

1. Unergründlichkeit: Eine Topologie

Allein wir wollen dieses behaupten, dass, wenn verschiedene Personen, auch nach ihrer richtigen Erkenntnis, eine Geschichte erzählen, in ihren wahren Erzählungen sich dennoch ein Unterschied befinden könne.¹

Auch der Topos der ›Unergründlichkeit des Lebens‹ sagt nicht selber, wie er interpretiert werden will. Insofern ist der »Sehepunkt« (Chladenius) anzugeben, von dem aus dieser Topos verhandelt wird. Ich werde diesen Sehepunkt hier dreifach dimensionieren. Ich werde i) den Topos der Unergründlichkeit in eine Polarität zum Topos der ›Entzauberung der Welt‹ setzen, ii) die Frage der Unmittelbarkeit oder aber Vermitteltheit des Verstehens von unergründlichem Leben zum entscheidenden sachlichen Kriterium machen, und iii) die Hegelsche Unterscheidung von wahrer und schlechter Unendlichkeit zum entscheidenden Stil-Kriterium der verschiedenen Lesarten des Topos der ›Unergründlichkeit des Lebens‹ machen.

1.1 UNERGRÜNDLICHKEIT DES LEBENS UND ENTZAUBERUNG DER WELT

Das Ausgangsphänomen könnte einfacher nicht sein: Das Leben hält noch Überraschungen bereit. Wer meint, er könne schon jetzt genau sagen, was er übermorgen getan haben wird, wird immer wieder mal eines Besseren belehrt. Und

1 Johann M. Chladenius: Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften [1742], Düsseldorf 1969, § 308.

dort, wo sich – scheinbar – gar keine Überraschungen mehr einstellen, sind viele von uns eher geneigt, die Erklärung in dem ach so eingefahrenen Lebenswandel des Betroffenen zu suchen, als dass wir grundsätzlich an die Berechenbarkeit des Lebensvollzugs glaubten. Was, so ausgesprochen, für das Leben der Einzelnen geradezu banal klingt, gilt transponiert auch für das Leben von Gesellschaften: Auch der Geschichtsvollzug ist reicher als das ihn vorwegnehmende Geschichtsbewusstsein.

In bestimmter Hinsicht betont der Topos der Unergründlichkeit nicht mehr als eben dies: Dass »das Leben« reicher ist als alle Erkenntnis von ihm – dass das Wissen dem Leben folgt und es nicht so sei, dass Leben allein die Umsetzung von Wissen in Handeln ist.² In diesem Sinne ist der Topos der Unergründlichkeit ein Kind der politischen Moderne. Er ist an die politische Moderne, an die Zeitrechnung nach den Menschenrechtserklärungen gebunden, denn er setzt voraus und postuliert, dass der Mensch ein freies Wesen ist – frei in *dem* Sinne, dass jede Rede von schicksalsvorgegebenen Lebensverläufen, sei es geschichtlich, sei es biographisch, bestritten wird. Insofern ist der *Name* dieses Topos unglücklich und missverständlich, da er eine geheimnisvoll gärende Macht des Lebens suggeriert. Und das wiederum wäre mit der politischen Moderne gänzlich unvereinbar, denn die Absage an schicksalhafte, vor-gesehene Lebensverläufe zugunsten der Deklaration der Selbst-Gestaltung von Geschichte und Biographie setzt die Erklärbarkeit der Welt, mithin den Topos der »Entzauberung der Welt« voraus.

Folgt man Max Weber, so liegt die »zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung« *nicht* darin, dass wir die Prozesse von Natur und Gesellschaft *de facto* zunehmend besser beherrschen oder auch nur kennen. Der »Wilde« wisse von seinen Werkzeugen ungleich mehr als unsereiner z.B. vom Funktionieren einer Straßenbahn. Rationalisierung sei vielmehr »das Wissen davon oder den Glauben daran: dass man, wenn man *nur wollte*, es jederzeit erfahren *könnte*, dass es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, dass man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch *Berechnen beherrschen* könne. Das aber bedeutet: Entzauberung der Welt.«³

-
- 2 Wenn man einmal den Fußball als Modell für das Leben nimmt, könnte der Kern und die harte Nuss des Topos der Unergründlichkeit schlichter nicht sein: »Die Wahrheit is' auf'm Platz!« – Oder auch: »Alles, was nur kalkuliert ist, geht schief.« (Marcel Hartges, Leiter des Kölner Literatur- und Kunstverlag Dumont, SZ v. 31.12.08/1.1.09, S. 14)
 - 3 Max Weber: »Wissenschaft als Beruf [1919]«, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1973, 582-613, hier: 593f.

