ sondern ebenso sehr an der Äußerlichkeit von Texten und Konstellationen interessiert.

II. Galilei und die „Natürlichkeit“ der modernen Ordnungen

Daß keineswegs jedes Projekt vernünftiger Weltauslegung eo ipso den von Husserl diagnostizierten resoluten Bruch mit den Strukturen der Alltagserfahrung impliziert, kann ein kurzer Blick auf jene Aristotelische Wissenschaft verdeutlichen, die nicht zufällig bei den führenden Protagonisten der frühneuzeitlichen Philosophie in sonst kaum erreichter Einmütigkeit zur Zielscheibe höhnischer Kritik wird. Indem nämlich die „episteme“ bei Aristoteles auf eine „empeiria“ zurückbezogen bleibt, die noch ganz im Sinne einer Wahrnehmen, Begreifen und Tun potentiell umspannenden und integrierenden Erfahrung, eines vollgültigen lebensweltlichen Sichauskennens gedacht ist,¹⁶ bewahrt sie allen stilisierenden Überformungen und kosmologischen Einheitszwängen zum Trotz eine gleichsam sympathetische Nähe zu den Mustern alltäglicher Lebensorientierung.¹⁷ Solche Kontinuität prägt insbesondere die methodologischen Vorstellungen vom wissenschaftlichen Procedere. Verständlichkeit etabliert sich hier weder - wie etwa bei Descartes - durch eine dramatische Abkehr von den Einflüsterungen der Sinnlichkeit noch - wie etwa bei Francis Bacon - durch das von idolischer Bevormundung befreite Erfassen möglichst vieler Einzelfälle, sondern als ein die vorwissenschaftliche Weltvertrautheit verlängerndes und vertiefendes Herausarbeiten eines Allgemeinen, das dem anschaulich zugänglichen Besonderen immer schon eingeschrieben und in ihm

¹⁵ Vgl. Krisis, 16: „Wir versuchen, durch die Kruste der veräußerlichten ‘historischen Tatsachen’ der Philosophiegeschichte durchzustoßen, deren inneren Sinn, ihre verborgene Teleologie, befragend, aufweisend, erprobend.“

¹⁶ Vgl. etwa Met., 980b-981b; An. post., 100a; Eth. Nic., 1141b-1142a. - Dieser umfassende Erfahrungsbegriff spiegelt sich in der noch nicht instrumentalistisch verkürzten Aristotelischen „phronesis“.

¹⁷ Schon Duhem hat auf die enge Solidarität zwischen peripatetischer Physik und der „expérience de chaque jour“ aufmerksam gemacht (1981, 400 ff.). Vgl. auch Tannerys Hinweis „that Aristotle’s system is much more faithful to the world of direct observation than is our modern view“ (1967, 169).

inkarniert ist. Einzelfall und Regel, empirisches Faktum und rationale Norm sind in der Aristotelischen „epagoge“ als Verwirklichungsphasen des Erkennens noch nahtlos miteinander verknüpft, das „proteron physei“ kann - anders als das begriffsgeschichtlich ihm entsprungene neuzeitliche Apriori - noch nicht gegen das Aposteriori der konkreten Erfahrung gekehrt und ausgespielt werden.¹⁸ Und ähnlich fehlt jegliche Handhabe, eine bloß sensuelle Passivität durch den radikal heterogenen Impetus technischer Erzeugung zu überbieten, solange die menschliche „techne“ mimetisch oder als getreulich vollendende Erfüllung an die Ordnung der „physis“ gebunden bleibt.¹⁹ Die kosmologische Systematik des Physidenkens bewahrt hier den Reflex einer genuin lebensweltlichen Verschränktheit von Wahrnehmen und Tun. Tatsächlich sieht sich das Alltagssubjekt ja nicht mit stummen sinnlichen Beständen konfrontiert, denen es als emanzipierter Akteur gewisse Akte einer souveränen Freiheit überstülpt; vielmehr findet es sich selbst und seine Initiativen stets eingefügt in sehr beredete, perzeptiv-praktisch vorstrukturierte Situationen, deren Ansprüche und Direktiven das vermeintlich säuberliche Gegenüber von subjektiv produziertem Sinn und objektiv konstatiertem Faktum a limine unterlaufen.²⁰ Aus diesem Blickwinkel ist die teleologische Orientierung der peripatetischen Physik²¹ nicht länger bloß ein altertümliches wissenschaftsgeschichtliches Fundstück, die politische Lehre von der „physei“ bestehenden Polis²² nicht länger ein ideologisch inszenierter naturalistischer Fehlschluß, sondern beides profiliert sich als theoretisch artikulierter und doktrinal verfestigter Ausdruck der lebensweltlich geläufigen Erfahrung, daß Dinge und Menschen gemeinsame Spiele spielen, d. h. in verschiedenartigsten Rollen an den Strukturen eines kollektiven Lebens partizipieren.

Nicht von ungefähr ist es Galilei, der in Husserls Krisis-Abhandlung zur exemplarischen Symbolfigur einer spezifisch modernen Naturwissenschaft und ihrer ganz neuartigen Problematik erkoren wird.

¹⁸ Zur „epagoge“ siehe besonders An. post., 99b-100b. - Eine knappe Skizze der begriffsgeschichtlichen Transformationen, die von der proteron/hyteron-Unterscheidung des Aristoteles über eine Kontamination mit seiner Lehre von den Beweisen „hoti“ und „dioti“ schließlich zu den neuzeitlichen Konzeptionen des Apriori geführt haben, bieten Schepers, 1971, und Tonelli, 1971.

¹⁹ Phys., 199a-b.

²⁰ Diese Zusammenhänge sind in der Philosophie (Bergson, Scheler, Heidegger, Merleau-Ponty), Psychologie (Berliner Schule der Gestalttheorie), Biologie (J. v. Uexküll) und Medizin (Goldstein, V. v. Weizsäcker) der letzten hundert Jahre vielfältig zur Geltung gebracht worden.

²¹ Vgl. etwa Phys., 2. Buch, Kap. 7-9.

²² Pol., 1252b-1253a.

Während das populäre Klischee Galilei dafür feiert, daß er mit den erfahrungsscheuen Spekulationen peripatetischer Buchgelehrsamkeit endlich Schluß gemacht und einfach wirklich hingeschaut habe, liegt das Bahnbrechende seiner Physik gerade umgekehrt in der dezidierten Aufkündigung der Aristotelischen Koalition von lebensweltlicher Schau und wissenschaftlichem Begriff. Er könne - so unverblümt spricht Salviati im *Dialogo* die Überzeugung des Autors aus - nicht genug den erhabenen Geist jener Theoretiker der täglichen Erdbewegung bewundern, „die mit der Lebhaftigkeit ihrer Vernunft den eigenen Sinnen so sehr Gewalt angetan haben, daß sie dem, was die vernünftige Überlegung ihnen sagte, Vorrang einzuräumen vermochten gegenüber dem, was die Sinneserfahrung ihnen an Gegenteiligem auf das offenkundigste zeigte.“²³ Man versteht die unwillige Verwirrung des peripatetischen Gesprächspartners Simplicio, der hier die heiligsten Grundsätze seines Aristotelismus geradewegs auf den Kopf gestellt sieht.²⁴ In der Tat erinnert diese Galileische Vernunft, die zur gewalttätigen Herrin sinnlicher Leichtgläubigkeit berufen ist,²⁵ weniger an die „episteme“ des Aristoteles als vielmehr an die Überwältigungs- und Herrschaftsrhetorik, wie sie manche Platonischen Ausführungen zum Verhältnis von Vernünftigem und Sinnlichem durchzieht.²⁶ Statt als Stufen von „potentia“ und „actus“ aufeinander bezogen zu sein, finden sich Wahrnehmung des Besonderen und Erkenntnis des Allgemeinen zu feindseligen Gegenspielern entzweit. Der Sieg der Vernunft wird zum Sieg gegen und über die Sinne, und zu danken ist er - wie Galilei in

²³ EN VII, 355; Übersetzung M. M. - Auch Blumenberg (1980) sieht die entscheidende Pointe der Galileischen Wissenschaftsauffassung darin, daß hier die „Macht der Wahrheit“ sich „als Macht der Vernunft gegen die Anschauung“ wendet (8).

²⁴ Vgl. etwa EN VII, 57: „Aristotile [...] stimò, nel suo filosofare, che le sensate esperienze si dovessero anteporre a qualsivoglia discorso fabbricato da ingegno umano, e disse che quelli che avessero negato il senso, meritavano di esser gastigati col levargli quel tal senso“. - Wie eine genaue Antithese zur Äußerung des Salviati liest sich, was Pomponazzi mit Berufung auf Aristoteles ausführt: „[...] quae sensui manifesta sunt, a naturali sine ratione aliqua sunt accipienda; [...] si aliquae sunt rationes, quae sensui contradicant, quantumcumque sunt validissima[e], sensui et non rationi adhibenda est fides.“ (Pomponazzi 1525, 30 vb; zit. nach Keßler, 1994, 42.)

²⁵ Vgl. EN VII, 355: „[...] non posso trovar termine all'ammirazione mia, come abbia potuto in Aristarco e nel Copernico far la ragion tanta violenza al senso, che contro a questo ella si sia fatta padrona della loro credulità.“

²⁶ Siehe etwa Timaios, 70a-71c, wo der muthafte Seelenteil als eine Art Miliz geschildert wird, die das angekettete Tier sinnlicher Begehrlichkeit in Schrecken zu halten und den Geboten der Vernunft gewaltsam Gehör zu verschaffen hat. Vgl. auch 34b-35a für eine kosmologische Parallele. - Wie sehr es gerade diese Gewalttätigkeit ist, die Galilei an der Platonischen Erkenntnisauffassung fasziniert, zeigt z. B. seine ausgesprochen aggressive Lesart der sokratischen Mäeutik (EN VII, 171).

charakteristischem Rückgriff auf eine Platonische Metaphorik formuliert - allein der Erleuchtung durch ein Licht, das heller strahlt als das des gewöhnlichen Lebens.²⁷

Man kennt die vielen Stellen, an denen Galilei sich ausdrücklich auf Platon beruft und insbesondere die Anamnesislehre zitiert, um die eigene Position zu erläutern;²⁸ man kennt indessen auch die äußerst kontroverse Diskussion, die seit den klassischen Arbeiten von Burt, Koyré und Cassirer um den vermeintlichen oder wirklichen „Platonismus“ Galileis geführt wird.²⁹ Es ist hier nicht der Ort für eine Würdigung dieser Debatte. Immerhin kann man sich des Eindrucks kaum erwehren, als leide die Auseinandersetzung bisweilen unter einer überspitzten und allzu rigiden Alternative, die das Verständnis der Galileischen Leistung eher behindert denn fördert: Lupenreiner Platoniker oder völlig eigenständiger Neuerer - in diesem Netz wird man um die Wende des synkretistischen Cinquecento nicht einen einzigen Denker fangen! Charakteristisch für das Vorgehen Galileis scheint vielmehr zu sein, wie er in einer weithin unplatonischen Wendung zentrale platonistische Motive zu Agenzien der wissenschaftlichen Revolution umbildet. So wird der Kontrast zwischen körperlicher Welt und idealem Sein, der bei Platon als ontologische Unterlage des Gegensatzes von Schein und Wahrheit die gesamte Erkenntnisproblematik beherrscht, von Galilei kurzerhand auf die durchaus andersartige Differenz zwischen sinnlichem Eindruck und mathematisch strukturiertem dinglichen An-sich verlagert - eine Verschiebung, für die er freilich in der geometrischen Elementenlehre des *Timaios*³⁰ Anhaltspunkte und im Renaissance-Platonismus seiner Umgebung Vorbilder finden konnte.³¹ „Methexis“ und „chorismos“ spielen nach dieser Umdeutung nicht länger jenseits des physikalisch Faßbaren, sie sind zu Dimensionen des naturwissenschaftlichen Erfahrungsfeldes selbst geworden und werden von Galilei in doppelter Weise methodologisch ausgemünzt. Dem methexis-Motiv fällt

²⁷ EN VII, 355.

²⁸ So z. B. EN VII, 35, 183 f., 217 f.

²⁹ Während Burt (1932, 40 ff.) vor allem den allgemeinen Einfluß platonischer Motive auf die frühneuzeitliche Wissenschaft herausstellt, heben Koyré (1966, 75 ff., 277 ff.; 1943) und Cassirer (1946; 1967) speziell auf den Platonismus Galileis ab. Eine frühe Stimme des Protests ist Strong, 1936.

³⁰ *Timaios*, 53c ff.

³¹ Zu denken ist hier besonders an Galileis Pisaner Kollegen Iacopo Mazzoni. Für eine konzise Darstellung seiner Konzeption sowie weiterer einschlägiger Texte des ausgehenden 16. Jahrhunderts vgl. die materialreiche Arbeit von Galluzzi, der ganz in unserem Sinne mit der Möglichkeit rechnet, „che l'originalità del contributo galileiano va in molti casi individuata non nell'elaborazione di idee nuove, ma nell'uso per fini profondamente diversi di teorie già precedentemente abbozzate.“ (1973, 45)

die Aufgabe zu, zwischen dem sinnlich Manifesten und der wissenschaftlich zu enthüllenden authentischen Welt eine sei es noch so mittelbare und auf apriorische Flankierung angewiesene Verbindung zu wahren, die der „metodo resolutivo“³² sich bei seinem Aufstieg von den phänomenalen Effekten zu den intelligiblen Ursachen zunutze machen kann. Galileis Methodologie zeigt im Zuge dieses Motivs Anflüge eines aristotelischen Konservatismus,³³ der dem Sinnlichen eine zwar undeutliche, aber doch methodisch zu entschlüsselnde und nicht allein dem äußerlichen Diktat der Vernunft entstammende „Sprache“ zubilligt. Umgekehrt hat der Gedanke des „chorismos“, den eine berühmte Passage des *Saggiatore* über die Subjektivität nichtgeometrischer Qualitäten eindrucksvoll vorführt,³⁴ die Funktion einer Vertiefung und Akzentuierung jener Kluft zwischen Phänomen und Sein, die das resolute Verfahren überbrücken soll. Er bildet folglich das Ferment für eine Emanzipation begrifflicher und technischer Entwürfe vom lebensweltlich Vorgefundenen.³⁵ Dem Scharfsinn der Vernunft treten dabei künstliche Apparaturen als gleichsam die natürliche Leiblichkeit überbietende „Sinne“ zur Seite, die noch das vermeintlich ureigenste Terrain der Natürlichkeit, das sinnliche Erfahren selbst, dem Einbruch technisierter Supranaturalität erschließen.³⁶ Erst im Lichte kühner theoretischer Antizipationen und unter dem Zwang technischer Prozeduren gibt die von Vagheiten und Störeffekten korrumpierte Alltagserfahrung ihren Sinn preis³⁷ - so lautet nunmehr die verwandelte Maxime einer „Herrschaft der Vernunft“. Das gefügte Aristotelische Nachzeichnen weicht einem konstruktivistischen Zugriff, der sich aller selbstbewußt-aggressiven Energie zum Trotz als Freilegung eines unter sinnlichen Hüllen verborgenen An-sich, als folgsame Lektüre des in

³² Vgl. z. B. EN VII, 75 f. - Zur Geschichte der Galenischen Unterscheidung zwischen resolutiver und kompositiver Methode, die über die aristotelische Schule von Padua an Galilei vermittelt worden ist, siehe die umfassende Darstellung von Randall, 1961.

³³ Neuerdings hat Wallace (1992), gestützt auf seine Ausgabe früher Galileischer Mitschriften von Vorlesungen zur *Analytica posteriora*, die These entwickelt, Galilei sei in logischer und methodologischer Hinsicht stets ein genuiner Peripatetiker gewesen. Uns scheint damit nur die eine - und sicherlich die weniger originelle und folgenreiche - Seite der Galileischen Wissenschaftsauffassung getroffen zu sein.

³⁴ EN VI, 347-352.

³⁵ Der bei Strong (1936) konzipierte Gegensatz von „procedures“ und „metaphysics“ erscheint also insofern irreführend, als das prozedurale Moment der Wissenschaft sich nicht zuletzt metaphysikgeschichtlichen Motivationszusammenhängen verdankt.

³⁶ Vgl. die ungemein sprechende Formel eines „senso superiore e più eccellente de i comuni e naturali“ (EN VII, 355) für das astronomische Fernrohr.

³⁷ Zu den „impedimenti che alterano e perturbano la semplicissima regola de' movimenti naturali“ und ihrer theoretisch-experimentellen Korrektur vgl. EN VII, 734 ff., ferner VIII, 274 ff.

geometrischen Lettern geschriebenen „Buches der Natur“³⁸ präsentieren kann. Genau in dieser Verheißung, die revolutionäre Eruption menschlicher „poiesis“ mit den ontologischen Garantien des alten Kosmos zu verknüpfen, liegt die entscheidende Pointe und anhaltende Attraktivität des Galileischen Konzepts. Noch die anstößigste Extravaganz seiner Indivisiblenmathematik mit ihrer leichtfertigen Beschwörung aktueller Unendlichkeit bleibt vermeintlich Wiedergabe physikalischer Wirklichkeit,³⁹ noch die in Aristotelischem Vertande „gewaltsamste“ Versuchsordnung gibt sich als Approximation des göttlich gestifteten „ordine del mondo“.⁴⁰ In der Tat gehört die Unterminierung des traditionellen Gegensatzes von „gewaltsamer“ und „natürlicher“ Bewegung, von künstlicher Mechanik und eigentlicher Physik⁴¹ zu den epochemachenden Weichenstellungen der Galileischen Wissenschaft. Wenig später wird Descartes mit scheinbarer Selbstverständlichkeit schreiben können: „[...] il est certain que toutes les règles des mécaniques appartiennent à la physique, en sorte que toutes les choses qui sont artificielles, sont avec cela naturelles.“⁴² Natürlichkeit und Künstlichkeit haben hier erneut zusammengefunden, doch steht diese Versöhnung keinesfalls mehr im Zeichen der Mimesis. Vielmehr hat insgeheim ein Umsturz der Hierarchien sich angebahnt, der über kurz oder lang das Galileische Modell einer kosmischen Eingemeindung des Inventorischen zu sprengen droht: Anstatt den ontologischen Normen der Natur unterstellt zu sein, sind die rational kalkulierten und ins Werk gesetzten Möglichkeiten menschlichen Herstellens im Begriff, ihrerseits in den Rang einer Norm aufzusteigen, an der das Wesen der „physis“ sich fortan messen lassen muß.

³⁸ Für dieses berühmte Motiv vgl. etwa EN VI, 232, VII, 27, und V, 190.

³⁹ Besonders explizit ist hier Galileis Auseinandersetzung mit Antonio Rocco (EN VII, 745 ff.).

⁴⁰ EN VII, 700.

⁴¹ Zum geschichtlichen Hintergrund und Wandel dieses Gegensatzes vgl. Krafft, 1967.