Beide Topoi sind somit in der politischen Moderne zu verorten und bilden dort Gegenpole zueinander. Der Topos der Unergründlichkeit insistiert darauf, dass das Leben nicht restlos ins Kalkül gezogen werden kann, dass unberechenbar Neues geschehen kann, dass es immer auch hätte ganz anders verlaufen können. Er bedeutet mehr und anderes als ein bloßes Beharren auf der Kontingenz von Lebensvollzügen, insofern er auf einem bestimmten Umgang mit dieser Kontingenz insistiert. Man möge sie nämlich gerade nicht als eine Noch-nicht-Kalkulierbarkeit traktieren, sondern, paradox formuliert, ihrerseits mit ihr tatsächlich rechnen. Anders formuliert: Das Wissen um die Kontingenz möge einen spürbaren Unterschied im Vollzug des Lebens machen, und nicht im Status eines folgenlosen Lamentierens bleiben, dass man es nun einmal nicht besser wissen könne. Der Topos verknüpft das Motiv der nicht-summativen Ganzheitlichkeit lebendiger Gestalten und das Motiv der prinzipiellen Möglichkeit diskontinuierlicher lebendiger Vollzüge: Dass die Natur in ihren Gestalten-Übergängen eben doch Sprünge machen könne. – Der Topos der Entzauberung insistiert dann darauf, dass solcherart Sprünge nicht dem Wirken prinzipiell geheimnisvoller Mächte zugerechnet werden; insbesondere ist er das »Verbot, Gründe außerhalb der Natur für ihre Bewegungen verantwortlich zu machen«.⁴ – Um es am Beispiel eines der zentralen Themenfelder zu sagen: Der Topos der Unergründlichkeit insistiert darauf, dass mit einer evolutionsbiologischen Erklärung der Entstehung der Gattung *homo sapiens* aus dem »Tierreich« noch nicht Alles bzw. nicht das Grund legende zum Mensch-sein gesagt ist, insofern das Mensch-sein nur als grundsätzlicher Bruch – als »radikaler Übergang«⁵ – begreifbar sei. Der Topos der Entzauberung insistiert darauf, dass ein Verstehen jenes radikalen Übergangs mit der evolutionsbiologischen Erklärung kompatibel sein muss. Anders gesagt: Die Antworten auf die grundsätzlich verschiedenen Fragen »Wie ist der Mensch entstanden?« und »Was ist und bedeutet uns Mensch-sein?« dürfen sich in der politischen Moderne nicht grundsätzlich widersprechen.

Gegenpol zu sein, heißt gerade nicht, ein Ausschlussverhältnis zu sein. Vielmehr handelt es sich um korrelative Topoi. Wäre es ein Ausschlussverhältnis, dann wäre der Topos der Entzauberung der Welt gleichbedeutend mit dem Postulat der – im Prinzip – vollständigen Ergründbarkeit und Kalkulierbarkeit des Lebens. Damit wäre insbesondere die normative Dimension eines gelingenden Le-

4 Renate Wahsner: Der Widerstreit von Mechanismus und Organismus. Kant und Hegel im Widerstreit um das neuzeitliche Denkprinzip und den Status der Naturwissenschaft, Hürtgenwald 2006, 75.