⁴² AT IX, Teil 2, 321 f.; Orthographie modernisiert. - Dem faszinierenden Umwertungsprozeß im Verhältnis von Natürlichem und Künstlichem kann an dieser Stelle leider nicht detailliert nachgegangen werden. Welche originellen begrifflichen Kreuzungen hier möglich und wirksam waren, zeigt sich z. B. bei Ficino, der zunächst die je besondere Kunstfertigkeit der Naturdinge schildert („Elementa quam artificiose situm repetunt suum. Quanta geometriae arte rectam lineam in ascensu servant atque descensu“ etc.), um dann das Menschengeschlecht als den universellen Inhaber all jener in der Natur auf spezialisierte Gattungen verteilten Künste zu feiern, als kollektives Abbild gleichsam des individuellen göttlichen Allkünstlers: „[...] oportet omnes rationali hominum speciei artes innasci, postquam singulae innatae sunt singulis irrationalium speciebus [...] Omnes ergo in unica rationali hominum specie colliguntur, licet per singulos dividantur [...] Cunctae denique in uno singulari Deo“ (Theol. plat., lib. XI, cap. 5; II, 129).

Die eingangs gestellte Frage, wie es angesichts des dezidiert artifiziellen und inventorischen Charakters des begrifflichen und apparativen Arsenal neuzeitlicher Wissenschaft zu der bei Husserl diagnostizierten ontologischen Suggestion, jener die Lebenswelt objektivistisch verdeckenden Verwechslung von „wahrem Sein“ und „Methode“ überhaupt kommen könne, hat jetzt eine erste Antwort gefunden. Tatsächlich entspringen ja die präzedenzlosen poetischen Potentiale, die der von Galilei auf den Weg gebrachten Wissenschaft methodisch inhärieren und technologisch nachfolgen, nicht einer abrupten Verabschiedung der Metaphysik, sondern ihrer die Bedeutungen verschiebenden und neu arrangierenden Reinterpretation. Nun haben aber die metaphysischen Schemata mit ihrer engen Verschränkung von Sein und Sollen genuin lebensweltliche Strukturen bewahrt; das Sein ist hier nicht zur nackten Vorhandenheit verstummt, vor der Sinn und Ordnung nur als Erfindungen noch denkbar bleiben, es ist vielmehr als eine die menschlichen Möglichkeiten einbegreifende Maßgabe, als Vorzeichnung einer Gestalt möglichen Lebens gedacht. Die vormoderne Metaphysik kann so als ein Vermittler fungieren, der das wissenschaftliche Projekt radikaler Objektivierung paradoxerweise an der ontologischen Aura des Präobjektiven teilhaben und zum Erben einer auf den metaphysischen Begriff gebrachten „Natürlichkeit“ werden läßt. Ebenjene gedanklichen und handgreiflichen Energien, die den alten Kosmos mit seiner „sprechenden“ Ordnung emanzipatorisch zu sprengen sich anschicken, finden unverhofft kosmischen Unterschlupf. Es wirkt wie die feierliche Besiegelung dieser merkwürdigen Allianz, wenn Galilei die berühmte Sapientia-Stelle von dem alles nach Maß, Zahl und Gewicht ordnenden Weltbaumeister⁴³ mit der auf Augustinus zurückgehenden Metapher eines „Buches der Natur“⁴⁴ in seinem Bild des mathematischen Weltbuches⁴⁵ zusammenführt.

⁴³ Sap. 11, 21; vgl. Galileis direkte Bezugnahme EN IV, 52. - Zu der auf diese Stelle zurückgehenden ikonographischen Tradition eines durch das Attribut des Zirkels kenntlich gemachten Geometergottes siehe. Klibansky/Panofsky/Saxl, 1990, 478.

⁴⁴ Vgl. etwa Ennarat. in Ps., Sp. 518 (Ps. XLV): „Liber tibi sit pagina divina, ut haec audias: liber tibi sit orbis terrarum, ut haec videas. In istis codicibus non ea legunt, nisi qui litteras noverunt: in toto mundo legat et idiota.“ - Nobis (1971) verweist für die seit dem Mittelalter weit verbreitete Metapher der beiden göttlichen Bücher (Heilige Schrift und Natur) pauschal auf den großen Genesiskommentar des Augustinus (De Gen. ad litt.). Blumenberg (1981) und Böhler (1981) übernehmen diese Angabe, ohne sie zu präzisieren oder das Zitat im Wortlaut zu bieten; Mittelstraß (1980) nennt im Literaturverzeichnis ebenfalls den Genesiskommentar, während Rothackers (1979) umfangreiche Materialsammlung zur Metapherngeschichte ihn nicht erwähnt. Wir selbst haben die Stelle nicht aufgefunden gemacht.

⁴⁵ Siehe oben, Anm. 23.

Freilich belehrt nicht erst ein Blick auf die Entwicklung der folgenden Jahrhunderte, daß der stilbildende Kompromiß zwischen einer Entfesselung theoretisch-technischer Kreativität und deren gleichzeitiger Rückbindung an den Schöpfungsplan eines Geometergottes an Grenzen der Belastbarkeit stößt; schon bei Galilei selbst zeigen sich unübersehbare Spannungen und Verwerfungen. So ist er einerseits durchaus verschwenderisch mit den Superlativen einer traditionellen Kosmosverehrung: Als Werk des höchsten Künstlers ist der „mondo“ selbstverständlich „perfettissimo“⁴⁶, „proporzionatissimo“⁴⁷, „ordinatissimo“⁴⁸. Das alles hält sich im Rahmen eines nicht zufällig kognitive und ästhetische Aspekte verschmelzenden Ideals harmonischer Ordnung und struktureller Transparenz, wie es bei Alberti und anderen Renaissance-Autoren im Begriff der „concinntas“ terminologisch fixiert⁴⁹ und von Galilei keineswegs bloß methodologisch - als Maxime menschlicher Hypothesenwahl -, sondern durchaus ontologisch - als Maxime göttlicher Schöpfung - verstanden wird.⁵⁰ Dieses Schema einer auf das menschliche Erkennen Rücksicht nehmenden Welt und einer in die Architektonik der Welt grundsätzlich eingeweihten, dem göttlichen Erkennen zumindest „intensive“ ebenbürtigen menschlichen Vernunft⁵¹ spielt für die Galileische Wissenschaftsauffassung vor allem unter dem Stichwort der „Einfachheit“ eine entscheidende Rolle. Indem nämlich zur

⁴⁶ EN VII, 38.

⁴⁷ Ebd., 27.

⁴⁸ Ebd., 43.

⁴⁹ Zu diesem Begriff, in dem die antik-mittelalterlichen Motive der „symmetria“ und des „ordo“ fortwirken, vgl. etwa Alberti, *De re aedif.*, lib. IX, cap. 5, 815: „Die Schönheit ist eine gewisse Übereinstimmung und ein Zusammenklang der Teile zu einem Ganzen gemäß einer bestimmten Zahl, Proportionalität und Ordnung, so wie es die Concinnitas, d. h. das absolute und oberste Naturgesetz fordert.“ (Übersetzung nach Panofsky, 1989, 28) - Die wissenschaftliche Relevanz solcher Ordnungsideale belegt z. B. der von Copernicus an seine Vorgänger gerichtete Vorwurf, sie hätten es nicht vermocht, „mundi formam ac partium eius certam symmetriam“ herauszufinden - anstatt sich zu einem wohlproportionierten Ganzen nach Art des menschlichen Leibes zu fügen, brächten die Teile in ihren Systemen bloß ein zusammengestücktes Monstrum hervor (*De revolutionibus*, 70/72). Man sieht, wie ungebrochen hier eine der alten Kosmosspekulation entstammende organologische Metaphorik fortlebt, die noch Galilei von der Sonne als der Seele und dem Herzen des Universums sprechen läßt (EN V, 345). Zum Schicksal dieses Paradigmas in der romantischen Naturforschung, die sich dem wissenschaftlichen mainstream gegenüber bereits in prägnanter Opposition weiß, vgl. Köchy, 1997.

⁵⁰ Erst bei Hobbes hat die „concinntas“ als Merkmal physikalischer Gegenstände ausgespielt und ist zur Qualifikation physikalischer Theorien geworden: Von zwei empirisch gleichwertigen Hypothesen adoptiere man jene, die das betrachtete Phänomen „concinntius“ erklärt (OL I, 351 f.).

⁵¹ EN VII, 128 f.

Vollkommenheit des Kosmos unter anderem der Verzicht auf unnötige strukturelle Komplikationen gehört, kann der Naturforscher bei seiner Entzifferung des Weltbuches auf die je einfachste Lesart vertrauen und braucht sich nicht im Labyrinth hypothetisch entbundener Möglichkeiten zu verlaufen.⁵² Doch unversehens stößt man auf Gegenströmungen. Wo immer nämlich die peripatetische Physik ihrerseits auf die strukturelle Exzellenz gewisser arithmetischer oder geometrischer Konstellationen Bezug nimmt, wird Galilei zum erbitterten Kritiker.⁵³ Im Zuge der hitzigen Auseinandersetzung, die nach seiner Entdeckung von „Mondbergen“ um die Frage der vollkommenen Kugelgestalt der Himmelskörper entbrennt, tritt der zentrale Gesichtspunkt dieser Kritik mit aller Klarheit zutage: „Ebenso groß wie häufig erscheint mir der Fehler, den viele Menschen begehen, indem sie ihr Wissen und Verstehen zum Richtmaß für das Verstehen und Wissen Gottes machen wollen, so als sei allein das vollkommen, was sie als vollkommen begreifen. Ich aber sage im Gegenteil, daß die Natur andere Vollkommenheiten kennt, die wir nicht zu verstehen vermögen, ja die wir eher für Unvollkommenheiten halten würden.“⁵⁴ Die menschlichen Vollkommenheitszuschreibungen sind hier zu ontologisch irrelevanten Präferenzen herabgesunken, in denen nicht sowohl die Ordnung des Kosmos als vielmehr die Beschränktheit der endlichen Vernunft sich ausspricht. So hat Gott, unserer Vorliebe für möglichst einfache rationale Proportionen ungeachtet, die Bewegungen der Himmelsphären „ohne jede Rücksicht auf das von uns begriffene Ebenmaß nach Proportionen eingerichtet, die nicht nur inkommensurabel und irrational, sondern unserem Intellekt völlig unfaßbar sind.“⁵⁵ Es ist offenkundig, daß dieser

⁵² Vgl. etwa EN VII, 142 f.; VIII, 197.

⁵³ Ein Beispiel liefert die Polemik gegen die vermeintliche Vollkommenheit gewisser Zahlen (EN VII, 35).

⁵⁴ EN XI, 149; Übersetzung M. M.

⁵⁵ Ebd.; Übersetzung M. M. Vgl. auch EN V, 316: Die Natur kümmerge es nicht, „che le sue recondite ragioni e modi d'operare sieno o non sieno esposti alla capacità degli uomini“. - Bisweilen stellt Galilei einen Zusammenhang her zwischen dieser „Deontologisierung“ der Vernunft und dem Motiv der göttlichen Allmacht, dem bekanntlich in nominalistischen Erörterungen zur „potentia Dei absoluta“ zentrale Bedeutung zukommt. Würde er gefragt - so führt beispielsweise Salvati im *Dialogo* aus - , ob auf dem Mond ähnliche Dinge wie bei uns oder ganz andersartige entstehen, „io direi sempre, differentissime ed a noi del tutto inimmaginabili, che così mi pare che ricerchi la ricchezza della natura e l'onnipotenza del Creatore e Governatore.“ Sagredo stimmt zu: „Estrema temerità mi è parsa sempre quella di coloro che voglion far la capacità umana misura di quanto possa e sappia operar la natura“ (EN VII, 126 f.). - Der hier nahegelegten These, daß erst die spannungsreiche Interferenz platonistischer und nominalistischer Elemente die moderne objektive Wissenschaft als

Gedankengang nicht allein einzelne Positionen der aristotelischen Physik, sondern das gesamte, auch von Galilei in Anspruch genommene Konzept einer zweckhaft-harmonischen Abstimmung zwischen Vernunftmöglichkeiten und Weltbau zu revidieren droht. Wenn das „avere una figura perfetta“ einem bloßen „avere perfettamente una figura“ Platz macht, das durch die Gestalt eines mit dem Hammer aufs Geratewohl zerschlagenen Steines ebenso angemessen exemplifiziert wird wie durch das „perfekte“ Ebenmaß einer Kugel,⁵⁶ wenn die Fixsterne, statt in ihrer Verteilung den Ordnungsidealen irdischer Baumeister zu entsprechen, vielmehr wie von der „Hand des Zufalls“ regellos am Himmel verstreut erscheinen⁵⁷ - dann sind das untrügliche Indizien dafür, daß in das Verhältnis des Menschen zu seiner Welt eine irritierende Fremdheit und Disproportionalität sich eingeschlichen hat. Auf die mathematische Idealarchitektur des Kosmos fallen die ersten Schatten einer unheimlichen Kontingenz.

Angesichts dieser Diskrepanz zwischen menschlichen und göttlich-natürlichen Ordnungsbegriffen wird die Frage drängend, welchen Sinn die Bevorzugung „einfacher“ Erklärungen überhaupt noch haben kann. Galileis Antworten zeigen einen Zwiespalt, der erneut helles Licht auf die ambivalente Orientierung der frühneuzeitlichen Wissenschaft wirft. Einerseits wagt er zumindest ansatzweise einen nunmehr eigentlich naheliegenden und doch revolutionären Schritt. Anstatt den wissenschaftlich privilegierten Status gewisser Strukturen aus ihrer vermeintlich ontologischen Dignität abzuleiten, bezieht er ihn vielmehr auf die Rolle, die sie im Rahmen der poetischen Möglichkeiten des Menschen spielen: Die Kugel - so führt Salviati im *Dialogo* aus - ist als einfachste („semplicissima“) zugleich die „leichteste“ („facilissima“), d. h. am einfachsten herstellbare körperliche Form; sie nimmt unter den Raumgestalten dieselbe Stellung ein, wie der Kreis unter den ebenen Figuren, und genau dieses Optimum an Erzeugbarkeit hat die Mathematiker bewogen, die Kreiskonstruktion unter die Postulate der Geometrie aufzunehmen.⁵⁸ Diese Aufwertung der technischen Erzeugung findet ihr Pendant in definitionstheoretischen Überlegungen, die gegenüber der ontologischen Präention Aristotelischer Wesensdefinitionen vehement auf die völlige Freiheit nominaler Festsetzungen

paradoxes Projekt einer rationalen Ordnung des Außerrational-Faktischen hat möglich werden lassen, können wir an dieser Stelle nicht weiter nachgehen.

⁵⁶ EN VII, 235 f.; vgl. auch EN XI, 149.

⁵⁷ EN XI, 150: „[...] Iddio, quasi che con la mano del caso le [stelle fisse] habbia disseminate, pare a noi che senza regola, simmetria o eleganza alcuna le habbia sparpagliate.“

⁵⁸ EN VII, 235 f.

pochen.⁵⁹ Während von hier aus eine konsequent operationalistischen und konventionalistischen Linien folgende Wissenschaftsauffassung, wie sie wenig später von Hobbes ausgearbeitet wird,⁶⁰ durchaus möglich erscheint, hält Galilei andererseits unbeirrt an einer ontologischen Lesart der „*lex parsimoniae*“ fest - die *Natur selbst* verfährt ökonomisch⁶¹ - und erhebt für die von ihm gewählte Definition der beschleunigten Bewegung ganz selbstverständlich den Anspruch eines „*cum essentia motus naturaliter accelerati congruere*“⁶² - das „Fallgesetz“ ist keine methodisch installierte Norm zur Systematisierung von Naturphänomenen, sondern die durch äußerlich-akzidentelle Störeffekte lediglich verschleierte „*semplicissima regola*“⁶³ der *Natur selbst*.

Die skizzierte Reinterpretation der Metaphysik hat eine tiefe Ambivalenz heraufbeschworen: Sie sucht den Konstrukten der neuen Wissenschaft die ontologische Beglaubigung des alten Seins zu verschaffen und führt doch zugleich in eine derart prinzipielle Emanzipation begrifflicher Setzung und technischer Erfindung, daß ein instrumentalistisches Theorieverständnis zwar nicht unumgänglich, aber doch eigentlich naheliegend und auf eine vielleicht beunruhigende Weise verführerisch erscheinen muß. Wenn daher Galilei und andere zeitgenössische Protagonisten der Kopernikanischen Astronomie mit - wie sich zeigen sollte - keineswegs risikoloser Entschiedenheit auf einer realistischen Deutung des Heliozentrismus bestehen und die etwa im berühmten Osiander-Vorwort formulierte Position, es handle sich um

⁵⁹ Siehe etwa EN IV, 631: „Sappiate, [...] che l'esplicazioni de' termini son libere, e che in potestà d'ogni artefice il circoscrivere e definire le cose, circa le quali egli si occupa, a modo suo, nè in ciò può mai cader errore o fallacia alcuna“. Vgl. auch EN VIII, 198: „[...] fuor di ragione mi opporrei a questa o ad altra definizione che da qualsivoglia autore fusse assegnata, essendo tutte arbitrarie“. - Bemerkenswert ist der enge Zusammenhang zwischen Definieren und Herstellen - dem handwerklichen des „artefice“, dem idealen des kurvenerzeugenden Geometers (ebd., 197) -, den beide Stellen zum Ausdruck bringen. Hier liegen unverkennbar Keime für die operationalistische Wendung, die Hobbes der Erkenntnisproblematik geben wird.

⁶⁰ Vgl. dazu ausführlich Meyer, 1992, wo auch die ontologischen „Widerhaken“ selbst der Hobbesschen Konzeption thematisiert werden.

⁶¹ EN VII, 143: „[...] la natura [...] per comun consenso, non opera con l'intervento di molte cose quel che si può fare col mezo di poche“. - Galileis „Einfachheit“ unterscheidet sich also grundlegend von „Ockham's razor“ - daß Gott (und folglich die Natur) durchaus nicht „sparsam“ vorgeht, ergibt sich für Ockham schon aus der durch das Omnipotenzprinzip gesicherten „propositio famosa theologorum 'quidquid Deus producit mediantibus causis secundis, potest immediate sine illis producere et conservare'.“ (Quodl., q. 6, 604 f.)

⁶² EN VIII, 197.

⁶³ EN VII, 734.

bloß zweckdienliche, die Phänomene rettende Hypothesen,⁶⁴ als üblen Verrat an der wissenschaftlichen Sache empfinden,⁶⁵ dann reicht zur Erklärung dieser auffälligen Bestimmtheit und kollektiven Einhelligkeit die bisher angeführte prekäre Kontinuität metaphysischer Schemata offenbar nicht aus. Tatsächlich gesellt sich zu dem bislang studierten „generativen“ Zusammenhang von Metaphysik und Wissenschaft⁶⁶ ein „polemischer“ - es ist, als ob die ontologische Präention des aristotelischen Establishments im Sinne eines argumentativen „*similia similibus*“ nur durch eine konkurrierende ontologische Präention gestürzt werden könne.⁶⁷ Um der an dieser Stelle wirksamen kulturellen Mechanismen ansichtig zu werden, gilt es zunächst den *prima facie* paradoxen historischen Tatbestand aufzuklären, daß es ausgerechnet die ontologisch verankerte antike und mittelalterliche Wissenschaft ist, die das von Galilei und seinen Mitstreitern entsetzt zurückgewiesene Konzept eines ontologisch irrelevanten, allein durch die prognostische Leistungsfähigkeit und kalkulatorische Einfachheit seiner Setzungen ausgezeichneten „Wissens“ bereithält. Zugrunde liegt hier eine Entwicklung, die bereits in der Antike einsetzt und deren Motor die wachsende Spannung und Inkongruenz zwischen zwei den astronomischen Theorien gleichermaßen abverlangten Qualifikationen ist, ihrer metaphysischen Prinzipientreue oder Ordnungskonformität einerseits und ihrer empirischen Angemessenheit oder Erfahrungskonformität andererseits. So lassen die Aristotelischen Grundsätze für die ontologisch makellose Himmelsregion ausschließlich makellose Bewegungen, d. h. gleichförmige Kreisbewegungen um den Weltmittelpunkt zu, in dem sich nach Maßgabe der Lehre vom

⁶⁴ Copernicus, *De revolutionibus*, 60: „*Neque enim necesse est, eas hypotheses esse veras, immo ne verisimiles quidem, sed sufficit hoc unum, si calculum observationibus congruentem exhibeant*“.

⁶⁵ Für charakteristische Stellungnahmen vgl. etwa Bruno, *Opere* I, 150 ff.; Kepler, *Opera* I, 238 ff.; Galilei, *EN* V, 351 ff. - Geschichtliche Überblicke zur Entwicklung der *Maxime* eines „*sozein ta phainomena*“ bieten Duhem, 1969, und Mittelstraß, 1962; speziell über die Hypothesenauffassung in der frühen Neuzeit unterrichtet Blake, 1960.

⁶⁶ Schäfer spricht in Fortführung Popperscher Gedanken von der „wissenschaftsgenerativen Funktion der Metaphysik“ (1974, 81 ff.). Wir haben hier indessen nicht in erster Linie die Übernahme spezifischer metaphysischer Konzepte als Kerne wissenschaftlicher Theoriebildung, sondern einen metaphysisch induzierten prinzipiellen ontologischen Umbau im Blick.

⁶⁷ Bekanntlich hat Feyerabend (1986) die propagandistischen Züge des Galileischen Feldzuges gegen den Aristotelismus besonders hervorgehoben. Uns geht es freilich - *ceterum censeo!* - nicht einfach um die propagandistisch forcierte Ablösung einer Theorie durch eine andere, sondern um die viel grundsätzlichere Durchsetzung einer völlig neuartigen Form von Theorie und der mit ihr verknüpften ontologischen (und letztlich: antiontologischen) Optionen.

natürlichen Ort der Elemente die ruhende Erde befindet. Aristoteles selbst hat diesen Forderungen mit seinem im Anschluß an Eudoxos und Kalippos entwickelten System homozentrischer Sphären⁶⁸ zu genügen versucht, das sich jedoch aufgrund von Beobachtungsdaten schnell als korrekturbedürftig erwies. Im Rahmen der Aristotelischen Vorgaben schien die erforderliche Anpassung indessen nicht zu gelingen; statt dessen sah man sich seit Apollonios und Hipparchos genötigt, von Exzentern und Epizykeln, also metaphysisch strenggenommen unzulässigen Bewegungsformen Gebrauch zu machen⁶⁹ - die Schere zwischen einer ontologisch anspruchsvollen „physikalischen“ und einer nur noch an ihrer kalkulatorischen Effizienz gemessenen „mathematischen Astronomie“⁷⁰ begann sich zu öffnen, und die Aufdeckung der empirischen Äquivalenz von Exzenter- und Epizykelannahme, der Unterbestimmtheit astronomischer Theorien also leistete einer Auffassung weiteren Vorschub, die in den geometrischen Himmelsarchitekturen nur noch nützliche Fiktionen erblickte.⁷¹ Schon diese grobe Skizze läßt deutlich werden, daß die historisch erste Ausarbeitung eines instrumentalistischen Theorieverständnisses gerade nicht im Zeichen eines metaphysikkritischen „Positivismus“ erfolgt, sondern umgekehrt auf den Vorrang der metaphysisch fixierten Seinsordnung gegenüber gewissen erfahrungswissenschaftlichen Veranstaltungen abzielt. Die im Kontrast von physikalischer Wahrheit und astronomisch-geometrischer Nützlichkeit durchscheinende Hierarchie von „physis“ und „nomos“ hat hier die Aufgabe, die aristotelische Metaphysik im Angesicht ihrer empirischen Insuffizienzen aufrechtzuerhalten und den Kosmos als „natürliche“ Ordnung gegen eine Korrosion durch menschliche Künstlichkeiten zu schützen - der Riß zwischen physikalischer und mathematischer Astronomie verhindert

⁶⁸ Met., 1073b-1074a.

⁶⁹ Die fortdauernde Insistenz auf gleichförmigen - oder durch Einführung von „Ausgleichspunkten“ als gleichförmig ausgegebenen - Kreisbewegungen zeigt freilich, daß hier allenfalls eine „Aufweichung“ metaphysischer Vollkommenheitsideale und mitnichten eine rückhaltlose ontologische Neutralisierung stattfindet. - Für eine einfache Darstellung mathematischer Details vgl. Dijksterhuis, 1983, 61 ff.

⁷⁰ Der locus classicus für diese Unterscheidung ist Simplikios, In phys., 291 f.

⁷¹ Mit der Repristinatio des Aristotelismus im 12. und 13. Jahrhundert gewinnt das Problem an Schärfe. Während Averroës energisch auf die Ausarbeitung einer die peripatetischen Vorgaben strikt beachtenden Astronomie dringt und sich Alpetragius tatsächlich an einer neuen Variante des Systems homozentrischer Sphären versucht (vgl. Duhem, 1969, 28 ff.; Dijksterhuis, 1983, 235 ff.), beläßt es Thomas beim Ausdruck der Hoffnung, daß „forte secundum aliquem alium modum, nondum ab hominibus comprehensum, apparentia circa stellas salvantur.“ (In lib. de Caelo, lib. II, lect. 17; 226).

gleichsam die sehr viel schmerzhaftere Zerreißung der Metaphysik selbst. Im Lichte der von Lakatos entwickelten Methodologie⁷² könnte man die metaphysischen und physikalischen Prinzipien des Aristoteles als den „harten Kern“ eines wissenschaftlichen Forschungsprogramms auffassen, das die im Bereich der Astronomie auftretenden Anomalien nicht durch progressive oder degenerative Problemverschiebungen und erst recht nicht durch eine positive Heuristik verdaut, sondern seinen Kern mit einem schtzenden Puffer aus zwar heterodoxen, kraft einer pauschal degradierenden Konventionalisierung ihrer Virulenz jedoch beraubten astronomischen Hypothesen umgibt. Freilich lässt sich aus wissenschaftstheoretischer Sicht schwerlich eine sterilere Strategie der Immunisierung denken. Wenn eine solche Konstellation die Jahrhunderte überdauern, ja im Zuge des hochmittelalterlichen Aristotelismus wahre Triumphe feiern konnte, dann liegen die Gründe dafür sicher nicht in einem besonders kreativen Wechselspiel von „hard core“ und „protective belt“. Nicht als eine höchst effektive Maschinerie zur Produktion von „empirischem Gehalt“, sondern als ein Schema individueller und kollektiver Lebensorientierung hat die peripatetische Kosmologie überdauert;⁷³ hier - wenn irgendwo - liegt ihre „Wahrheit“, und gegenüber der normierenden Kraft solcher Wahrheit verfallen die geometrischen Konstruktionen der Astronomie einer bloß zweitrangigen „Nützlichkeit“.

Der mit so großem Nachdruck erhobene ontologische Anspruch der frühneuzeitlichen Wissenschaft wird jetzt leicht verständlich. Hätte doch ein unumwundenes instrumentalistisches Eingeständnis geradewegs jene subalterne Stellung zur alten Metaphysik bekräftigt, die es zugunsten einer Entfesselung ganz neuartiger und schier unendlicher Möglichkeiten und Energien zu überwinden galt. Sollte die moderne Mobilisierung und Verflüssigung des Lebens gelingen, sollten die Entstaltungstendenzen⁷⁴ nicht als wohlumhegte Enklave in den Rahmen einer vormodernen Lebensform gebannt bleiben, dann durfte die Wissenschaft sich nicht mit der Freiheit einer harmlosen „Spielerei“ zufriedengeben, sondern mußte als „ernsthafter“ Konkurrent, d. h. selbst als metaphysisch artikulierte

⁷² Lakatos, 1974.

⁷³ Wenn die Ordnung der Planetensphren zum kosmisch inkarnierten Repräsentanten einer Fülle analoger Hierarchien der Engel, der Tugenden, der Seelenvermögen etc. wird, dann ist das folglich weniger Resultat phantastischer Verstiegenheit als vielmehr plastischer Ausdruck einer lebensstrukturierenden Relevanz.

⁷⁴ Mit dem treffenden Terminus der „Entstaltung“ hat bereits Stephan Otto einen etwa bei Cusanus, Ficino und Bruno greifbaren Grundzug mancher Renaissancephilosophien charakterisiert (1986, 305).

Lebensform auftreten.⁷⁵ Genau in dem Maße also, wie Technisierung und Konventionalisierung ihr Werk einer Entbindung von Potentialitäten wirklich radikal und universell vollbringen wollten, hatten sie ihr Wesen zu verbergen und sich als „wahres Sein“ auszugeben - nur im Gewande der Ontologie konnten „nomos“ und „techne“ ihrer traditionellen Subordination gegenüber dem Sein entgehen und den Spieß gleichsam umdrehen.⁷⁶

Daß wir es hier mit einem epochalen Schwellenphänomen von großer struktureller Allgemeinheit zu tun haben, soll ein abschließender Seitenblick auf einen exemplarisch herausgegriffenen Aspekt der Ökonomiegeschichte zumindest andeuten.⁷⁷ Wir betreten damit keineswegs eine völlig heterogene Sphäre, die dem bisher untersuchten Feld wissenschaftlich-technischer Unternehmung äußerlich angestückt werden müßte. Hinweise auf die innere Zusammengehörigkeit beider Bezirke gibt es vielmehr zuhauf - man denke etwa an die soziologische These, daß hinter der Durchsetzung der neuen Wissenschaft wie der kapitalistischen Wirtschaftsgesinnung dasselbe kalvinistisch-puritanische Milieu als Träger gestanden habe;⁷⁸ an Gehlens Konzept der „Superstruktur“, des unauflöshchen Funktionszusammenhangs also von

⁷⁵ Das Aufbegehren gegen die Qualifikation der neuen Astronomie als eines bloßen „Spiels“ durchzieht viele Äußerungen der frühen Kopernikaner; vgl. etwa Kepler, Opera I, 238 f.: „In descriptione hypothesis sic loquitur Ursus, quasi non ad aliud comparatae essent hypotheses, quam ad ludos hominibus faciendos [...] Cum in omni disciplina tum in astronomia quoque, quae concludendo lectorem docemus, ea serio facimus, omnino ludos non agitanas.“ Indem fortan mit dem Hypothetischenwerden des Lebens tatsächlich *ernst* gemacht wurde, haben diese Formeln ihre abgründige Wahrheit.

⁷⁶ Es bestätigt die These vom wesentlich polemischen Hintergrund des frühneuzeitlichen „Realismus“ und beleuchtet zugleich die Logik der Auseinandersetzung, wenn der Antikopernikaner Clavius 1581 auf die aggressiven ontologischen Präntionen der Heliozentristen nunmehr seinerseits mit einer realistischen Interpretation des ptolemäischen Systems reagiert und die zuvor stets beanstandeten Divergenzen von aristotelischer Physik und Epizykeltheorie nach Kräften zu bagatellisieren bestrebt ist (vgl. Blake, 1960, 32 ff.) - angesichts des drohenden heliozentrischen Umsturzes haben die Epizykel ihren Schrecken verloren und werden im Zuge einer geozentrischen Gegenoffensive ontologisch kanonisiert.

⁷⁷ Wie ergiebig und erhellend der Versuch sein kann, die zwiespältige Rolle vormoderner und speziell kosmologischer Ordnungskonzepte bei der Durchsetzung ökonomischer Modernität zu untersuchen, ließe sich am Beispiel des Physiokratismus Quesnays mit großer Eindringlichkeit demonstrieren: Die Anbahnung des marktwirtschaftlichen „laissez faire“ vollzieht sich hier unter der Obhut eines stoisch inspirierten „ordre naturel“ mit seinem Leitbild eines auch die Zirkulationsprozesse des „tableau économique“ einbegreifenden Kreisgangs der Natur. Vgl. Zorn, 1967, für eine kondensierte Darstellung einschlägiger Gesichtspunkte.

⁷⁸ So in Fortführung der Protestantismus-These Max Webers vor allem Merton (z. B. 1963).

moderner Wissenschaft, Technik und Wirtschaft als einer wesentlichen Triebkraft der neuzeitlichen Entwicklung;⁷⁹ schließlich an den von Autoren unterschiedlichster philosophischer Provenienz unternommenen Versuch, tiefliegende strukturelle Affinitäten zwischen der wissenschaftlichen Objektivierung der Natur und der marktgesellschaftlichen Objektivierung sozialer Zusammenhänge aufzudecken.⁸⁰ So ist insbesondere Simmel in seiner monumentalen *Philosophie des Geldes* den Zusammenhängen nachgegangen, die den Warentausch, seine Formen und Wandlungen mit der Gestaltung anderer Kulturareale verknüpfen. Im Geld erblickt er Ausdruck und Agens einer mit der Moderne kulminierenden Tendenz zum Objektiven, die sich als entsinnlichende Distanznahme der Subjekte und antisubstantialistische Relativierung der Gegenstandssphäre vollzieht. Dieser Entwicklung korreliert die zunehmende Entstofflichung des Geldes selbst: Das ontologische Zertifikat natürlicher Tauscheinheiten weicht dem „reinen Symbolcharakter“, die Substanz weicht der Funktion.⁸¹ Es ist auffällig und bis in terminologische Parallelen hinein greifbar, wie nah die von Simmel für den ökonomischen Bereich analysierte Metamorphose jenem Methodenwandel der Wissenschaft verwandt ist, den Cassirer als Übergang von „Substanzbegriffen“ zu „Funktionsbegriffen“ beschrieben hat⁸² und dessen Grundstruktur noch der Architektonik seiner *Philosophie der symbolischen Formen* mit ihrer Stufenfolge von „Ausdruck“, „Darstellung“ und „reiner Bedeutung“ zugrunde liegt.⁸³ Moderne Geldwirtschaft und moderne Wissenschaft erscheinen hier tatsächlich als bloß unterschiedliche Ausprägungen der einen Moderne und ihres Projekts, den Menschen vermöge einer immer artifizierlicher

⁷⁹ Gehlen, 1986, 152 f. et pass.

⁸⁰ Als klassische Beiträge seien genannt Tönnies, 1979, Simmel, 1989, Sohn-Rethel, 1971.

⁸¹ Simmel, 1989, besonders Kap. 1-2. - In Formulierungen, die mit ihrem Hang zu höchster Verdichtung an die Grenze des Kryptischen geraten, hat Tönnies zentrale Intuitionen Simmels vorweggenommen: „Die Gesellschaft produziert ihren eigenen Begriff als *Papiergeld* [...] Denn Gesellschaft ist nichts als die abstrakte Vernunft [...] Die abstrakte Vernunft in einer speziellen Betrachtung ist die *wissenschaftliche Vernunft*, und deren Subjekt ist der objektive Relationen erkennende, d. h. der begrifflich denkende Mensch. Und folglich verhalten sich wissenschaftliche Begriffe [...] innerhalb der Wissenschaft, wie Waren innerhalb der Gesellschaft. Sie kommen zusammen im System wie Waren auf dem Markte. Der oberste wissenschaftliche Begriff, welcher nicht mehr den Namen von etwas Wirklichem enthält, ist gleich dem Gelde. Z. B. der Begriff Atom oder der Begriff Energie.“ (1979, 39) Die antirealistische Stoßrichtung ist unverkennbar.

⁸² Cassirer, 1910.

⁸³ Cassirer, 1977, besonders Bd. III. - Auf diese Parallele hat bereits Geßner, 1996a, aufmerksam gemacht.

ausgebildeten Sphäre symbolisch-technischer Mittelbarkeit aus seinsgläubiger Gebundenheit zu erlösen und so erst wirklich als Subjekt zu konstituieren - ein Prozeß, dessen tragische Entfremdungspotentiale Simmel übrigens weit klarer sieht als Cassirer, dem sich die Kehrseite solcher Emanzipation im idealistisch ererbten Konzept einer zu sich selbst kommenden Vernunft weithin verbirgt.⁸⁴ Sobald man indessen versucht, die von Simmel skizzierte Entwicklungsrichtung der ökonomischen Wertauffassung im groben historischen Überschlagn zu verifizieren, ergibt sich eine irritierende Inversion. Während nämlich das Geld bei Adam Smith im Sinne eines für die britischen Klassiker charakteristischen Metallismus als Ware figuriert, deren Tauschfunktion wesentlich in ihrem Substanzwert gründet,⁸⁵ hat es nach Aristoteles seinen Bestand nicht von Natur aus (physei), sondern kraft menschlicher Setzung (nomos; ex hypothesi), kann folglich durch Beschluß wertlos (achreston) gemacht werden und steht in einer bloß konventionellen (kata syntheken) Repräsentationsbeziehung zum ökonomischen Bedarf⁸⁶ - es ist, wie Platon formuliert, ein zum Zwecke des Tausches entstandenes Zeichen (xymbolon).⁸⁷ Die Simmelsche These einer zunehmenden Konventionalisierung des Geldes scheint durch diesen Befund schlichtweg widerlegt. Allerdings erfährt die geschichtliche Sachlage eine wesentliche Komplikation durch den Umstand, daß im Griechenland des vierten vorchristlichen Jahrhunderts durchweg Münzgeld von nicht unerheblichem Stoffwert gebräuchlich war, im 18. Jahrhundert dagegen bereits ausgebreitete, bei Adam Smith eingehend erörterte Erfahrungen mit frühen Formen praktisch stoffwertlosen Papiergeldes vorlagen. Die unverkennbare Dissonanz von geldtheoretischer Artikulation und monetärer Praxis läßt unwillkürlich an jene Divergenzen und Brüche denken, die wir im Bereich der Naturwissenschaft eingehend als Folgen einer polemisch forcierten Selbstdeutung analysiert haben. Tatsächlich zeigt sich bei näherer Betrachtung, daß Simmels leitende Idee eines ökonomisch indizierten allgemeinen Kulturtrends durch die geschilderte ökonomiegeschichtliche Inversion keineswegs ad absurdum geführt, sondern vielmehr auf äußerst erhellende Weise bestätigt wird. Profiliert sich hier doch eine erstaunlich genaue Parallele zum Realismus und Instrumentalismus der frühneuzeitlichen und antiken Wissenschaft. Erneut erweist sich nämlich die

⁸⁴ Für eine ähnliche Einschätzung vgl. Geßner, 1996b.

⁸⁵ *Wealth of Nat.*, bk. I, ch. 4 und 5.

⁸⁶ *Eth. Nic.*, 1133a-b; vgl. Thomas, *In Eth.*, lib. V, lect. 9: „[...] numisma factum est [...] secundum conventionem quamdam inter homines“ (270).