5 Kurt Röttgers: Metabasis. Philosophie der Übergänge, Magdeburg 2002.

bens ausradiert.⁶ Das Postulat der vollständigen Ergründbarkeit des Lebens wäre eine Absage an die Einsicht Max Webers, »dass wir den *Sinn* des Weltgeschehens nicht aus dem noch so sehr vervollkommenen Ergebnis seiner Durchforschung ablesen können, sondern ihn selbst zu schaffen imstande sein müssen.«⁷ – Um ein aktuelles Beispiel einer solchen Absage zu nennen: Spieltheoretische Überlegungen im Anschluss an das Gefangenen-Dilemma mögen einen hohen Wert in Bezug auf die Frage haben, wie Normen im gesellschaftlichen Leben funktionieren. Das zu wissen und wissen zu wollen, ist wahrlich nicht wenig. Aber dort, wo solche Überlegungen dazu dienen sollen, Fragen (der Geltung) des Normativen zu klären, ist es eine Absage an jene Einsicht Webers. – Die politische Moderne ist insofern jene elliptische Bewegung, die um die beiden Pole ›Entzauberung‹ und ›Unergründlichkeit‹ kreist.⁸

Die konzeptionelle Voraussetzung der ›Entzauberung‹ ist die kantische kopernikanische Wendung – jedenfalls dann, wenn man philosophisch-ontologisch davon ausgeht, dass konkrete Naturkörper nicht einzeln und isoliert voneinander existieren, sondern nur im Zusammenhang, in ihrem aufeinander Wirken.⁹ Konkrete Naturkörper zu *erfahren*, heißt dann nämlich, dass man gedankliche und praktische Arbeit investiert hat, um diese konkreten Naturkörper zu *vereinzeln* und dadurch erfahrbar *gemacht* zu haben. Die Frage, wie Erfahrung *möglich* ist, wäre anderenfalls überflüssig – und falls sie nötig ist, muss eine Antwort Auskunft über die je konkrete Arbeit der Ver-Einzelnung geben. – Dieses Argument gilt auch noch und erst recht für das Erfahren von Zusammenhängen (von Na-

-
- 6 Vgl. auch Hans-Peter Krüger: *Philosophische Anthropologie als Lebenspolitik. Deutsch-jüdische und pragmatistische Moderne-Kritik*, Berlin 2009, Kap. 2.
 - 7 Max Weber: »Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis [1904]«, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1973, 146-214, hier: 154.
 - 8 Zur Figur der Ellipse (statt des Kreises) vgl. Ludwig Feuerbach: »Grundsätze der Philosophie der Zukunft [1843]«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Berlin 1969 ff., Bd. 9 (21982), 264-341, hier: 332; dazu auch Claus-Artur Scheier: »Ludwig Feuerbach – Denker der Ellipse. In memoriam Jacques Derrida«, in: Ursula Reitemeyer, Takayuki Shibata u. Francesco Tomasoni (Hg.), *Ludwig Feuerbach (1804-1872). Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft*, Münster, New York 2006, 207-215.
 - 9 Vgl. dazu Renate Wahsner: *Naturwissenschaft [1998]*, Bielefeld 2002, insbes. 23-32.

turkörpern), also etwa von Wäldern im Vergleich zu einzelnen Bäumen.¹⁰ Auch das Individuieren von *Zusammenhängen* und von *Situationen*, in denen Zusammenhänge oder Einzelkörper *erfahren* werden, ist je schon die Arbeit der Vereinzelung, d.h. die Arbeit der Bestimmung: dieser-und-nicht-jene-anderen Naturkörper, diese-und-nicht-jene Zusammenhänge, diese-und-nicht-jene Situationen. – Also ist *Erfahren* ein prinzipiell vermittelter Zugriff auf konkrete Körper und deren Zusammenhänge: »man braucht *Isolierungsprinzipien*«. ¹¹

Genau deshalb und dadurch sind erfahrbar *gemachte* Gegenstände »im Prinzip erklärbar«. Wäre dieser Umweg »weg von den Sachen selber« und hin zu *phainomena* nicht konstitutiv für das, was *Erfahren* heißt – wenn sich Erfahren also vorkantisch nach dem Objekt richten müsste –, dann wäre und bliebe das Erfahren verstrickt in eine unendlich-unbestimmbare ontische Vermitteltheit des konkreten Naturkörpers. Folglich wäre eine »wahre Erfahrung« prinzipiell unerreichbar, denn *Erfahren* wäre *definiert* als *annäherungsweise* Erfahren, und genau das ließe prinzipiell einen noch verzauberten Rest, eine geheimnisvolle Macht, ein Usw. weiterer ontischer Vermitteltheiten, zurück. Erfahren aber ist, nachkantisch, ein Übersetzen – ein »radikaler Übergang« – aus unendlich-unbestimmter ontischer Vermitteltheit in die gegenständliche Bestimmtheit je konkreter *phainomena*. – Oder als Formel: *Personales* Sich-in-der-Welt-Orientieren ist ein Individuieren von Situationen.¹²

Horkheimer/Adorno bestimmen den Begriff der Entzauberung ganz anders. Sie nehmen ihn als »Programm der Aufklärung«, gerichtet gegen »die Mythen«, wodurch »Einbildung durch Wissen [gestürzt]« werden solle.¹³ Entzauberung der Welt sei Geheimnisexorzismus und »Ausrottung des Animismus«. ¹⁴ Sie verorten den Begriff damit in der Dimension des Ideologischen – als Aussage zum weit verbreiteten Selbst- und Fremdverständnis der Aufklärung. Die Relevanz, auch diese Dimension zu thematisieren, kann nicht strittig sein; erst recht nicht die Güte und herausragende Wirkung dieses Buches von Horkheimer und Adorno. Demgegenüber auch den Operator anzugeben, der diese Entzauberung gleichsam

10 »Die Anschauung giebt mir [...] nicht nur Bäume, sondern Wälder.« (Ludwig Feuerbach: »Nachgelassene Aphorismen [1911]«, in: ders., *Sämtliche Werke* [1903-1911], Stuttgart-Bad Cannstatt, ²1960, Bd. 10, 297-346, hier: 298)

11 R. Wahsner: *Widerstreit*, 299.

12 Vgl. Volker Schürmann: *Zur Struktur hermeneutischen Sprechens. Eine Bestimmung im Anschluß an Josef König*, Freiburg, München 1999, Kap. 5.

13 Vgl. Max Horkheimer u. Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* [1944], Frankfurt/M. 1988, 9ff., hier: 9.

14 Ebd., 11.

macht – nämlich die Kantische kopernikanische Wendung –, ist in diesem Sinne keine Kritik an der *Dialektik der Aufklärung*, sondern macht lediglich darauf aufmerksam, dass Ideologiekritik allein noch keine hinreichende Antwort auf die aufgeworfene Frage ist.

Eine überzeugende methodologische Umsetzung der Verschränkung von ›Entzauberung‹ und ›Unergründlichkeit‹ bietet das Konzept des ›ou-topischen Gegenüber‹ von Lindemann. Der Anlass dort sind Analysen zum Hirntodkonzept. Die grundsätzliche Schwierigkeit liegt darin, dass in diesem Konzept zur Todesfeststellung zwei verschiedene Wissenschaften maßgeblich beteiligt waren – die Medizin und die Rechtswissenschaft. Deshalb stellt sich hier, und bei sog. interdisziplinären Konzepten generell, die grundsätzliche Frage, »wie buchstäblich ein- und derselbe Körper so grundverschieden sein kann, dass er zu einem integralen Bestandteil sowohl eines strafrechtlichen Tatbestandes als auch eines komplexen apparativ gestützten Messverfahrens werden kann. Die Verschiedenheit des Körpers wäre relativ leicht zu begreifen, aber wie kann die Identität des Körpers aufrecht erhalten werden?«¹⁵

Hier greift das Konstrukt des ou-topischen Gegenüber: Jede konkrete Übersetzungssituation macht sinnfällig, dass ein ou-topisches Gegenüber in Anspruch genommen wird »als ein Gegenüber, das nicht vollständig mit feststellbaren Gegebenheiten identifiziert werden kann«. ¹⁶ Zugleich kann die konkrete Analyse aufzeigen, dass die jeweiligen Wissensformen in *bestimmten* Unterstellungen gründen. Es wechseln also nicht nur die Wissens- und Praxisformen, sondern gleichsam die gewusste resp. behandelte Entität selber: In manchen Konfrontationen von Wissensformen erscheint das Gegenüber nicht nur anders, sondern es erscheint ein anderes Gegenüber.