⁸⁷ *Politeia*, 371b.

antike und mittelalterliche Verwendung konventionalistischer Denkfiguren nicht als affirmative Antizipation, sondern ganz im Gegenteil als vorsorgliche Abwehr und Zernierung potentieller Modernismen. Der konventionalistische Ansatz der Geldtheorie ist hier keineswegs dem Versuch dienstbar, die revolutionären Kräfte der entwickelten Geldwirtschaft aus ihrem substantialistischen Schlummer zu erwecken; er will jene Kräfte gerade umgekehrt instrumentalistisch in Schach halten, indem er sie als Kreaturen einer zweckdienlichen Verabredung, d. h. als bloß heteronome Mittel auf das gleichsam substantielle Leben der „physei“ bestehenden Polis bezieht und damit dem Supremat einer im Natürlichen verwurzelten, überökonomischen Teleologie unterstellt.⁸⁸ Auf diese Weise bleiben die Mechanismen des Marktes im normierenden Griff einer genuin politischen Lebensordnung, deren Gerechtigkeits- und Tugendideale der Entfesselung eines „grenzenlosen“, die Maßstäbe der Polisgemeinschaft sprengenden Erwerbsstrebens vorbeugen.⁸⁹ Die Emanzipation ökonomischer Energien aus den einschränkenden Bedingungen einer konkreten Lebensform muß in dieser Perspektive als Verkehrung und Verwechslung von Zweck und Mittel, „physis“ und „nomos“ erscheinen,⁹⁰ und das Insistieren auf dem nomos-Charakter des Geldes hat keinen anderen Sinn, als diese Verkehrung zu entlarven und zu bekämpfen. Nun ist es aber genau solche Emanzipation, die der Liberalismus Adam Smiths auf seine Fahne geschrieben hat: Die Subordination des Wirtschaftlichen ist ihm nicht länger Ausdruck einer „natürlichen“ Hierarchie des Sinns, sondern einer lästigen politischen Bevormundung und Intervention, die das „natürliche“ Wirken der ökonomischen Selbstregulierungsmechanismen

⁸⁸ Zur Natürlichkeit der auf das Politische zielenden Teleologie bei Aristoteles vgl. Pol., 1252b-1253a. Die Hierarchie von natürlichem und positivem Recht kommt besonders klar zum Ausdruck MM, 1194b-1195a.

⁸⁹ Zum „grenzenlosen“ (apeiros), die im politischen Telos gegebene Schranke mißachtenden Erwerb vgl. Pol., 1256b-1258b; ferner schon Platon, Politeia, 591d. - Hobbes liefert ein sprechendes Beispiel dafür, wie der Markt selbst zur Norm aufrückt und die Lehre von kommutativer Gerechtigkeit und „iustum pretium“ als überflüssigen Schnörkel erscheinen läßt: „Commutative [justice] [...] they place in the equality of value of the things contracted for [...] As if it were injustice to sell dearer than we buy [...] The value of all things contracted for, is measured by the appetite of the contractors: and therefore the just value, is that which they be contented to give.“ (EW III, 137)

⁹⁰ Vom „natürlichen“ Erwerb unterscheidet sich der „unnatürliche“ und „grenzenlose“ nämlich gerade dadurch, daß hier der Reichtum nicht als bloßes Werkzeug (organon) figuriert, dem von seinem Zweck (telos) her eine Grenze (peras) gezogen ist, sondern daß er selbst zum Zweck aufgewertet und so der Maßlosigkeit eines unendlichen Begehrens überantwortet wird (vgl. Pol., 1256b-1258b).

auf „widernatürliche“ Weise stört und beschädigt.⁹¹ Folgerichtig muß die konventionalistische Geldtheorie als wichtige Bastion jener Widernatur beseitigt und das seiner politischen Dimension möglichst entkleidete Geld zu einer Ware gemacht werden, die - anstatt den Keim externer Normativität einzuschleppen - den Gesetzen des Marktes zu substantieller Ebenbürtigkeit und autonomer Verwirklichung verhilft.⁹² Am Beispiel der unterschiedlichen Deutung des Münzgepräges bekommt man nicht nur die grundsätzliche Stoßrichtung der theoretischen Divergenz äußerst prägnant vorgeführt, man gewinnt zugleich einen Einblick in die Arbeit jener reinterpremierenden Bedeutungsverschiebungen, die bereits bei Galilei das Neue aus dem Alten hervorgetrieben hatten: Während nämlich das aufgeprägte Herrscherbild mit der Namensinschrift für mittelalterliche Autoren die Mahnung zur Rechtlichkeit und die analogisch auf Gott bezogene „maiestas“ staatlicher Autorität vergegenwärtigt,⁹³ erblickt Adam Smith im Gepräuge ein bloßes Qualitätssiegel, wie es auch für andere Waren (Wolle, Leinen) als Zertifikat gewisser Produktionsstandards gebräuchlich war.⁹⁴

⁹¹ Das ist bekanntlich die leitende Idee des „obvious and simple system of natural liberty“ (Wealth of Nat., 687).

⁹² Diesen - wenn man unbedingt möchte: ideologischen - Hintergrund des Metallismus der Klassiker hat Karl Polanyi (1995) in seiner eindrucksvollen Darstellung der mit dem Auftritt des „homo oeconomicus“ verbundenen gesellschaftlichen Transformation klar herausgestellt.

⁹³ Thomas von Aquin, De reg., lib. II, cap. 13, 291: „[...] in quantum moneta regula est et mensura rerum venalium, in tantum monstratur sua [sc. regis] excellentia, ut videlicet imago ipsius sit in nummo regula hominum in ipsorum commerciis. Unde moneta dicitur 'quia monet mentem, ne fraus inter homines', cum sit mensura debita, committatur; ut imago Caesaris sit in homine quasi imago divina, sicut Augustinus exponit pertractans dictam materiam. Numisma vero dicitur, quia 'nominibus principum effigieque designatur', ut tradit Isidorus. Per quod manifeste apparet quod ex numismate maiestas dominorum relucet“. - Die Schrift stammt ab II, 5 nicht mehr von Thomas selbst; als Autor wird überwiegend dessen enger Vertrauter Ptolemaeus von Lucca angenommen (vgl. die Einleitung des Hg. zur zitierten Ausgabe).

⁹⁴ Wealth of Nat., 40 f. - Der an dieser Stelle von den Herausgebern der „Glasgow Edition“ gegebene Hinweis, Pufendorf (De jure, lib. V, cap. 1, § 12) habe unter Berufung auf Aristoteles die Smithsche Auffassung antizipiert, ist unzutreffend. Vielmehr bekräftigt Pufendorf ebd. ausdrücklich den Aristotelischen Konventionalismus und bildet nur insofern eine interessante Zwischenstufe, als er in den Marktmechanismen pragmatische Randbedingungen erblickt, die bei der konventionellen Festsetzung zu berücksichtigen seien: „Quaquam autem valor auri argenteae ac nummorum ex impositione et conventionione hominum dependeat: penes rectores tamen civitatum non adeo vaga est istum valorem determinandi licentia, quin ad certas considerationes respicere debeant.“ (lib. V, cap. 1, § 14; II, 457) Es werden dann z. B. außenwirtschaftliche Zusammenhänge genannt. - Tatsächlich gibt es jedoch eine Aristoteles-Passage (Pol., 1257a), die dem Münzgepräuge die Bedeutung einer Quantitätsmarke (tou posou semeion) beilegt und noch Schumpeter (1965, Teilbd. I,

Es ist nicht schwer zu sehen, mit welcher Präzision der hier skizzierte Fall ökonomischer Modernisierung dem bereits vertrauten Muster folgt: Eine vor dem Hintergrund generativer und polemischer Zusammenhänge usurpierte „Natürlichkeit“, die sich in terminologischen Bildungen wie „natural price“⁹⁵, „natural liberty“⁹⁶, „natural balance“⁹⁷ etc. geradezu verschwenderisch kundgibt und deren Protagonist nicht länger das von Natur aus politische Lebewesen⁹⁸, sondern der geborene Tauschhändler⁹⁹ ist, überliefert die sozialen Regulierungen vormodernen Wirtschaftens jenem Verdikt kapriziöser und wirklichkeitsferner „Künstlichkeit“,¹⁰⁰ das schon die peripatetischen Gegner Galileis auf sich gezogen hatten. Und wie sich die Grenzen solcher Naturalisierung bei Galilei noch vor jedem Blick auf folgende Entwicklungen in Gestalt innerer Spannungen und Brüche ankündigten, so bedarf es auch im Falle Adam Smiths nicht des Hinweises auf spätere Kreditgeldformen oder die Finanzinnovationen der letzten Jahrzehnte, um den klassischen Metallismus als vorübergehende Mimikry einer Dynamik zu begreifen, die erst im Bereich unendlich mittelbarer, den ökonomischen Konkretionen fast völlig entrückter symbolischer Derivate ihre schier substanzlose Vollendung zu finden scheint. Wenn nämlich das zunächst als Ware unter Waren bestimmte Geld aufgrund seiner Funktion eben doch zum ganz anderen der gehandelten Güter wird,¹⁰¹ wenn daher zwar die Substitution wertvollen Metalls durch Papiergeld - als Möglichkeit gleichsam eines „waggon-way through the air“, der den Boden für produktive Verwendung

103 f.) zur Behauptung eines schlichten Aristotelischen Metallismus verführt zu haben scheint. Man hat freilich zu beachten, daß es Aristoteles an dieser Stelle um die Genese und die Voraussetzungen jener verächtlichen, grenzen- und ziellosen Erwerbskunst geht, die gerade politisch gebändigt werden soll. Tatsächlich folgt (1257b) eine aufs äußerste zugespitzte Formulierung der Gegenposition: Einige nämlich sähen im Geld bloßen „Tand“ (leros) und eine „Konvention durch und durch“, „von Natur“ existiere es „auf keine Weise“ (nomos pantapasi physei d'outhen); daher suchten sie nach einer anderen (als der durch den Metallismus nahegelegten) Definition der Erwerbskunst - und zwar mit Recht, wie Aristoteles ausdrücklich hinzufügt! Zeichen- und Warenaspekt des Geldes werden hier gleichsam dramatisch miteinander konfrontiert, und die zugehörigen geldtheoretischen Positionen sind dem „natürlichen“ bzw. „unnatürlichen“ Erwerb in einer Weise zugeordnet, die keinen Zweifel an den Präferenzen des Aristoteles läßt.

⁹⁵ Wealth of Nat., 46.

⁹⁶ Ebd., 157; 324; 530.

⁹⁷ Ebd., 604.

⁹⁸ Pol., 1253a.

⁹⁹ Wealth of Nat., 25 ff.

¹⁰⁰ Vgl. etwa LJ, 502 f.: „The different coins are regulated not by the caprice of the government, but by the market price of gold and silver“.

¹⁰¹ Wealth of Nat., 289: „The great wheel of circulation is altogether different from the goods which are circulated by means of it“.

freimacht¹⁰² - außerordentlich verlockend erscheint, diese Lockung aber andererseits mit der mythischen Chiffre von den „Daedalian wings of paper money“¹⁰³ als versucherischer Abweg einer sich selbst überhebenden menschlichen „Künstlichkeit“ desavouiert wird - dann signalisieren diese Wendungen bis in die Verästelung der Metaphorik hinein den Widerstreit und die wachsende Inkongruenz zwischen dem Bemühen um substantialistische Verankerung und Bodenständigkeit und der von Simmel diagnostizierten modernen Tendenz, „auf jedem Gebiet und in jedem Sinn das Substanzielle in freischwebende Prozesse aufzulösen“.¹⁰⁴ Solchem Zwiespalt korrespondiert eine konventionalistische Autonomisierung des Symbolischen, die sich zugleich den Anschein der „Wesentlichkeit“ zu geben und so zu verbergen sucht: Adam Smiths jederzeit in Edelmetall konvertierbare und folglich „gedeckte“ Banknoten¹⁰⁵ bilden ein verblüffendes Seitenstück zu den freien Nominaldefinitionen Galileis mit ihrem unbeirrten Anspruch, durch die Essenz der Naturvorgänge „gedeckt“ zu sein.¹⁰⁶ Bei Galilei hatten wir derartige Verwerfungen letztlich auf den Versuch zurückgeführt, die Aura des traditionellen „ordo“ für die Durchsetzung der neuen Wissenschaft rhetorisch in Dienst zu nehmen, aus einer Affirmation des Kosmos also die polemischen Energien zu seiner Überwindung zu entbinden - lief doch das Projekt technisch-wissenschaftlicher Objektivierung von vornherein weniger auf die Entfaltung kosmischer, dingliches Sein und menschliche Wahl verflechtender Ordnungsstrukturen als vielmehr umgekehrt auf eine entschlossene Freisetzung subjektiver Initiative und die normative Neutralisierung einer nur noch faktischen Objektwelt hinaus. Die strategische Situation des Smithschen Liberalismus entpuppt sich jetzt als genaues Analogon. In dem engagiert vorgetragenen Hinweis, eine allmähliche Liberalisierung des Handels werde „by degrees restore all the different branches of it [sc. Great Britain's industry] to that natural, healthful, and proper proportion which perfect liberty necessarily establishes“,¹⁰⁷ vernimmt man nicht nur das Echo jener von Galilei aufgegriffenen Pathosformel des „proporzionatissimo“, deren Applikation auf den Kosmos des Sozialen spätestens seit Platon geläufig

¹⁰² Ebd., 321.

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ Simmel, 1989, 199.

¹⁰⁵ Siehe etwa *Wealth of Nat.*, 324.

¹⁰⁶ Siehe oben, 302 f.

¹⁰⁷ *Wealth of Nat.*, 606.

war;¹⁰⁸ man spürt in der Empfehlung „völliger Freiheit“ zugleich die antikosmische Sinnverschiebung. An die Stelle einer politischen Teleologie, die Inneres und Äußeres, subjektives Wollen und intersubjektive Nötigung in der mittleren Dimension einer geformtformenden Praxis zu integrieren versuchte, ist hier eine entschlossene Polarisierung und Dissoziation getreten: Der egoistisch vereinzelt Freiheit vertragsfähiger Subjekte steht eine radikal unintendierte, dem Selbstverständnis der Individuen äußerlich und fremd gewordene Mechanik gegenüber, die mit der „unsichtbaren Hand“ des Marktes gleichwohl alles zum kollektiven Besten fügt.¹⁰⁹ In ihrer dem Leben entfremdeten und abgestorbenen Weisheit gemahnt Adam Smiths „invisible hand“ bedrohlich an die Galileische „mano del caso“¹¹⁰.

III. Die Suche nach dem Leben

Man versteht jetzt den prima facie paradoxen Tatbestand, daß ausgerechnet die Epoche einer beispiellosen und bis heute nicht an ihr Ende gelangten Entfesselung des Machens und der Künstlichkeit im Begriff der „Natur“ ihren Wahlspruch und ihr mit fast schon verdächtiger Beharrlichkeit proklamiertes Leitbild findet.¹¹¹ Das

¹⁰⁸ Die Vorstellung eines natürlichen wie soziale Prozesse bestimmenden Maßes findet sich schon bei den Vorsokratikern, und Heraklit vergleicht geradezu das den Warentausch vermittelnde Gold mit dem archetypischen Feuer, dem die proportionierte Umsetzung der stofflichen Gegensätze und damit die kosmische Ordnung zu danken ist (DK 22 B 90). - Einschlägige Platonstellen würden Seiten füllen; wir begnügen uns mit dem Hinweis auf *Nomoi*, 746d ff., wo von der Bevölkerungszahl und -gliederung über Münzen und gewerbliche Maßeinheiten bis zur Abmessung von Gerätschaften die gesamte Polisordnung dem Gebot einer mathematischen „*emmetria*“ unterstellt und pikanterweise hinzugefügt wird, daß die so löblichen mathematischen Kenntnisse, sobald sie der „Geldgier“ (*philochrematia*) dienstbar gemacht werden, unversehens zu Vehikeln sittlichen Verfalls entarten. - Ein Nachhall solch proportionstheoretischer Ordnungskonzepte ist natürlich auch die mathematische Kennzeichnung der beiden Gerechtigkeitsformen bei Aristoteles (*Eth. Nic.*, 1130b ff.; vgl. schon Platon, *Nomoi*, 756e ff.).

¹⁰⁹ *Wealth of Nat.*, 456: „He generally, indeed, neither intends to promote the publick interest, nor knows how much he is promoting it [...] he intends onely his own gain, and he is in this [...] led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention.“

¹¹⁰ Zu dieser „Hand des Zufalls“ siehe oben, 302.

¹¹¹ Dilthey spricht geradezu vom „natürlichen System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert“ und merkt zu dessen Verfahren kritisch an, es sei „das einer Abstraktion, die sich ihres Verhältnisses zu der konkreten Wirklichkeit des Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte nicht bewußt blieb“ - „die falsche Abstraktion, die Unwirklichkeit, ja die mechanische Unmenschlichkeit dieses Systems“ sei die Folge (1914, 93).

Natürliche hat aufgehört, legitimierender Rückhalt für das leiblich und traditional Überkommene und Übernommene zu sein; es ist zu einer revolutionären Parole geworden,¹¹² zu einem Ursprünglichen, das nicht unvordenklich und immer schon spricht, sondern unter den Krusten geschichtlicher und anthropologischer Pseudonatürlichkeit allererst freigelegt und in höchst artifiziellen, das Vorgegebene mit allen Mitteln der Erfindung überschreitenden Initiativen präpariert werden muß.¹¹³ Die Konventionalisierung und Technisierung aller Lebensbereiche beginnt als neue Natürlichkeit! An Beispielen herrscht kein Mangel. So präsentieren sich die frühneuzeitlichen Bemühungen um eine künstliche wissenschaftliche Universalsprache als Suche nach der „natürlichen Grammatik“, ja nach der im babylonischen Desaster untergegangenen adamitischen Ursprache;¹¹⁴ so wird die kritische Zerschlagung und emanzipatorische Überwindung der tradierten, in sozialer Konkretion

¹¹² Im Zentrum eines der berühmtesten Feste der französischen Revolution, der Verfassungsfeier vom 10. August 1793, stand nicht zufällig eine auf dem Bastilleplatz errichtete monumentale „Statue der Natur“, vor der Hérault de Séchelles, der wenig später hingerichtete Autor der Verfassung, „une prière à la nature“ sprach. Übrigens bestätigt die aus dem Fundus religionsgeschichtlicher Requisiten kürwillig sich bedienende Inszenierung des Festes mit ihrer pompösen Manieriertheit und konstruierten Symbolik eindringlich den von uns herausgestellten höchst artifiziellen Charakter der modernen „Natürlichkeit“. Vgl. zum ganzen die Darstellung von Ritter, 1997.

¹¹³ Dieser Gegensatz einer authentischen, aber erst herzustellenden und einer vorfindlichen, aber verkehrten Natur wird glänzend illustriert durch den Cartesianischen Kontrast zwischen einem irreführenden „doctus esse a natura“, das den spontanen „impetus naturales“ entspringt, und dem untrüglichen, im methodischen Zweifel von sekundären Trübungen zu reinigenden „lumen naturale“ (AT VII, 38 f.).