Die besondere Pointe des Konstrukts des ou-topischen Gegenüber liegt darin, dass Lindemann die Formulierung wagen muss, die Entität selber sei es, die in verschiedener Weise ein ou-topisches Gegenüber sein kann. Diese gewagte Formulierung dient der Abwehr einer reinen Zuschreibungstheorie. Ohne *irgendeine* Version dessen, dass die Entität ›selbst‹ es sei, die sich als dieses oder jenes ou-topische Gegenüber aufspielt, wäre die notwendige Unterstellung eines solchen Gegenüber ein reiner Akt der Zuschreibung seitens der diese Entität Behandelnden. Genau das aber soll vermieden werden: ein *reiner* Akt der Zuschreibung ist ein Gnadenakt von bereits als fertig gegeben unterstellten sozialen Akteuren. Solch ›fertige‹ Akteure können mit solcher Zuschreibung »entweder geizen oder großzügig verfahren«, ¹⁷ aber es bliebe undenkbar, dass sich soziale Akteure *in* der Begegnung erst als soziale Akteure bilden. – Hier liegt somit eine methodologische Konk-

15 Gesa Lindemann: Die Grenzen des Sozialen. Zur sozio-technischen Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin, München 2002, hier: 74.

16 Ebd., 131.

17 Ebd., 68.

retion der Herderschen Einsicht vor, dass jedes Erkennen von Etwas immer ein (freies) *Anerkennen* sei, dass ›dies der Gegenstand ist und nicht ein anderer‹. Die Rede von »anerkennen« ist hier, wie bei Hegel auch, ganz offenkundig kein nachträgliches ›Anerkennung-machen‹ eines schon als gegeben unterstellten Gegenstandes, sondern behauptet ist, dass Gegenstände das, was sie sind und bedeuten, nur In-Anerkennung-sind.

Das hat dann durchaus befremdliche Konsequenzen: »Demnach wäre es unplausibel anzunehmen, dass ein Subjekt allein überhaupt leben, sterben oder tot sein könnte, denn der Sachverhalt, dass es lebt, stirbt oder tot ist, ist identisch mit einer Transformation der Beziehung, in der die Entität existiert, die lebt, stirbt oder tot ist.«¹⁸ Es ist *dann* ein Privileg sozialer Entitäten, zu leben, zu sterben oder ein Leichnam zu sein; nicht-soziale Entitäten wechseln bestenfalls gleichsam den Aggregatzustand von lebendig und nicht-lebendig. Oder weniger befremdlich: Menschen sterben, Tiere verenden.

Um es zuzuspitzen und zusammenzufassen: Der Topos der Entzauberung appelliert an einen Erfahrungs-Begriff, der personales Erfahren an einen radikalen Übergang bindet, nämlich aus unendlich-unbestimmter ontischer Vermitteltheit der zu erfahrenden Sachen in die konkrete (onto-logische, epistemo-logische, methodo-logische, praxeo-logische) Bestimmtheit dieses-und-nicht-jener Erfahrungs-Gegenstände. Die unendlich-unbestimmte ontische Vermitteltheit der Sachen wird im Topos der Entzauberung als ›Wahr-Macher‹ von Erfahrungen außer Kraft gesetzt, da dieser vorkritische ›Wahr-Macher‹ prinzipiell eine geheimnisvolle Macht mit-setzt, nämlich jenes unendlich-unbestimmte Undsowweiter ontischer Vermittlungen, das je konkret nicht artikuliert werden kann. Nur in einem missverständlich-abkürzenden Sinne kann man sagen, dass der Topos der Entzauberung die *Endlichkeit* personalen Erfahrens postuliert; genauer nämlich ändert sich die Verhältnisbestimmung der Endlichkeit *dieses* vereinzelter Erfahrungs-Gegenstandes zur Unendlichkeit der anderen Gegenstände. Ver-Einzelung heißt, dass der unendliche Auslauf ins unbestimmte Usw. gleichsam durch eine kategoriale Stufung gebrochen und insofern abgeschnitten wird – Vereinzelung heißt, *diesen* Erfahrungs-Gegenstand mit jenen (unbestimmt vielen, aber) bestimmten, kategorial begrenzten Gegenständen ins Verhältnis gesetzt zu haben. Plakativ: Es macht normalerweise keinen Sinn, Kohlköpfe von Gestirnen zu unterscheiden – bzw. wenn man das tut (etwa dann, wenn man deren Wachstum mit Mondphasen in Verbindung bringt), dann hat man lediglich eine ungewöhnliche, gleichwohl bestimmte kategoriale Einteilung der Erfahrungs-Welt vorgenommen. Die Bestimmung von Erfahrungs-Gegenständen heißt mit und seit Kant nicht mehr: dieser-und-nicht-alle-anderen, sondern dieser-und-nicht-jene-