¹¹⁴ Vgl. etwa Wilkins, 1668, 297, wo die universalsprachliche „natural grammar“ mit der „instituted and particular grammar“, also der konventionellen Grammatik der (nach heutigem Verständnis) „natürlichen“ Sprachen kontrastiert wird. - Zu der Verbindung, die noch Leibniz zwischen dem Konzept einer adamitischen Ursprache und seinem Projekt der „characteristica universalis“ herstellt, siehe z. B. P VII, 198 f., 204 f. - Interessant ist ein Vergleich mit Dante, der in *De vulgari eloquentia* ganz selbstverständlich die Volkssprache als natürlich, die universelle und rationale Regelsprache Latein dagegen als künstlich (und damit als sekundär und weniger edel) klassifiziert. Es tritt allerdings ein Motiv hinzu, das den späteren Gedanken einer kreativ erst herzustellenden Natürlichkeit und Ursprünglichkeit in ganz andersartiger Färbung antizipiert: „Angesichts der bestehenden Volkssprachen, die natürlich, aber nicht universell sind, angesichts einer universalen, aber artifiziellen Grammatik, jagt Dante dem Traum einer Wiederherstellung jener paradiesischen *forma locutionis* nach, die ebenso natürlich wie universal war [...] [Er will] die ursprüngliche Lage mit einem Akt moderner Erfindung neu schaffen. Das *volgare illustre*, dessen großartigstes Beispiel seine eigene poetische Sprache sein sollte, ist die Art und Weise, wie ein moderner Dichter die Wunde nach Babel heilt.“ (Eco, 1994, 57 f.)

gelebten Religionen als Anbruch einer „religio naturalis“ gefeiert;¹¹⁵ so unternimmt schließlich Hobbes den von Gierke treffsicher charakterisierten Versuch, „auf dem Boden und mit dem Rüstzeug des Naturrechts selber das Naturrecht zu sprengen“,¹¹⁶ und entlockt der Reflexion auf den „state of nature“ eine nie gekannte Eruption des Kontraktuellen, die alle soziale Ordnung zur „arbitrary institution“, zur „creation out of nothing by human wit“¹¹⁷ werden läßt.

Es kann freilich auf Dauer nicht ausbleiben, daß die zahlreich fabrizierten Natürlichkeiten in Konkurrenz zueinander treten und sich den Rang als „physis“ gegenseitig streitig machen: Ihre vermeintliche Ursprünglichkeit gerät folglich in den Verdacht bloßer Anmaßung oder heimtückischer Machination. Wenn daher im 18. Jahrhundert Holbach ideologiekritisch feststellt, daß „la religion naturelle [...] n'est rien moins que naturelle“¹¹⁸; wenn Rousseau den Hobbesschen „state of nature“ als Ausdruck einer bereits gesellschaftlichen und somit künstlichen Verderbtheit entlarvt¹¹⁹ - dann sind das unverkennbare Zeichen einer schleichenden Krise des modernisierten Kosmos. Und doch denkt weder Holbach, dessen Bücher kaum jemals ohne das emphatische Titelwort der „Natur“ auskommen,¹²⁰ noch Rousseau ernstlich daran, für die eigene Konzeption den Anspruch auf Natürlichkeit fallen zu lassen. Erst im Laufe des 19. Jahrhunderts scheint die Dynamik der poetischen Entfesselung ein derart eindringliches, zum Teil bedrohliches Ausmaß anzunehmen, daß die Hoffnung auf kosmologische Bändigung und Eingemeindung der modernen Mächte grundsätzlich ins Wanken gerät. Für die Naturwissenschaft etwa ließe sich historisch leicht nachzeichnen, wie die Galileische Vorstellung vom „Buch der Natur, in dem die Dinge auf *genau eine Weise* niedergeschrieben sind“¹²¹, angesichts des üppigen Prolifierens theoretischer Alternativen zunehmend an Glaubwürdigkeit einbüßt. Die Entwicklung nichteuklidischer Geometrien bildet das vielleicht prominenteste Beispiel einer ungeahnten Freisetzung

¹¹⁵ Vgl. etwa Bodin, Coll. heptapl., 192: „Si [...] religio naturalis [...] perspicuis demonstrationibus explicatur [...], quid Christo, quid Mohammede [...] opus est?“

¹¹⁶ Gierke, 1958, 300.

¹¹⁷ Elem., 108.

¹¹⁸ Holbach, 1821, II, 183.

¹¹⁹ Vgl. etwa 2. Discours, 78, wo den bisherigen Theoretikern des Naturrechts vorgeworfen wird, sie hätten „transporté à l'état de nature des idées qu'ils avaient prises dans la société: ils parlaient de l'homme sauvage, et ils peignaient l'homme civil.“ - Siehe ferner ebd., 166 ff.

¹²⁰ Vgl. außer dem „Système de la nature“ z. B. „Le bon sens ou Idées naturelles ...“ (1772); „Politique naturelle ...“ (1773); „La morale universelle ou Les devoirs de l'homme fondés sur la nature“ (1776).

¹²¹ EN IV, 248; Übersetzung und Hervorhebung M. M.

neuartiger begrifflicher Optionen, an denen das Bewußtsein für die empirische Unterbestimmtheit physikalischer Theorien sich schärfen und eine konventionalistische Wissenschaftsauffassung Nahrung finden konnte.¹²² Doch auch die schier hemmungslose Vervielfältigung „mechanistischer“ Hypothesen mit ihren Atomen, Äthern, Fluida und mechanischen Kopplungen hatte zunehmend den Eindruck einer die ontologische Bonität nicht gerade hebenden Beliebigkeit erweckt¹²³ und viele bedeutende Physiker des ausgehenden 19. Jahrhunderts dazu geführt, das im Anschluß an die Thermodynamik entworfene Programm der „Energetik“ als herbeigesehnte Erlösung von den theoretischen Entitäten eines haltlosen mechanistischen Realismus zu begrüßen.¹²⁴ Und nicht zuletzt legten die seit Ende der neunziger Jahre allmählich bekannt werdenden mengentheoretischen Antinomien ein Abrücken von jenem mathematischen Platonismus nahe, der in Galileis Konzeption des physikalisch Wirklichen eine so zentrale Rolle gespielt hatte.¹²⁵

Geradezu als Kompendium einer ganz allgemeinen Krise der ontologischen Selbstausslegung neuzeitlicher Kultur läßt sich Hans Vaihingers *Philosophie des Als Ob* lesen. Und es ist dieses Krisengeschehen, in dem auch Husserls Suche nach der Lebenswelt ihren historisch-systematischen Ort hat. Solange die Metaphysik den faktisch-normativen Doppelcharakter des Lebens im Begriff einer Sein und Sollen untrennbar verschränkenden Ordnung gesteigert bewahrt hatte und die Energien der Moderne als Ausdruck solcher Ordnung interpretierbar waren, so lange boten die kulturellen Artefakte keinen Anlaß, einen dramatischen „Verlust der Lebensbedeutsamkeit“¹²⁶ zu beklagen und eine in Vergessenheit geratene Natürlichkeit zurückzurufen. Erst der Zusammenbruch des kosmischen Modells macht nicht

¹²² Die wissenschaftstheoretischen Arbeiten Henri Poincarés, der als führender Mathematiker und Physiker der Jahrhundertwende nicht im Verdacht steht, externe Philosophenbedenklichkeit mit der Bewußtseinslage innerhalb der Wissenschaft zu verwechseln, dokumentieren auf exemplarische Weise diese wachsende ontologische Skepsis (vgl. Meyer, 1992, 160 ff.). Bereits der erste Aufsatz, in dem Poincaré 1887 zu philosophischen Fragen Stellung nimmt, läßt den engen Zusammenhang deutlich werden, der zwischen der Entwicklung nichteuklidischer Geometrien und der konventionalistischen Kritik empiristischer wie aprioristischer Erkenntnisauffassungen besteht (Oeuvres XI, 79-91).

¹²³ Mit spöttischer Genugtuung weist Poincaré die Existenz unendlich vieler derartiger Erklärungen nach; siehe SH, 179, 219 ff.; ferner 1890, IX-XIV.

¹²⁴ So stellt Poincaré in bezug auf die „théorie énergétique“ erleichtert fest: „Elle nous dispense de l'hypothèse des atomes“ (SH, 140). Vgl. auch seine Ausführungen zu den „hypothèses indifférentes“ (ebd., 166 f., 176).

¹²⁵ Die Reaktionen schwankten bekanntlich zwischen einem intuitionistischen „Zurück zur Natur“ und dem formalistischen Bekenntnis zur Artifizialität.

¹²⁶ Krisis, 3.

nur die Frage nach dem Status einer nunmehr bodenlos gewordenen Wissenschaft dringlich, er zwingt auch zu einer Neubestimmung jener „ursprünglichen“ Welt, deren objektivistische Maskierung sich als bloßes Endstadium einer durch die modernen Überschreitungen ad absurdum geführten kosmologischen Domestikation entpuppt hatte. Folgerichtig bildet Husserls Projekt keineswegs eine phänomenologische Spezialität; es findet sich situiert inmitten analoger positivistischer, pragmatistischer, konventionalistischer und nicht zuletzt eben auch lebensphilosophischer Bemühungen, dem „Natürlichen“ und seinem Verhältnis zu den Künstlichkeiten auf die Spur zu kommen.¹²⁷ Die Schlüsselstellung, die der Lebensbegriff in so vielen zeitgenössischen Philosophien einnimmt, verdankt sich also keineswegs einer modischen und oberflächlichen Zivilisationsverdrossenheit; kein infantiles Unbehagen in der modernen Kultur, kein launenhafter Irrationalismus kommt hier zum Ausdruck, sondern eine aus dem Zentrum der Moderne selbst hervorgetriebene und insofern epochale Problematik, deren Genese historisch aufweisbar und deren Struktur systematisch verstehbar ist. Dabei fällt allerdings dem „Leben“ eine äußerst delikate Aufgabe zu. Im Zeichen forciert erfindung und Produktion hat es ebenjene doppelte Rolle zu spielen, die schon der alten „physis“ mit Blick auf ein freilich ungleich beschränkteres, von vornherein leiblich und traditional moderiertes Hervorbringen übertragen war: Als das aus bloßer Tatsächlichkeit erlöste und erneut in normative Würden eingesetzte Sein soll es die „poiesis“ zugleich ontologisch verankern und kritisch normieren. Zielt die erste Funktion darauf ab, den modern überspannten Gegensatz des Alten und Neuen im Rekurs auf eine zugrundeliegende *Einheit* zu versöhnen, so verlangt die zweite gerade ein geschärftes

¹²⁷ Eine dieser Perspektive verpflichtete Erforschung des Beziehungsgeflechts zwischen den genannten Strömungen könnte möglicherweise nicht bloß zum Porträt einer philosophischen Epoche, sondern zu einem vertieften Verständnis der korrelierten Positionen selbst beitragen. Daß hier relevante Querverbindungen tatsächlich in Fülle vorliegen, scheint offenkundig - man denke etwa an die Bedeutung der *Principles of Psychology* des Pragmatisten William James für Husserls Entdeckung des Horizontbewußtseins; an den dauerhaften Einfluß, den James und der „Lebensphilosoph“ Bergson auf die Phänomenologen Alfred Schütz und Aron Gurwitsch ausgeübt haben; an die bemerkenswerte Parallelen, die aufgrund der Lehre vom „Bewußtseinsstrom“ und einer pragmatistisch akzentuierten Wissenschaftsauffassung zwischen James und Bergson besteht; an die konventionalistische Wendung, die der Bergsonismus bei Edouard LeRoy unter dem Schlagwort eines „positivisme nouveau“ (1901) erfährt; schließlich an die nicht zu unterschätzenden Affinitäten zwischen dem „echten Positivisten“ Husserl (Ideen I, 45) und den „unechten“, insbesondere zwischen Husserls „Lebenswelt“ und dem „natürlichen Weltbegriff“ bei Avenarius (vgl. dazu Welter, 1986, 31 ff., und besonders Sommer, 1985). Die Aufzählung ließe sich fortsetzen.

Bewußtsein der *Differenz*, um den zunehmend besorgter registrierten Entfremdungs- und Entwurzelungstendenzen diagnostisch wie therapeutisch Paroli zu bieten. Diese doppelbödige Konstellation bildet nicht nur den systematischen Hintergrund jener auffälligen Ambivalenz von Identität und Unterscheidung, die wir in Husserls Ausführungen zum Verhältnis des Lebens und der Wissenschaft am Werke sahen;¹²⁸ sie verleiht ganz allgemein dem lebensphilosophischen „Leben“ eine Statur, in der sich Natur und Kunst, moderne und antimoderne Züge auf charakteristische Weise kreuzen.¹²⁹ Um glaubhaft den Wurzelgrund und Träger einer dezidiert inventorischen Moderne verkörpern zu können, muß das Leben die nunmehr als starr und beengend empfundene Architektur des alten Kosmos verlassen und gleichsam selbst höchst „modern“, erfinderisch und beweglich werden, ohne doch über solcher Modernisierung seinen Charakter ontologischer Gediegenheit und vitaler Konkretion einzubüßen und den kritischen Kontrast zur Gegenwelt des Abstrakten und der anonymen Technisierung verschwinden zu lassen. Man ahnt die ungeheuren Spannungen, die hier „ertragen“, d. h. aufrechterhalten und integriert werden müssen.

¹²⁸ Siehe oben, Abschn. 1. - Husserl scheut sich nicht, diese Ambivalenz paradox zuzuspitzen: „Wir kommen in eine unbequeme Situation. Haben wir in aller notwendigen Sorgfalt kontrastiert, so haben wir eines und ein anderes: Lebenswelt und objektiv-wissenschaftliche Welt [...] werden wir dessen inne, daß wir Wissenschaftler doch Menschen und als das Mitbestände der Lebenswelt sind, [...] so rückt mit uns die ganze Wissenschaft in die [...] Lebenswelt ein.“ (Krisis, 133) Die „unbequeme Situation“ ist für ihn die Vorhalle des Transzendentalen, ohne daß er diesem Zusammenhang die Hegelianische Gestalt eines dialektischen Übergangs zu geben versucht.

¹²⁹ Zur Illustration dieser These begnügen wir uns mit zwei Schlaglichtern. So erhebt etwa Simmel, nachdem seinem Scharfblick kaum eine jener Lebenswidrigkeiten entgangen ist, die der entwickelten Marktgesellschaft seit Marx und bis heute zur Last gelegt werden, das Geld zum „Symbol [...] der unsagbaren Einheit des Seins“, und dieses Sein erscheint ihm „als der warme Strom des Lebens, der sich in die Schemata der Dingbegriffe ergießt, der sie gleichsam aufblühen und ihr Wesen entfalten läßt“ (1989, 695). Einer relationistischen Ontologie gelingt es hier, die reine Tauschfunktion substanzlosen Geldes und die alles Leben konstituierende „Wechselwirkung“ strukturell zur Deckung zu bringen. Und Bergson, der unverkennbar Rousseauistische Töne anschlägt, wenn er die Konsumgesellschaft für ihre frenetische Erfindung immer neuer „besoins artificiels“ (1984, 324; 327) tadelt und die Rückkehr zu den „besoins réels“ (327), einen „retour à la simplicité“ (320) anmahnt, feiert zugleich die erfindungsreiche Überbietung unserer leiblichen „instruments naturels“ durch die „organes artificiels“ (330) einer industriellen Maschinenwelt als grandiose Fortsetzung jenes „grand souffle de vie“ (332), der die starre Materie zu spiritueller Beweglichkeit erlösen will. Im Zeichen einer dem Lebensschwung verschworenen „religion dynamique“ haben Rousseau und Industriegesellschaft zueinandergefunden.

Schon diese knappe Problemskizze deutet an, daß sich die Suche nach dem Leben auf tückischem Terrain bewegt und neben großen Verheißungen auch ernste Gefahren birgt. Wie schwierig es ist, hier die Balance zu bewahren und den Versuchungen zu widerstehen, kurzerhand die Moderne als gesteigertes Leben oder das Leben als wandelnde Moderne auszugeben, sollen einige Beobachtungen zu dem von Husserl eingeschlagenen Weg zumindest andeuten. Die auf vielfältige Weise als Reich der Natürlichkeit charakterisierte Lebenswelt¹³⁰ gilt ihm von vornherein nicht als das eigentliche Ziel, sondern als bloßer Durchgang des philosophischen Suchens; sie ist nicht selbst das wahre Ursprüngliche, sie „verrät“ es - und dies durchaus in dem doppelten Sinne andeutender Kundgabe und treuloser Abkehr. Zwar bricht ihr situativer Perspektivismus, in dem das Subjektive unüberhörbar sich meldet, den Bann einer objektivistischen Verdinglichung und Abstraktion; doch bleibt auch sie noch ein Abstraktum, dessen Pseudoautonomie es zu durchschauen und in Richtung auf das absolute Konkretum des transzendentalen Lebens zu überschreiten gilt.¹³¹ Man sieht bereits, wie genau sich Husserls Unternehmen in dem von uns exponierten Tableau plazieren läßt. Folgt er einerseits der geschilderten neuzeitlichen Tendenz, die vormethodisch entdeckte, kulturell und leiblich gleichsam eingefleischte Natürlichkeit des Alltags als konsolidierten Schein zu relativieren, der in einer revolutionären Einstellungsänderung außer Kraft gesetzt werden muß, so fällt andererseits auf, daß die in solcher Entlarvung freigelegte Ursprünglichkeit gerade nicht mehr nach Art einer noch kosmologisch sich gebenden Moderne als authentische Natur, sondern als die Lebendigkeit eines dem Gegensatz von Natur und Kunst vorausliegenden Konstitutionsgeschehens begriffen wird. Tatsächlich teilen „künstliche“ Wissenschaft wie „natürliche“ Lebenswelt den Makel einer naiven Weltbenommenheit; fasziniert vom Entdeckten und Produzierten, verkennen beide das im Entdecken und Produzieren tätige Leben und überantworten es einer selbstvergessenen Naturalisierung.¹³² Zwar trägt das lebensweltlich Gesehene noch Spuren des Sehens, ist es noch nicht in das Jenseits eines objektivistischen An-sich entrückt; doch auch hier vermag sich der Blick nicht wirklich als universelles Medium und gleichsam als Ort aller Sichtbarkeit zu etablieren, da die gesehene Welt

¹³⁰ Siehe oben, Anm. 8.

¹³¹ Vgl. Erste Phil. I, 184.

¹³² Das „objektive“, wissenschaftliche wie vorwissenschaftliche Weltleben „lebt sozusagen ‘verschossen’ auf die Einheitspole hin, ohne der wesensmäßig zugehörigen konstituierenden Mannigfaltigkeiten [...] innezuwerden.“ (Krisis, 179)

vielmehr ihrerseits hartnäckig zum Ort allen Sehens sich aufwirft. Die transzendente Sammlung wird so unablässig von einer verweltlichenden Streuung durchkreuzt, und das lebensweltliche Spiel der Situationen erscheint wie eine spontane Präfiguration jenes Ringens zwischen Objektivismus und Transzendentalismus, das nach Husserl die neuzeitliche Geistesgeschichte prägt.¹³³ Bereits der abstraktive Rückbau aller symbolisch-mittelbaren Sinnesschichten, die das in „schlichtester“ Anschauung Zugängliche immer schon überlagern,¹³⁴ ist ein erster Schritt zur transzendentalen Anamnese, indem er die partikularen kulturellen Milieus, die den Blick des Subjekts hinterrücks kodieren und gefangen halten, in prinzipiell nachvollziehbare subjektive Leistungen zurückverwandelt. Doch auch der Durchbruch zu einer von allem Signitiven gereinigten „puren“ und „universalen“ Natur¹³⁵ verharrt noch im Schatten einer undurchschauten Selbstverweltlichung - gefesselt an einen Leib, der dem naturalen Schauspiel eingeordnet erscheint, sinkt das leistende Leben zur innerweltlichen „Seele“ herab.¹³⁶ Gründliche Abhilfe kann hier nur eine radikale „epoché“, eine Einklammerung des naiven Weltglaubens schaffen, die der Verwechslung von Konstituierendem und Konstituiertem ein für allemal den Boden entzieht und jede Verstrickung des Sehens in das Gesehene zugunsten der transzendentalen Reinlichkeit eines noetisch-noematischen Vis-à-vis überwindet.¹³⁷

Folgt man der Logik des Husserlschen Philosophierens, dann ist mit der entweltlichten transzendentalen Subjektivität der genaue kritische Gegenpol zum Objektivismus der positiven Wissenschaft erreicht. Aus sinnvergessener Veräußerlichung - so ein wiederkehrender Kontrast - holt die phänomenologische Reduktion das Leben in die Innerlichkeit des Sinns zurück.¹³⁸ Selbst für eine genuin lebensphilosophisch

¹³³ Krisis, 70.

¹³⁴ EU, § 12.

¹³⁵ EU, 57.

¹³⁶ Für diese „verweltlichende Selbstapperzeption“ siehe etwa CM, 130; vgl. ferner Ideen I, § 53.

¹³⁷ Wir machen uns hier und im folgenden ganz bewußt einer etwas tendenziösen Stilisierung schuldig. Allerdings finden wir tatsächlich keinen Anhaltspunkt dafür, daß der späte Husserl, der in seiner konkreten deskriptiven Arbeit wiederholt die Grenzen des transzendentalen Schemas subjektiver Konstitution entdeckt und auslotet, dieses Schema jemals auf einer globalen systematischen Ebene durch ein anderes ersetzt hätte.

¹³⁸ Siehe etwa FTL, 20: „Wir müssen uns über die Selbstvergessenheit des Theoretikers erheben, der [...] von der Innerlichkeit seines Leistens nichts weiß [...] Nur durch eine prinzipielle Klärung, die in die Tiefen der Erkenntnis und Theorie leistenden Innerlichkeit, der *transzendentalen* Innerlichkeit, hinabsteigt, wird, was als echte Theorie und echte Wissenschaft geleistet ist, verständlich.“ - Vgl. ferner Krisis, 47 f., 180, 193, für den Gegensatz von veräußerlichter und innerer Methode.

anmutende Metaphorik zeigt sich Husserl in diesem Zusammenhang empfänglich: „Es ist wie in der Einheit eines lebendigen Organismus, den man wohl von außen betrachten und zergliedern, aber verstehen nur kann, wenn man auf seine verborgenen Wurzeln zurückgeht und das in ihnen und von ihnen aufwärts strebende, von innen her gestaltende Leben in allen seinen Leistungen systematisch verfolgt.“¹³⁹ Eine gewisse Vorsicht scheint freilich geboten. Der „Rückgang auf die Wurzeln“, aus denen der Baum des erkennenden Lebens „aufwärts strebt“ - das sind auch Cartesianische Metaphern!¹⁴⁰ Tatsächlich meint die Chiffre des „von innen“ bei Husserl keineswegs das interessierte Engagement und die leidenschaftliche Teilnahme eines naiven, an die Dinge sich verlierenden In-der-Welt-Seins; die Welt „von innen sehen“, das heißt in transzendentaler Lesart vielmehr: sich in das Zentrum jener Sinnbildung versetzen, der alles Weltliche letztlich sein verstehbares Sein verdankt. Gefordert ist hier gerade nicht ein der situativen Streuung und partikularen Interessen hingeebenes Weltleben, sondern ganz im Gegenteil eine radikale Aneignung und Zentralisierung des Blicks, wie sie nur ein dezidiert *uninteressiertes* Subjekt, das zwischen sich und das Engagement die Distanz der Thematisierung legt, zu vollbringen vermag: In der phänomenologischen „epoché“ „werde ich zum *reinen, uninteressierten Zuschauer und theoretischen Betrachter*“.¹⁴¹ Dieses Ideal einer weltenthobenen Neutralität, die - von keiner parteilichen Interessiertheit mehr geblendet - das „phainesthai“ erst zu ungehemmter Entfaltung befreit, wirft rückblickend ein neues Licht auf das merkwürdige Privileg, das „die pure universale Natur“¹⁴² als fundamentale Schicht oder „Kern“¹⁴³ der Lebenswelt genießt. Kommt hier doch ein „Gebiet“ in Sicht, „das allen Zwecken [...] *vorangeht*“ - die Lebenswelt nämlich als die „ständig und im voraus seiend geltende, aber nicht geltend aus irgendeiner Absicht, Thematik [...] Jeder Zweck setzt sie voraus“.¹⁴⁴ Das Reich bloßer Körperlichkeit erweist sich als mundanes Analogon transzendentaler Interesselosigkeit.

¹³⁹ Krisis, 116. - Auch das „mechanische“ Gegenbild ist bei Husserl zur Stelle: „Gleicht die Wissenschaft und ihre Methode nicht einer offenbar sehr Nützlichem leistenden und darin verlässlichen Maschine, die jedermann lernen kann, richtig zu handhaben, ohne im mindesten die innere Möglichkeit und Notwendigkeit sogearterter Leistungen zu verstehen?“ (Krisis, 52)

¹⁴⁰ Siehe AT IX, Teil 2, 14: „Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences“ (Orthographie modernisiert).

¹⁴¹ Erste Phil. II, 107.

¹⁴² EU, 57. - Vgl. auch CM, 73.

¹⁴³ Krisis, 136.

¹⁴⁴ Ebd., 461.

Wir stehen vor einem irritierenden Befund. Denn zeigen nicht beide - naturaler Weltkern und transzendentes Subjekt - eine verblüffende Affinität zu jener objektiven Wissenschaft, deren Antidot und Gegenpol sie bilden sollten? Ist nicht die allen Zwecken vorausliegende naturale Lebenswelt wie eine genaue, wenngleich als vorwissenschaftlich deklarierte Antizipation der von Galilei und anderen wissenschaftlich ins Werk gesetzten teleologischen Neutralisierung des Kosmos? Und entpuppt sich die transzendente „Innenschau“ nicht am Ende als der unweltlich frontale Blick, dem die neuzeitliche Wissenschaft ihre situationsüberlegene Herrschaft verdankt? Ähneln nicht der transzendentalphilosophische Versuch, eine Sphäre uninteressierter Neutralität zum Quellgrund aller Synthesis zu machen, auf paradoxe und fatale Weise dem spezifisch modernen Bemühen, die konkreten Verfahren des Ausgleichs und der Einigung durch eine Instrumentalität zu ersetzen, deren „Synthesis“ nicht länger in das Getümmel heterogener Ansichten und Zwecke hinabsteigt, sondern ihm gegenüber in souveräner Indifferenz verharrt? Wenn Geld und Markt es zustande bringen, daß die Subjekte, ihrer völlig unvermittelten Innerlichkeiten ungeachtet, „sich über alle Entfernungen, Grenzen und Bedenken hinweg tauschbegierig die Hände reichen“;¹⁴⁵ wenn der Hobbessche Leviathan in einem teleologischen Vakuum, wo die Vordringlichkeit „nackten“ Überlebens alle konkreten Lebensgewandungen und „Ideenkleider“ zu Lumpen macht, seinen Frieden aufzurichten vermag; wenn neuzeitliche Wissenschaft und Technik gerade darin sich der vormodernen „episteme“ überlegen dünken, daß ihre Wahrheiten und Mittel in schier überweltlicher Neutralität jedweder noch so devianten Absicht gleichermaßen nützlich sind - bilden dann nicht vielleicht diese anonymen und abstrakten Strukturen das eigentliche Gerüst jener transzendentalen Einheit, die Husserl auf eine fast liebenswert altmodische Weise in der Intimität und anschaulichen Konkretion des reinen Bewußtseins zu finden glaubt? Und kommt in den von ihm so scharf kritisierten „mythischen Konstruktionen“ der Kantischen Philosophie,¹⁴⁶ in der jedem Erleben entrückten Formalität und Unfaßlichkeit ihrer transzendentalen Funktionen die Wahrheit dessen, was die Moderne zusammenhält, nicht womöglich angemessener zu Wort als in den „Deskriptionen“ seiner Phänomenologie?

Freilich scheint mit der von uns hergestellten Analogie die eigentliche Intention Husserls völlig verkannt. Nicht darum schließlich geht es ihm, Milieus mundaner Interessiertheit von einer puren Instrumentalität her

¹⁴⁵ Tönnies, 1979, 44.

¹⁴⁶ Krisis, 116 ff.

aufzubrechen und in Bewegung zu bringen; die „epoché“ ist im Gegenteil gedacht als eine „Zurückhaltung“, die das weltliche Interessenleben gerade ungestört und als es selbst erscheinen lassen soll. Indessen nähern wir uns hier vielleicht einer wahrhaft abgründigen Paradoxie, die zur Quelle unabsehbarer, das gesamte Husserlsche Denken durchziehender Zweideutigkeiten wird. Denn könnte die Präntention auf „totales“ und rückhaltloses Erscheinen nicht ein höchst repressives Verbot der Verborgenheit implizieren, das keinesfalls durch ein an sich haltendes Gewährenlassen, sondern nur durch ausgesprochen zudringliche Maßnahmen der Zensur und Abrichtung durchgesetzt werden kann?¹⁴⁷ Was sich im Sehen ereignet, scheint ja weniger die unbedingte und einseitige Preisgabe des Gesehenen an einen in souveräner Zurückhaltung verharrenden Blick als vielmehr ein empfindliches Wechselspiel gegenseitigen Entzugs und Gewährens zu sein, in der jede Eroberung eine Hingabe zur Kehrseite hat.¹⁴⁸ Wenn aber der Blick, um zu sehen, dem Erscheinenden sich leihen, sich ihm in einem Akt ermöglichender Unterwerfung überlassen und zugunsten des Gesehenen auf radikalen Selbstbesitz verzichten muß - dann ist ein transzendentes Ego, das die ontologischen Suggestionen naiver Weltlichkeit „nicht mehr mitmachen“¹⁴⁹ will, nichts anderes als ein dem Gesehenen und damit dem Sehen gewaltsam sich verweigernder Blick. Und wenn das Erscheinende den entdeckenden Initiativen nicht bloß passiv ausgeliefert, sondern als Agent an ihnen beteiligt ist und kraft dieser Mitwirkung *im* Blick dem schonungslosen Auftritt *vor* ihm sich entzieht - dann ist ein „Phänomen“, dessen Sein und Erscheinen koinzidieren, nichts anderes als das Oxymoron eines Sichtbaren, das seine Teilnahme am Sehen und damit seine Einwilligung ins Gesehenwerden aufgekündigt hat. Wo der Blick gelingt und Sichtbarkeit sich einstellt, da zehrt das „es selbst“ des Gesehenen am „ich selbst“ eines Sehenden, das doch ohne Sichtbares seinerseits keine Nahrung hätte; Selbstverlust und Selbstgewinn sind hier nicht in einer idealen Einheit zur Deckung gebracht und gleichwohl unlösbar verknüpft, da keine noch so energische Bekräftigung des Eigenen den Umweg durch das Andere sich ersparen kann. Das transzendente Projekt einer

¹⁴⁷ Husserl selbst stellt hinsichtlich der Einklammerung des naiven Wahrnehmungsglaubens die ahnungsvolle Frage: „Aber heißt nicht so tun, der Wahrnehmung etwas antun?“ (Erste Phil. II, 87)

¹⁴⁸ Die notgedrungen etwas flüchtigen Hinweise, in denen wir hier und im folgenden ein mit dem transzendentalen Schema kontrastierendes Modell menschlichen Weltbezugs anzudeuten suchen, sind vor allem inspiriert von der Philosophie Merleau-Pontys.

¹⁴⁹ Zum „Nicht-mitmachen“ als einer charakteristischen Formel für die „epoché“ vgl. etwa CM, 73.

äußersten Aneignung des Blicks, die das Erscheinen von aller Gebrochenheit reinigen soll, bildet folglich keineswegs eine das Wesen des „phainesthai“ erfüllende Steigerung; es entpuppt sich vielmehr als massives Aufbegehren gegen das Erscheinen und als der Versuch, dessen „chiasmisches“ Gefüge¹⁵⁰ zugunsten eines Über-Blicks zu demontieren. Nun ist jedoch andererseits kaum zu verkennen, daß es genau diese Demontage chiasmischer Verschränkung ist, auf die es alle Bestrebungen der wissenschaftlichen Moderne im Kern abgesehen haben. Die symbolisch und technisch betriebene Poietisierung des Erfahrens, die schon bei Galilei unübersehbar und nur mühsam als kosmische Selbstaussprache der Natur maskiert war, hat in der Tat keinen anderen Sinn, als Handeln, Wahrnehmen und Sprechen von der unkontrollierbaren und „wildem“ Mitwirkung des Behandelten, Wahrgenommenen und Besprochenen so weit wie irgend möglich, d. h. bis an die Belastbarkeitsgrenzen der fungierenden chiasmischen Strukturen freizuhalten. Die so oft und zu Recht beschworene neuzeitliche „Herrschaft über die Natur“ ist nur halb begriffen, solange man in ihr allein die Niederschlagung „natürlicher“ *Widerstände* erblickt; sie ist zugleich und gleichursprünglich die repressive Abwehr „natürlicher“ *Subsidien*. Im Zuge solcher Abwehr wird ein situiertes Tun, das von den strukturellen Vorzeichnungen und teleologischen Vektoren des Milieus das Mögliche und Tunliche sich anzeigen und so zu seinem Können und Wollen erst verhelfen läßt, durch eine Initiative ersetzt, die das Feld ihrer Bedingungen und Möglichkeiten vorab technisch arrangiert und absteckt, den Part der Situation also selbst übernimmt und sich aus der fürsorglichen Umklammerung des Ermöglichtwerdens als technologisch durchsichtiges Möglichmachen zurückzugewinnen sucht. Und an die Stelle einer Wahrnehmung, die das perzeptive Schauspiel nicht nach eigenen Regeln inszeniert, sondern als bloßer Mitspieler in die Selbstorganisation des Wahrnehmungsfeldes eingeschaltet bleibt, tritt wissenschaftlich ein Messen und apparatives Registrieren, das die dynamische Interaktion des Perzeptiven unterbricht und ruhigstellt und das spontane Sichzeigen und -verbergen in eine Menge inerter Daten verwandelt, deren Organisation und interpretierender Zusammenbau der externen Instanz eines konventionalistisch und hypothetisch fixierten theoretischen Apriori vorbehalten bleibt. Und schließlich hat ein

¹⁵⁰ Wir entlehnen den Begriff des „Chiasmus“ dem Denken des späten Merleau-Ponty: „[...] l'idée du *chiasme*, c'est-à-dire: tout rapport à l'être est *simultanément* prendre et être pris, la prise est prise, elle est *inscrite* et inscrite au même être qu'elle prend.“ (1964, 319) An dieser Stelle können wir uns weder auf eine gründliche Explikation einlassen noch den Beziehungen nachgehen, die unverkennbar zum Simmelschen Konzept der „Wechselwirkung“ bestehen.

Sprechen, das nicht allein *über*, sondern auch *in* Situationen spricht und sein nie vollends kontrolliertes Bedeuten einer sinnlichen Symbiose mit der Welt des Besprochenen verdankt, einer formalen Sprachlichkeit zu weichen, die in Reaktion gegen das Mitreden der Dinge zunächst allen semantischen Ballast abwirft, als autonomes syntaktisches Spiel sich etabliert und erst „nachträglich“ in größtmöglicher modelltheoretischer Transparenz ihr intentionales Worüber ins Visier nimmt. Das von Husserl so streng verurteilte Arsenal formalistisch verselbständigter Zeichen und inauthentischer Techniken tritt hier als Träger eines antichiasmischen Feldzuges auf, dessen Ziele eine vexierende Ähnlichkeit zur phänomenologischen Entweltlichung zeigen. Der Verdacht gewinnt immer bestimmtere Kontur, die Husserlsche Transzendentalphilosophie habe die objektivistische Moderne weniger entlarvt als vielmehr in die Termini einer bewußtseinstheoretischen Unmittelbarkeit übersetzt und auf tragisch illusionäre Weise im Modus der Anschaulichkeit nachvollzogen.

Ist ein solcher Verdacht erst geweckt, dann lassen sich zahlreiche Züge des Husserlschen Denkens als Symptome jener uneingestandenem Verschwisterung entziffern. So hat schon Blumenberg angemerkt, mit der für die transzendente Wesensforschung geforderten „eidetischen Variation“ artikuliere Husserl „eher die Freiheit des Mittels als die Notwendigkeit des Zweckes“ und exekutierte „den neuzeitlichen Geist, in der Meinung, ihn gegen die Neuzeit zu wenden“.¹⁵¹ Insbesondere scheint eine gewisse Analogie zur naturwissenschaftlichen Methode systematischer experimenteller Variation naheliegend.¹⁵² In beiden Fällen geht es um eine Poietisierung des Vernehmens mit dem Ziel, den Betrachter aus seiner kontingenten Bindung an faktisch vorgefundene Konstellationen zu befreien.¹⁵³ Das Neue und Aufschlußreiche soll nicht länger erwartet, sondern produktiv vorweggenommen, das Mögliche nicht unkontrollierten perspektivischen Verschiebungen geschuldet, sondern vorab systematisch ausgeschöpft werden. Die chiasmische Verschlingung von Faktum und Möglichkeit hat einer einsinnigen Determinationsbeziehung Platz zu machen: Das Angetroffene findet als bloßer „Fall“ seinen wohlbestimmten Ort im invarianten Grundriß des wesens- oder naturgesetzlich überhaupt Möglichen, ohne daß die Möglichkeiten ihrerseits noch eine bedingende Einfügung in faktische Situationshorizonte zu

¹⁵¹ Blumenberg, 1986, 49.

¹⁵² Für eine eingängige Darstellung vgl. Carnap, 1986, 49 ff.