18 Ebd., 86.

bestimmten-(ggf. unbestimmt vielen)-anderen. Oder anders: Vereinzelung ist nunmehr ein Individuieren: Ein Abgrenzen von Anderen innerhalb einer bestimmten gemeinsamen »Sphäre« (Hegel) resp. »Mächtigkeit« (Cantor). – Die beiden wahren Aussagen, dass 21 keine Primzahl ist, und dass Caesar keine Primzahl ist, sind durchaus in unterschiedlicher Weise wahr, denn sie verlangen eine ganz unterschiedliche Behandlung.¹⁹ Dies richtet sich auch noch gegen Frege, der daran festhielt, auch den Begriff der Zahl noch sortal definieren zu wollen – als Auswahl aus..., was dann an dieser Stelle nur als Auswahl aus Allem und Nichts, aus »Gott und der Welt«, gelingen könnte, mithin die prinzipielle kategoriale Formatiertheit *jedes* Auswahlbereichs leugnen muss.²⁰

Gamm hat dasselbe Phänomen im Blick, das er ebenfalls als konstitutiv für die Moderne aufweist: »Die Wege, die das Denken im Labyrinth der Moderne gebahnt hat, markieren Fluchtlinien aus der Kategorie. Wie unter magischem Zwang suchen sie, die Hyperkategorialität der Bestimmtheit zu ›verwinden‹, und das nicht kontingenterweise, sondern nach der Ordnung der Zeit.« Dies heißt vor allem, »mit der These von der *Positivierung des Unbestimmten* auf eine Unterscheidung [zu pochen], die das Unbestimmte in der modernen Welt zum Gegenstand einer *Bejahung* macht.«²¹

Gamm nennt dieses Phänomen jedoch »Flucht aus der Kategorie«, während es hier eher »Sprung in die Kategorie« genannt werden müsste – was freilich zunächst lediglich eine Frage der Namensgebung ist. Mir scheint jedoch, dass man den Terminus »Kategorie« strikt an die apriorische Funktion binden sollte: »Kategorien sind keine Begriffe, sondern ermöglichen sie.«²² Dann handelt es sich um eine Fluchtlinie aus der »Hyperbegrifflichkeit der Bestimmtheit« dadurch, dass je bestimmte Begriffe als in je bestimmt-unbestimmten Redebereichen situiert – als kategorial formatiert – postuliert werden.

Tengelyi macht eindringlich darauf aufmerksam, dass jener radikale Übergang aus unendlich-unbestimmter ontischer Vermitteltheit hin zu konkreter Bestimmtheit den Bruch mit Kants Vorstellung von Unendlichkeit als regulativer Idee voraussetzt.²³ Tengelyi präsen-

19 Pirmin Stekeler-Weithofer: »Explikationen von Praxisformen«, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 35 (2010) 3, 265-290, hier: 283.

20 Vgl. ebd., 277.

21 Gerhard Gamm: Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang der Moderne, Frankfurt/M. 1994, 23f.

22 Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie [1928], Berlin, New York³ 1975, 116.

23 László Tengelyi: Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern, Dordrecht 2007, 65ff.

tiert in dieser Hinsicht (wohl aus schulpolitischen Gründen²⁴) nicht Hegel, sondern Husserl als Gegenspieler Kants. Die entscheidende sachliche Differenz ist unabhängig von Copyright-Fragen und liegt darin, gegen Kant wieder einen (akzeptablen) Begriff von ›aktual unendlich‹ zu gewinnen.²⁵ Wichtigster Bezugsautor ist daher Cantor,²⁶ vor allem dessen Unterscheidung von Transfinitem und Absolut-Unendlichem.²⁷