¹⁵³ So spricht Husserl von einer „völlig freien, von allen Bindungen an im voraus geltende Fakta gelösten Variation“, „in die auch das von aller Faktizität befreite Exempel selbst, als ‘beliebiges’, einbezogen“ sei (FTL, 255).

fürchten hätten. Solche Abwehr eines chiasmischen Rückschlags lebt freilich von der Unterstellung, daß der methodische Weg „als wirklich begangener sich auch als jederzeit wieder begehbare Weg darbietet“, d. h. kraft einer Evidenz „der beliebig wiederholbaren Gangbarkeit“¹⁵⁴ gegen das landschaftsbildende und -verwandelnde Werk der Zeit und der Geschichte identisch sich behaupten kann. Sobald nun Husserl die beschwörende Forderung nach „einer in sich bestimmten, jederzeit zu reaktivierenden und somit bewährenden Methode“¹⁵⁵ erhebt, die gegen „gefährliche Sinnverschiebungen“ gesichert, von „unbefragter Traditionalität befreit“ und „immerfort aktuell verfügbar“ ist,¹⁵⁶ führt er unverkennbar die Sprache des Heideggerschen „Gestells“¹⁵⁷; doch zugleich insistiert er unbeirrt auf der intuitiven Ursprünglichkeit und dem anschaulichen, d. h. selbstgebenden Charakter der ins Spiel zu bringenden Verfahren. Nicht die Produktivität der Technik und des formal geregelten Zeichengebrauchs, sondern die Produktivität einer durchaus konkreten Einbildungskraft, die „Freiheit der reinen Phantasie“¹⁵⁸ soll das Erkennen aus dem Bann der Faktizität erlösen. Das phänomenologische Eidos bewahrt so geradezu ästhetische Züge - aber es ist ein Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit: Die moderne Sehnsucht nach situationsüberlegener Verfügung träumt bei Husserl in den Bildern einer vormodernen Konkrektion.¹⁵⁹ Ausgerechnet das Anschauliche ist hier zum Heilmittel gegen jene Sinnverschiebungen und -überdeckungen berufen, die ihm von einer wissenschaftlichen und ökonomischen Moderne gerade vehement zur Last gelegt werden; und ausgerechnet das Arsenal symbolisch-technischer Mittelbarkeit, das der moderne Kampf um verlässlich konstituierte Identität so erfolgreich gegen die Verwechslungen und Trübungen einer alterierenden Sinnlichkeit in Stellung bringt, verkehrt sich für Husserl in den verächtlichen Modellfall des verschobenen und überdeckten Sinns.¹⁶⁰

Es kann kaum zweifelhaft sein, welches Projekt sich als durchführbar erwiesen hat: das wissenschaftlich-technisch-ökonomische einer

¹⁵⁴ Krisis, 123.

¹⁵⁵ FTL, 190.

¹⁵⁶ Krisis, 46 f.

¹⁵⁷ Vgl. Heidegger, 1978, 19 ff. - Blumenberg akzentuiert ganz ähnlich, wenn er feststellt, für die eidetische Variation sei „der Vorstellungskomplex einer Welt ein beliebig hantierbarer und verfügbarer Bestand“ (1986, 25).

¹⁵⁸ FTL, 255.

¹⁵⁹ Kierkegaard (1955, 1-97) hat virtuos demonstriert, welche humoristischen Fußangeln und religiösen Abgründe warten, sobald man dem Begriff der „Wiederholung“ ernstlich die Konkretheit des Existentiellen zu geben sucht.

¹⁶⁰ Vgl. Krisis, 42-60.

schleichenden und veralltäglichten prozeduralen Entweltlichung, das seiner charismatischen Anfänge in den Weltvernichtungsphantasien frühneuzeitlichen Philosophierens¹⁶¹ nur noch mit lächelnder Nachsicht - wenn überhaupt - gedenkt; oder das philosophische einer den Gedanken der „*annihilatio rerum*“ explizit aufgreifenden¹⁶² phänomenologischen „*epoche*“, die das Subjekt an den Ort des Weltentspringens versetzen, alle Realitätsgeltung in „*Sinnggebung*“,¹⁶³ alles Sein in transzendente „*Konstitution*“¹⁶⁴ verwandeln und doch über jeden Verdacht erhaben sein will, es stehe diese dem Sein deskriptiv verschworene *Poiesis* womöglich in enger Beziehung zu der modernen Eruption des Machens und Erfindens.¹⁶⁵ Erneut scheint Kant die wahren systematischen und historischen Inspirationen des transzendentalen Paradigmas weit ungeschminkter zum Ausdruck zu bringen, wenn er die Galileischen Fallrinnenexperimente als Vorbild jener Einsicht anführt, der auch die Revolution der metaphysischen Denkungsart sich verdankt: daß nämlich „die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt“.¹⁶⁶ Jedenfalls kann man sich angesichts der Husserlschen Rede von einer transzendentalen Subjektivität, die „in ihrer verborgeneren ‘*Methodik*’ Welt hat, ‘zustande gebracht’ hat“,¹⁶⁷ des Eindrucks nicht erwehren, als sei hier der dem Objektivismus zur Last gelegte Irrtum, „für *wahres Sein* [zu] nehmen, was eine *Methode* ist“,¹⁶⁸ durch die nicht minder fragwürdige „subjektivistische“ Option ersetzt worden,

¹⁶¹ Neben Descartes’ methodischem Zweifel kommt hier etwa die „*ficta universi sublatio*“ des Hobbes (OL I, 81) in Betracht.

¹⁶² Vgl. die Überschrift von § 49 der Ideen I (103): „Das absolute Bewußtsein als Residuum der Weltvernichtung.“

¹⁶³ Ideen I, 120.

¹⁶⁴ Zumindest für die prädikative Sphäre ist dieses „Konstituieren“ buchstäblich ein „Erzeugen“: Ich kann mein Urteil „ernstlich re-produzieren, es, dasselbe, in erneuter und wirklicher Aktivität erzeugen, [...] also ursprünglich konstituieren.“ (FTL, 322)

¹⁶⁵ Siehe etwa FTL, 258: „Auch Gott ist für mich, was er ist, aus meiner eigenen Bewußtseinsleistung [...] Auch hier wird wohl, wie hinsichtlich des *Alterego*, Bewußtseinsleistung nicht besagen, daß ich diese höchste Transzendenz erfinde und mache.“- Schon Boehm hat gefragt, „ob nicht die von Husserl geforderte und angestrebte ‘*Enthebung vom Boden der Lebenswelt*’ lediglich in einem antizipierenden Grenzübergang zur Aufhebung des Weltlebens und damit des Lebens schlechthin [...] möglich ist und ob nicht mithin die überlieferte theoretische Philosophie und objektive Wissenschaft [...] gerade ebensoviel an *Enthebung vom Boden der Lebenswelt* leistet, als überhaupt zu Lebzeiten denkbar ist“ (1979, 23).

¹⁶⁶ KrV, B XII f.

¹⁶⁷ Krisis, 180; die von Husserl gesetzten Anführungszeichen markieren genau die erläuterte Zweideutigkeit. - Vgl. ferner ebd., 193, die Erwähnung „der konstitutiven ‘inneren’ Methode, in der alle objektiv-wissenschaftliche Methode Sinn und Möglichkeit erhält“.

¹⁶⁸ Ebd., 52.

das „wahre Sein“ für eine „Methode“ zu nehmen! Husserl scheint mit dieser Wendung den objektivistischen Sündenfall nicht wirklich kritisch revidiert, sondern spiegelbildlich reproduziert zu haben. Wenn die ontologische Selbstdeutung der neuzeitlichen Wissenschaft sich letztlich einer generativ und polemisch bedingten kosmologischen Präention verdankt; wenn ferner die kosmischen Strukturen ihrem eigentlichen Sinne nach Ausdruck und Korrelat eines vormodernen Lebens sind - dann hat der Objektivismus eine einfache, ihm selbst freilich verborgene Formel: Er ist die Wissenschaft im Gewand des vormodernen Lebens. Aber buchstabiert sich nicht der Transzendentalismus ebenso einfach - als ein Leben im Gewande der modernen Wissenschaft?

Jedenfalls sprechen viele Indizien dafür, daß es Husserl mit seinen mannigfachen Reduktionen nicht gelungen ist, eine Dimension zu eröffnen, in der die Dialektik von Künstlichkeit und Natürlichkeit eine nachkosmische Gestalt und Verstehbarkeit gewinnt, daß er vielmehr den neuzeitlichen Versuch, das Künstliche als natürlich auszugeben, durch die reduktive Verwandlung des Natürlichen in eine transzendente Künstlichkeit schlicht gekontert und so das Schema einer undialektischen „Gleichung“ gerade nicht überwunden, sondern nur im Gegensinn durchlaufen hat. Angesichts solcher Arretierung erscheint es philosophisch ratsam, das Leben weder in der totalen „Äußerlichkeit“ eines vermeintlich natürlichen An-sich erstarren noch auch in der totalen „Innerlichkeit“ eines vermeintlich antinaturalen Bewußtseins sich verflüchtigen zu lassen, es vielmehr als ein Geschehen zu denken, in dem Innen und Außen sich unablässig durchkreuzen und relativieren und gerade so an- und umeinander sich bilden.¹⁶⁹ An die Stelle einer unüberbietbaren Koinzidenz, wie sie als ein Vergehen des Bewußtseins vor den Dingen oder als ein Vergehen der Dinge vor dem Bewußtsein, nämlich objektivistisch oder subjektivistisch konzipierbar ist, hätte dann eine Sphäre zu treten, in der jede Selbstvergewisserung der Innerlichkeit einer irritierenden Mittlerschaft des Äußeren überantwortet und jede Äußerlichkeit durch den Zwiespalt der Deutung gezeichnet bleibt. Das von Husserl und moderner Wissenschaft gleichermaßen perhorreszierte Spiel der „Verschiebungen“ ist hier nicht länger Indiz einer aufzuhebenden Verwirrung und Trübung, sondern der Nerv eines Lebens diesseits letzter Identitäten und letzter Unterscheidungen. Weder die Unmittelbarkeit idealer Deskription noch die präzise Selbstgenügsamkeit der idealen Messung wäre danach das Paradigma menschlicher Selbst-

¹⁶⁹ Merleau-Ponty hält dafür die Formel bereit: „[...] il n'y a pas identité, ni non-identité, [...] il y a dedans et dehors tournant l'un autour de l'autre“ (1964, 317).

und Welterfahrung, sondern die metaphorische Übertragung und strukturelle Überlagerung, wie sie vom „schlichtesten“ Wechselspiel zwischen leiblichen Schemata und perzeptiv-praktischen Milieustrukturen bis zum elaborientesten symbolischen Tausch sich vollzieht und als Prozeß gegenseitiger Abstimmung und Neubildung der Muster keines in den Rang des absoluten Eichmaßes aufrücken läßt. Dieses „metapherein“ ist „Kunst“, sofern es niemals ganz und gar zum sklavischen Nachvollzug im voraus kodifizierter Möglichkeiten herabsinkt. Jede Metapher - nicht bloß die „kühne“ - bewahrt in ihrem „Passen“ doch etwas Unpassendes, bleibt im Sinnvollziehen stets auch Brechung und Verletzung überkommenen Sinns und hält zwischen den Mustern einen Abstand aufrecht, der im Übertragungsgeschehen nicht aufgehoben, sondern zugunsten eines Überschusses an Bedeutung produktiv gemacht wird. Aufgrund solcher Diskontinuität haftet der metaphorischen Bewegung unwiderruflich etwas Sprunghaftes an, sie mißachtet gleichsam das kosmische „natura non facit saltus“, und ihre Unbotmäßigkeit gegenüber teleologischen Vorgaben ließe sie im Rahmen der Aristotelischen Physik zu einem Fall naturwidriger „Gewalt“ werden. Und doch bringt es die metaphorische Initiative in ihrem „Eigensinn“ nie wirklich zu jener zentralisierten Kontrolle der Sinnbildung, wie sie wissenschaftlich-technisch und transzendental-philosophisch gleichermaßen erstrebt wird. Ihre Produktivität ist kein Konstituieren, sondern ein „Instituieren“¹⁷⁰ - die metaphorische Geste bleibt angewiesen auf ein Feld faktischer Strukturen, das „schon da“ ist und dem sie sich einschreiben kann, und sie empfängt ihren Sinn als ein Ereignis, das „noch nicht da“ ist und dessen Gelingen sie abwarten muß. Derart verspätet und voreilig,¹⁷¹ profitiert sie als erwiderte Erwidern¹⁷² von einem wilden und „natürlichen“ „fieri“, dem kein noch so angestregtes „facere“ sich substituieren kann - das „metapherein“ ist „Natur“!

In einem derart als metaphorisch begriffenen Leben sind Natur und Kunst sich zwar unentbehrlich, aber nie endgültig zur Deckung zu bringen; zwischen ihnen spielt eine Differenz, die dem Artifizialismus der Moderne Angriffspunkte bietet, und eine Kohärenz, die ihm

¹⁷⁰ Wir beziehen uns hier auf den spezifischen Sinn, den Merleau-Ponty dem Begriff der „institution“ gegeben hat (1968, 59 ff.).

¹⁷¹ Nicht von ungefähr spiegeln sich in dieser Charakteristik die beiden Kardinalfehler, denen die erste Regel der Cartesianischen Methode den Kampf ansagt: „prévention“ und „précipitation“ (vgl. AT VI, 18).

¹⁷² Eine ähnliche Konstellation hat Waldenfels (1987, 46 ff.; 1994, 320 ff.) mit dem Begriff der „responsiven Vernunft“ zu fassen versucht.

Widerstände entgegengesetzt.¹⁷³ Weder sehnt sich dieses Leben nach der Moderne, noch ist es ihr manichäischer Widersacher - es erinnert an die Grenzen seiner Modernisierbarkeit.

Literaturverzeichnis

- Alberti, L. B. (De re aedif.): De re aedificatoria, hg. von G. Orlandi und P. Portoghesi, Mailand 1966.
- Aristoteles: Works, with an English translation (The Loeb Classical Library), Cambridge (Mass.)/London 1926 ff.
- (MM): Magna moralia, hg. von G. C. Armstrong, in: XVIII, 1935.
 - (Met.): Metaphysics, hg. von H. Tredennick, in: XVII u. XVIII, 1933/1935.
 - (Eth. Nic.): The Nicomachean Ethics, hg. von H. Rackham, in: XIX, ²1934.
 - (Phys.): Physics, hg. von P. H. Wicksteed und F. M. Cornford, in: IV u. V, 1929/1934.
 - (Pol.): Politics, hg. von H. Rackham, in: XXI, ²1944.
 - (An. post.): Posterior Analytics, hg. von H. Tredennick, in: II, ²1966.
- Augustinus, A. (De gen. ad litt.): De genesi ad litteram, in: J. P. Migne (Hg.), Patrologiae cursus completus, Series Latina, XXXIV, Paris 1887, Sp. 219-486.
- (Ennarat. in Ps.): Ennarationes in Psalmos, in: J. P. Migne (Hg.), Patrologiae cursus completus, Series Latina, XXXVI (Ps. I-LXXIX), Turnhout o. J.
- Bachelard, G. (1983): La formation de l'esprit scientifique, Paris, 12. Aufl.
- Bergson, H. (1984): Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, 218. Aufl.
- Blake, R. M. (1960): Theory of Hypothesis among Renaissance Astronomers, in: E. H. Madden (Hg.), Theories of Scientific Method: The Renaissance through the Nineteenth Century, Seattle, 22-49.
- Blumenberg, H. (1980): Das Fernrohr und die Ohnmacht der Wahrheit, in: Galileo Galilei: Sidereus Nuncius ..., hg. von H. Blumenberg, Frankfurt a. M., 7-75.
- (1986): Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie, in: Wirklichkeiten in denen wir leben, Stuttgart, 7-54.
 - (1981): Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt a. M.
- Bodin, J. (Coll. heptapl.): Colloquium heptaplomeres ..., hg. von L. Noack, Schwerin 1857 (Nachdruck Stuttgart-Bad Cannstatt 1966).
- Böhler, D. (1981): Naturverstehen und Sinnverstehen. Traditionskritische Thesen zur Entwicklung und zur konstruktivistisch-scientifischen Umdeutung des Topos vom Buch der Natur, in: F. Rapp (Hg.), Naturverständnis und Naturbeherrschung, München, 70-95.
- Boehm, R. (1979): Husserls drei Thesen über die Lebenswelt, in: E. Ströker (Hg.), Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls, Frankfurt a. M., 23-31.
- Bruno, G. (Opere): Le opere italiane, hg. von P. de Lagarde, 2 Bde., Göttingen 1888.
- Burt, E. A. (1932): The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science, New York, 2. Aufl.
- Carnap, R. (1986): Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft, Frankfurt a. M.

¹⁷³ Die skizzierte Konzeption läßt also begreifen, wieso die Lebenswelt sich nicht damit begnügt, der Wissenschaft im Sinne Husserlscher „Fundierung“ zu Diensten zu sein, sondern ihr vielmehr zugleich die von Bachelard (1983) beschriebenen „obstacles épistémologiques“ in den Weg legt.

- Cassirer, E. (1946): Galileo's Platonism, in: M. A. Montagu (Hg.), *Studies and Essays in the History of Science and Learning offered in Homage to George Sarton*, New York, 277-297.
- (1967): *Mathematical mysticism and mathematical science*, in: E. McMullin (Hg.), *Galileo. Man of Science*, New York, 338-351.
- (1977): *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 Bde., Darmstadt, 7. Aufl.
- (1910): *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlin.
- (1995): *Zur Metaphysik der symbolischen Formen (Nachgelassene Manuskripte I)*, Hamburg.
- Claesges, U. (1972): *Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff*, in: ders./K. Held (Hg.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Den Haag.
- Copernicus, N. (*De revolutionibus*): *De revolutionibus orbium coelestium Liber primus*, in: *Das neue Weltbild. Drei Texte, lat.-dt.*, hg. von H. G. Zekl, Hamburg 1990, 59-153.
- Descartes, R. (AT): *Oeuvres*, hg. von C. Adam und P. Tannery, 14 Bde. u. Supplément, Paris 1897-1913.
- Diels, H./Kranz, W. (Hg.) (DK): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bde., Berlin ¹⁰1961 (zit. nach der Nummer der Fragmente).
- Dijksterhuis, E. J. (1983): *Die Mechanisierung des Weltbildes*, Berlin, 2. Aufl.
- Dilthey, W. (1914): *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert*, in: *Gesammelte Schriften II*, Leipzig/Berlin, 90-245.
- Duhem, P. (1981): *La théorie physique*, Paris, 3. Aufl.
- (1969): *To Save the Phenomena*, Chicago/London.
- Eco, U. (1994): *Die Suche nach der vollkommenen Sprache*, München, 2. Aufl.
- Feyerabend, P. (1986): *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt a. M.
- Ficino, M. (Theol. plat.): *Théologie Platonicienne de l'immortalité des âmes*, hg. von R. Marcel, 3 Bde., Paris 1964/1964/1970.
- Galilei, G. (EN): *Le opere*, hg. von A. Favaro (Edizione Nazionale), 20 Bde., Florenz 1890-1909.
- Galluzzi, P. (1973): *Il 'Platonismo' del tardo Cinquecento e la filosofia di Galileo*, in: *Ricerche sulla cultura dell'Italia moderna*, Bari, 39-79.
- Gehlen, A. (1986): *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen*, Reinbek.
- Geßner, W. (1996a): *Geld als symbolische Form. Simmel, Cassirer und die Objektivität der Kultur*, in: ders. (Hg.), *Simmel und Cassirer (Simmel Newsletter 6/1)*, Bielefeld, 1-30.
- (1996b): *Tragödie oder Schauspiel? Cassirers Kritik an Simmels Kulturkritik*, in: ders. (Hg.), *Simmel und Cassirer (Simmel Newsletter 6/1)*, Bielefeld, 57-72.
- Gierke, O. von (1958): *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Aalen, 5. Aufl.
- Heidegger, M. (1978): *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, 4. Aufl.
- Heinemann, F. (1929): *Neue Wege der Philosophie. Geist/Leben/Existenz. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, Leipzig.
- Hobbes, Th. (Elem.): *The Elements of Law Natural and Politic*, hg. von F. Tönnies, London ³1969.
- (EW): *The English Works*, hg. von W. Molesworth, 11 Bde., London 1839-1845 (Nachdruck Aalen 1962).
- (OL): *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, hg. von W. Molesworth, 5 Bde., London 1839-1845 (Nachdruck Aalen 1961).
- Holbach, P. H. Th. d' (1821): *Système de la nature*, 2 Bde., Paris (Nachdruck Hildesheim 1966).
- Husserl, E. (CM): *Cartesianische Meditationen (Husserliana I)*, Den Haag ²1973.
- (Ding): *Ding und Raum (Husserliana XVI)*, Den Haag 1973.
- (EU): *Erfahrung und Urteil*, Hamburg ³1976.

- (Erste Phil. I): Erste Philosophie. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte (Husserliana VII), Den Haag 1956.
- (Erste Phil. II): Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion (Husserliana VIII), Den Haag 1959.
- (FTL): Formale und transzendente Logik (Husserliana XVII), Den Haag 1974.
- (Ideen I): Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch (Husserliana III, 1), Den Haag 1976.
- (Ideen II): Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch (Husserliana IV), Den Haag 1952.
- (Ideen III): Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch (Husserliana V), Den Haag ²1971.
- (Krisis): Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Husserliana VI), Den Haag ²1976.
- (Strenge Wiss.): Philosophie als strenge Wissenschaft, Frankfurt a. M. ²1971.
- (Arithmetik): Philosophie der Arithmetik (Husserliana XII), Den Haag 1970.
- Kant, I. (KrV): Kritik der reinen Vernunft, hg. von R. Schmidt, Hamburg ³1971.
- Kepler, J. (Opera): Opera omnia, hg. von C. Frisch, 8 Bde., Frankfurt a. M./Erlangen 1858-1871.
- Keßler, E. (1994): Naturverständnisse im 15. und 16. Jahrhundert, in: L. Schäfer/E. Ströker (Hg.), Naturauffassungen in Philosophie, Wissenschaft, Technik II, Freiburg/München, 13-57.
- Kierkegaard, S. (1955): Die Wiederholung ..., übers. von E. Hirsch, Düsseldorf.
- Klibansky, R./Panofsky, E./Saxl, F. (1990): Saturn und Melancholie, Frankfurt a. M.
- Köchy, K. (1997): Ganzheit und Wissenschaft, Würzburg.
- Koyré, A. (1966): Études galiléennes, Paris, 2. Aufl.
- (1943): Galileo and Plato, in: Journal of the History of Ideas 4, 400-428.
- Krafft, F. (1967): Die Anfänge einer theoretischen Mechanik und die Wandlung ihrer Stellung zur Wissenschaft von der Natur, in: W. Baron (Hg.), Beiträge zur Methodik der Wissenschaftsgeschichte, Wiesbaden, 12-33.
- Lakatos, I. (1974): Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes, in: ders./A. Musgrave (Hg.), Criticism and the Growth of Knowledge, Cambridge, 3. Aufl., 91-196.
- Leibniz, G. W. (P): Die philosophischen Schriften, hg. von C. I. Gerhardt, 7 Bde., Berlin 1875-1890 (Nachdruck Hildesheim 1978).
- LeRoy, É. (1901): Un positivisme nouveau, in: Revue de Métaphysique et de Morale 9, 138-153.
- Merleau-Ponty, M. (1968): Résumés de cours. Collège de France 1952-1960, Paris.
- (1964): Le visible et l'invisible, hg. von C. Lefort, Paris.
- Merton, R. K. (1968): Social Theory and Social Structure, New York/London, 3. Aufl.
- Meyer, M. (1992): Leiblichkeit und Konvention, Freiburg/München.
- Mittelstraß, J. (1962): Die Rettung der Phänomene, Berlin.
- (1980): Art. „Buch der Natur“, in: ders. (Hg.), Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie I, Mannheim/Wien/Zürich, 355 f.
- Nobis, H. M. (1971): Art. „Buch der Natur“, in: J. Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie I, Darmstadt, Sp. 957-959.
- Ockham, Wilhelm von (Quodl.): Quodlibeta septem (Opera theologica IX), hg. von J. C. Wey, St. Bonaventure (N. Y.) 1980.
- Otto, St. (Hg.) (1986): Renaissance und frühe Neuzeit (Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung III), Stuttgart.
- Panofsky, E. (1989): Idea, Berlin, 6. Aufl.
- Platon: Werke in acht Bänden, griech.-dt., hg. von G. Eigler, Darmstadt 1970-1983.
- (Nomoi): Nomoi, in: VIII, 1977.

- (Timaios): Timaios, in: VII, 1972, 1-210.
- Poincaré, H. (1890): *Electricité et Optique*, Paris.
- (Oeuvres): *Oeuvres*, 11 Bde., Paris, 1916-1956.
- (SH): *La Science et l'Hypothèse*, Paris 1968 (1. Aufl. 1902).
- Polanyi, K. (1995): *The Great Transformation*, Frankfurt a. M.
- Pomponazzi, P. (1525): *Tractatus acutissimi, utilissimi et mere peripatetici*, Bologna.
- Pufendorf, S. (De jure): *De jure naturae et gentium*, hg. von F. Böhling, 2 Bde. (Gesammelte Werke III u. IV), Berlin 1998.
- Randall Jr., J. H. (1961): *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, Padua.
- Ritter, H. (1997): Die Religion der Zukunft. Über einen mißglückten Versuch, das Christentum pompös zu überspringen, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 29.03.1997 (Nr. 74).
- Rothacker, E. (1979): *Das „Buch der Natur“*, hg. von W. Perpeet, Bonn.
- Rousseau, J.-J. (2. Discours): *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, in: *Schriften zur Kulturkritik*, hg. von K. Weigand, Hamburg ³1998, 61-269.
- Schäfer, L. (1974): *Erfahrung und Konvention*, Stuttgart.
- Schepers, H. (1971): Art. „A priori/a posteriori, I“, in: J. Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie I*, Darmstadt, Sp. 462-467.
- Schumpeter, J. A. (1965): *Geschichte der ökonomischen Analyse*, 2 Teilbde., Göttingen.
- Simmel, G. (1989): *Philosophie des Geldes*, Frankfurt a. M.
- (1912): *Die Religion*, Frankfurt a. M., 2. Aufl.
- Simplikios (In phys.): In *Aristotelis physicorum libros quatuor priores commentaria*, hg. von H. Diels, Berlin 1882.
- Smith, A. (Wealth of Nat.): *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, hg. von R. H. Campbell, A. S. Skinner, W. B. Todd (Glasgow Edition II), 2 Bde., Oxford 1976.
- (LJ): *Lectures on Jurisprudence*, hg. von R. L. Meek, D. D. Raphael, P. G. Stein (Glasgow Edition V), Oxford 1978.
- Sohn-Rethel, A. (1971): *Warenform und Denkform*, Frankfurt a. M.
- Sommer, M. (1985): *Husserl und der frühe Positivismus*, Frankfurt a. M.
- Strong, E. (1936): *Procedures and Metaphysics*, Berkeley.
- Tannery, P. (1967): *Galileo and the principles of dynamics*, in: E. McMullin (Hg.), *Galileo. Man of Science*, New York/London, 163-177.
- Thomas von Aquin (De reg.): *De regimine principum ad regem Cypri*, in: *Opuscula philosophica*, hg. von P. F. Raymundo und M. Spiazzi, Turin/Rom 1954 (Marietti), 253-358.
- (In lib. de Caelo): In *Aristotelis libros de Caelo et mundo ... expositio*, hg. von P. F. Raymundo und M. Spiazzi, Turin/Rom 1952 (Marietti), 1-311.
- (In Eth.): In *decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, hg. von P. F. Raymundo und M. Spiazzi, Turin/Rom 1964 (Marietti).
- Tönnies, F. (1979): *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt, 9. Aufl.
- Tonelli, G. (1971): Art. „A priori/a posteriori, II“, in: J. Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie I*, Darmstadt, Sp. 467-469.
- Vaihinger, H. (1911): *Die Philosophie des Als Ob*, Berlin.
- Waldenfels, B. (1985): *Die Abgründigkeit des Sinnes. Kritik an Husserls Idee der Grundlegung*, in: *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a. M., 15-33.
- (1994): *Antwortregister*, Frankfurt a. M.
- (1987): *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt a. M.
- Wallace, W. A. (1992): *Galileo's Logic of Discovery and Proof*, Dordrecht.
- Welter, R. (1986): *Der Begriff der Lebenswelt*, München.

- Wilkins, J. (1668): *An Essay Towards a Real Character and a Philosophical Language*, London (Nachdruck Menston 1968).
- Zorn, W. (1967): Die Physiokratie und die Idee der individualistischen Gesellschaft, in: A. Montaner (Hg.), *Geschichte der Volkswirtschaftslehre*, Köln/Berlin, 25-33.

Die Autoren

Ralf Elm, Dr. phil., Jg. 1958, Studium der Erziehungswissenschaft in Dortmund, anschließend Studium der Philosophie, Vergleichenden Religionswissenschaft und Griechischen Philologie an der Universität Tübingen, seit 1991 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Fach Philosophie an der Universität Dortmund, Promotion in Tübingen 1994.

Veröffentlichungen: Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles, Paderborn 1996; zahlreiche Aufsätze zu Aristoteles, Kant, Nietzsche, Heidegger, zur Hermeneutik und zur Philosophie der Praxis und Geschichte.

Paul Thomas Erne, Dr. theol., Jg. 1956, Studium der Theologie in Tübingen und Musik an der Musikhochschule in Stuttgart, Repetent am Ev. Stift in Tübingen, jetzt evangelischer Pfarrer in Köngen am Neckar.

Veröffentlichungen: Lebenskunst. Aneignung ästhetischer Erfahrung. Ein theologischer Beitrag zur Ästhetik im Anschluß an Kierkegaard, Kampen 1994; Aufsätze zur Ästhetik und Religionsphilosophie.

Werner Jung, PD Dr. phil., Jg. 1955, Studium der Literaturwissenschaft und Germanistik, lehrt zur Zeit an der Universität GHS-Duisburg, ab Herbst 1999 Professur an der Duke University (North Carolina-USA).

Veröffentlichungen: Schöner Schein der Häßlichkeit oder Häßlichkeit des schönen Scheins, Frankfurt a. M. 1987; Diskursüberschneidungen. Georg Lukács und andere, Bern 1993; Georg Simmel zur Einführung, Hamburg 1994; Schauderhaft Banales. Über Alltag und Literatur, Opladen 1994; Von der Mimesis zur Simulation. Eine Einführung in die Geschichte der Ästhetik, Hamburg 1995; Kleine Geschichte der Poetik, Hamburg 1997; Mitherausgeber des Jahrbuchs der Internationalen Georg Lukács-Gesellschaft (Bern 1997 ff.); Arbeiten zur Philosophie und Literatur vom 18. bis ins 20. Jahrhundert, zur Literaturtheorie, Poetik und Ästhetik.

Antje Kapust, Dr. phil., Jg. 1962, Studium der Germanistik, Linguistik, Politischen Wissenschaft, Philosophie, Romanistik und Komparatistik in Bochum, Paris, Tours, Memphis und Stony Brook at New York, Promotion 1995 in Bochum, seit 1996 als Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Philosophischen Institut in Bochum tätig.

Veröffentlichungen: Berührung ohne Berührung. Ethik und Ontologie bei Maurice Merleau-Ponty und Emmanuel Levinas, München 1999;

Emmanuel Levinas (i. Dr.); Strukturen kollektiver Gewalt (hg. mit B. Waldenfels, M. Dabag und K. Platt), Frankfurt a. M. 1999; Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren (hg. mit R. Bernet, i. Dr.); Übersetzungen aus dem Französischen und dem Englischen, Aufsätze und Artikel im Bereich der Phänomenologie und der Praktischen Philosophie.

Kristian Köchy, Dr. rer. nat., Dr. phil., Jg. 1961, Studium der Biologie, Wissenschaftsgeschichte und Philosophie in Braunschweig und Dortmund, phil. Promotion 1995, ab 1995 Wissenschaftlicher Assistent im Fach Philosophie an der Universität Dortmund.

Veröffentlichungen: Ganzheit und Wissenschaft. Das historische Fallbeispiel der romantischen Naturforschung, Würzburg 1997; zahlreiche Aufsätze zur Philosophie und Naturwissenschaft der deutschen Romantik, zur Philosophie des Organischen und zur Wissenschaftstheorie der Biologie.

Reinhard Loock, Dr. phil., Jg. 1960, Studium der Philosophie, der Deutschen Sprach- und Literaturgeschichte sowie der Kunstgeschichte in Braunschweig, Köln und Bonn 1987-1992, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Philosophie der TU Braunschweig, ab 1993 als Wissenschaftlicher Assistent.

Veröffentlichungen: Idee und Reflexion bei Kant, Hamburg 1998; Aufsätze zu Platon, Kant und zum Deutschen Idealismus.

Manfred Meyer, Dr. phil., Jg. 1954, Studium der Mathematik, Philosophie und Pädagogik in Hamburg, Forschungsaufenthalt an der Sorbonne 1981/82, Promotion an der Universität Hamburg, seit 1986 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Fach Philosophie an der Universität Dortmund.

Veröffentlichungen: Leiblichkeit und Konvention. Struktur und Aporien der Wissenschaftsbegründung bei Hobbes und Poincaré, Freiburg/München 1992.

Sven Jürgensen, Dr. Phil., Jg. 1961, Studium der Philosophie, Literaturwissenschaft und der Kunstgeschichte in Hamburg und Braunschweig, 1994 Promotion in Osnabrück, seit 1990 freier Hörfunk- und Fernsehjournalist für den NDR, Lehraufträge für Philosophie in Hamburg und Braunschweig.

Veröffentlichungen: Freiheit in den Systemen Hegels und Schellings, Würzburg 1997; Aufsätze zu Hölderlin, Fichte und Schelling.

Werner Stegmaier, Prof. Dr. phil., Jg. 1946, Studium der Philosophie, Germanistik und Latinistik; Promotion in Tübingen 1974, Lehrauftrag an der Universität Stuttgart 1978-1984, Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Bonn und Redakteur der Allgemeinen Zeitschrift für Philosophie 1984-1989, Habilitation in Bonn 1990, Lehrstuhlvertretungen an der Kirchlichen Hochschule Berlin und der Universität Greifswald 1991-1994, seit 1994 Gründungsprofessor des Instituts für Philosophie der Universität Greifswald und Ordinarius für Philosophie mit dem Schwerpunkt Praktische Philosophie.

Veröffentlichungen: Substanz. Grundbegriff der Metaphysik, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977; Bedingungen der Zukunft. Ein naturwissenschaftlich-philosophischer Dialog (mit K. Ulmer und W. Häfele), Stuttgart-Bad Cannstatt 1987; Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche, Göttingen 1992; Zur Philosophie des Zeichens (hg. mit T. Borsche), Berlin 1992; Wirtschaftsethik als Dialog und Diskurs, Stuttgart 1992; Der Rat als Quelle des Ethischen (hg. mit G. Fürst), Stuttgart 1993; Nietzsches „Genealogie der Moral“. Darmstadt 1994; Jüdischer Nietzscheanismus (hg. mit D. Krochmalnik), Berlin 1997; Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie: Von Kant bis Nietzsche (mit H. Frank), Stuttgart 1997; Abhandlungen zur Metaphysik und Ontologie, zur Philosophie der Zeit, des Zeichens und der Orientierung, zu Platon, Aristoteles, Kant, Hegel, Nietzsche, Whitehead, Levinas, Derrida, Luhmann u. a.

Philipp Stoellger, Dr. theol., Jg. 1967, Studium der ev. Theologie und Philosophie in Göttingen, Tübingen, Frankfurt a. M., seit 1994 Assistent am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich, Promotion an der Universität Zürich 1999.

Veröffentlichungen: Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als hermeneutische Phänomenologie geschichtlicher Lebenswelten und ihr religionsphänomenologischer Horizont, Tübingen 1999. Zahlreiche Aufsätze zur Metapherntheorie, Lebenswelthermeneutik, Religionsphilosophie und systematischen Theologie.

Phänomenologie. Texte und Kontexte

Herausgegeben von Karl-Heinz Lembeck (Würzburg),
Ernst Wolfgang Orth (Trier) und
Hans Rainer Sepp (Freiburg i. Br. / Prag)

Die Reihe repräsentiert grundsätzlich alle phänomenologischen Richtungen und Methoden. Sie ist ein Forum, auf dem sich Tradition und Zukunftsorientierung vereinen und die phänomenologische Sachforschung auf breiter Basis vorangetrieben wird. Der geistige Austausch zwischen der international und der im deutschen Sprachraum lebendigen Wissenschaft sowie die gegenseitige Annäherung von östlichem und westlichem Denken bilden ein besonderes Anliegen der Reihe.

In der Abteilung TEXTE werden Primärwerke ediert, in der Abteilung KONTEXTE werden Forschungsarbeiten als Monographien und Sammelbände vorgelegt.

Außer dem vorliegenden Band sind in der Reihe bisher erschienen:

Emmanuel Lévinas: Vom Sein zum Seienden.
TEXTE 1. 1997. 186 Seiten. ISBN 3-495-47632-6

Michel Henry: „Ich bin die Wahrheit.“
Für eine Philosophie des Christentums.
TEXTE 2. 1997. 406 Seiten. ISBN 3-495-47856-6

Bernhard Casper: Das Ereignis des Betens.
Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens.
TEXTE 3. 1998. 176 Seiten. ISBN 3-495-47894-9

José Ortega y Gasset: Schriften zur Phänomenologie.
TEXTE 4. 1998. 320 Seiten. ISBN 3-495-47845-0

Hans Rainer Sepp: Praxis und Theoria.
Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion
des Lebens.
KONTEXTE 1. 1997. 328 Seiten. ISBN 3-495-47842-6

Paolo Volonté: Husserls Phänomenologie der Imagination.
Zur Funktion der Phantasie bei der Konstitution von Erkenntnis.

KONTEXTE 2. 1997. 304 Seiten. 1997. ISBN 3-495-47874-4

Peter Trawny: Martin Heideggers Phänomenologie der Welt.

KONTEXTE 3. 1997. 388 Seiten. ISBN 3-495-47865-5

Andrea Roedig: Foucault und Sartre.

Die Kritik des modernen Denkens.

KONTEXTE 4. 1997. 224 Seiten. ISBN 3-495-47860-4

Hans-Ulrich Lessing: Hermeneutik der Sinne.

Eine Untersuchung zu Helmuth Plessners Projekt einer „Ästhesiologie des Geistes“ nebst einem Plessner-Ineditum.

KONTEXTE 5. 1998. ISBN 3-495-47871-X

Rolf Kühn: Husserls Begriff der Passivität.

Zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie.

KONTEXTE 6. 1998. ISBN 3-495-47884-1

Lieferung über den Buchhandel.

Verlag Karl Alber Freiburg / München