Als historischen Befund kann man nun sicher festhalten, dass es zu einem Konflikt zwischen dem Topos der Entzauberung und dem der Unergründlichkeit dann kommt, wenn man jenen Erfahrungs-Begriff auch dann in Anschlag bringt, wenn die zu erfahrenden Sachen nicht Naturkörper, Zusammenhänge, Situationen, allgemein: Zustände, sondern *Veränderungen* sind. Was schon in Bezug auf das Erfahren von Zuständen nur mühsam als Verdacht ausgeräumt werden kann, eskaliert gleichsam bei der Artikulation des Erfahrens qualitativer Veränderungen: Der Verdacht, dass die gegenstandslogische Bestimmtheit eines Erfahrungs-Gegenstandes nicht einmal indirekte Bezüge zur ontischen Vermitteltheit des so Erfahrenen mit-setzt bzw. bedenkt bzw. respektiert, sondern sich als einen puren Setzungsakt der erfahrenden Person versteht bzw. aufspielt. Spätestens seit Darwin spitzt sich dieser Verdacht zu: Falls die gegenstandslogische Bestimmtheit des Mensch-seins mit der Tradition einen prinzipiellen, einen kategorialen Unterschied zum Tier-sein setzt (so etwa die Anthropologie Plessners) und darauf insistiert, dass eben dies ›Mensch-sein‹ für uns (bzw. für ein zu bestimmendes Wir) bedeutet, so gibt es einen offenkundigen *prima facie* Konflikt mit der seit Darwin lebendigen Einsicht, dass wir alle durch und durch Produkt der Naturgeschichte sind. – Die grobe weitere Geschichte ist bekannt: Nach Kant wird dessen Unterscheidung von Genese und Geltung aus jenem Verdacht heraus eingegeben, wogegen dann seinerseits der neukantianische Schlachtruf des ›Zurück zu Kant!‹ sowie die Psychologismus-Kritik von Frege und Husserl erschallt.

Falls man diesen Konflikt überhaupt einer Lösung zuführen (und nicht: ihn reduktionistisch auflösen) will, dann muss man erstens mit dem Deutschen Idealismus zwischen Verstand und Vernunft unterscheiden und zweitens mit Feuer-

24 Vgl. ebd., 86.

25 Ebd., 74.

26 Ebd., 84-86.

27 Vgl. Georg Cantor: »Über die verschiedenen Standpunkte in bezug auf das aktuelle Unendliche [1885]«, in: ders., *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*. Mit erläuternden Anmerkungen sowie mit Ergänzungen aus dem Briefwechsel Cantor-Dedekind, Hildesheim 1962, 370-377; dazu Volker Schürmann: *Praxis des Abstrahierens*, Frankfurt/M. 1993, 174ff.

bach und einigen Anderen die Bedingtheit der Vernunft denken.²⁸ Minimal sind dann drei Aspekte zu unterscheiden: i) die historische/soziale/psychische/kulturelle Gewordenheit des Erfahrungs-Gegenstandes, ii) die Perspektivität seines Gesetzt-seins als Erfahrungs-Gegenstand und iii) die historische/soziale/psychische/kulturelle Bedingtheit jener Perspektivität.

Man kann dann im logischen Kern drei ideologische Formationen der Moderne ausmachen. Die *herrschende Biopolitik* inszeniert das Exorzieren der Unergründlichkeit im Namen der Rationalität. Die *gegenmoderne Re-Aktion* auf die Entzauberung inszeniert die Ir-Rationalität des Lebens im Namen einer geheimnisvollen, sich prinzipiell der Berechnung entziehenden Kraft. Die *emanzipatorische Moderne* inszeniert eine bedeutungslogische Einheit von Gegensätzen im Namen der öffentlichen Selbstbestimmung des Sinns der Lebensführung.²⁹

Aus Sicht der emanzipatorischen Moderne steht der Topos der Unergründlichkeit *zugleich* in der Gefahr, biopolitisch exorziert zu werden, *und* im Verdacht, gegenmodern mystifiziert zu werden.

Gegenmoderne: Irrationalismus-Verdacht 1

Der Verdacht der gegenmodernen Mystifizierung von ›Unergründlichkeit‹ wird – zum Beispiel – überall dort bestätigt, wo wissenschaftliche Rationalität im Namen der Unergründlichkeit des Lebens verächtlich gemacht wird. Verächtlich machen heißt, dass Wissenschaften als Wissenschaften kritisiert werden und eine Instanz eingeklagt wird – Philosophie, Religion, Kunst, Alltagsleben etc. –, deren Aufgabe darin liege, einen *übrigbleibenden Rest* zu verstehen, dem Wissenschaft als Wissenschaft prinzipiell nicht gerecht werden könne. Demgegenüber ist eine modern-emanzipatorische Kritik der Wissenschaften deren *Grenzbestimmung*, aber nicht primär eine Kritik *an* ihnen im Namen eines Außen von Wissenschaft. Dieser prinzipielle Unterschied zwischen notwendiger Grenzbestimmung einerseits und der Mystik einer wissenschaftlich unerkennbaren

28 Vgl. Volker Schürmann: »Parteilichkeit«, in: Enzyklopädie Philosophie. In drei Bänden mit einer CD-ROM, hrsg. v. Hans Jörg Sandkühler, Hamburg 2010, Bd. 2, 1912-1916; vgl. auch Volker Schürmann: »Lachen«, in: Enzyklopädie Philosophie, a.a.O., Bd. 2, 1373-1377.

29 Ich habe eine Neigung, diese Dreiheit ideologischer Formationen der Moderne mit der Troika Fichte, Schelling, Hegel zu korrelieren: Das Nicht-Ich als bloße Setzung des Ich; der Ungrund der Offenbarung als romantischer Gegenschlag; die Logik des Lebens als Ausstieg aus diesem entweder-oder.

»Restgröße« andererseits wird von beiden Seiten aus unkenntlich zu machen versucht: Er wird gegenmodern vernebelt und rationalistisch-biopolitisch eingeebnet. Beide Seiten machen – mit umgekehrtem Vorzeichen – unkenntlich, dass die Erklärbarkeit der Welt definitiv an die angebbare Bedingtheit der je konkreten Erklärung, und damit an deren anzugebender begrenzter Reichweite, gebunden ist. Eine Kritik *der* Wissenschaften hat insofern eine doppelte Stoßrichtung: Im Namen der Unergründlichkeit des Lebens gilt es in emanzipatorischer Absicht, gegen rationalistisch-biopolitische Naturalisierungsstrategien anzugehen. Aber das richtet sich nicht gegen die Wissenschaften. Weder ist, wie gegenmoderne Kritik *an* den Wissenschaften glauben machen will, die Mechanik mechanistisch noch sind, generell gesprochen, Wissenschaften naturalisierend. Naturalisierungen liegen vielmehr dort vor, wo die Bedingtheit der jeweiligen wissenschaftlichen Erklärung nicht reflektiert wird, und dadurch der erfahrbar *gemachte* Erfahrungs-Gegenstand schon für den Welttatbestand selber genommen wird, sprich: das Ergebnis einer wissenschaftlichen Erklärung ontifiziert wird. Das ist immer dann mehr als lediglich ein dummer Fehler, wenn aus solchen Ergebnissen der »Durchforschung« (Weber) ein normatives Maß der Lebensführung »herausgeklaut« werden soll. Wenn sich beispielsweise Hirnforscher für Fragen des Strafrechts zuständig erklären, dann sagt das etwas über deren (krudes) Wissenschaftsverständnis aus, aber nichts über Güte, Gehalt und Reichweite ihrer wissenschaftlichen Ergebnisse. Es ist das gemeinsame Grundcharakteristikum herrschender Biopolitik und gegenmoderner Re-Aktion, den prinzipiellen Unterschied zwischen wissenschaftlichem Tun einerseits und inszeniertem Selbstverständnis dieses Tuns andererseits einzuebneten.

1.2 ZWISCHEN UNMITTELBARKEIT UND VERMITTELTHEIT

Der Titel »Leben« steht häufig für einen Ort menschlichen Erkennens, der durch Unmittelbarkeit ausgezeichnet sei resp. auszuzeichnen sei. Diese häufige Funktionszuschreibung an die Rede von Leben ist zunächst einer weltanschaulichen Argumentation geschuldet und entsprechend einer ideologiekritischen Analyse zugänglich. Dort, wo ein (H)Ort der Unmittelbarkeit gesucht wird, ist das in der Regel auch eine (kritische) Reaktion auf die – vermeintlichen oder tatsächlichen – Preise, die die grundsätzliche Umstellung aller gesellschaftlichen Verhältnisse auf Vermitteltheit in der Moderne zu bezahlen hat. Das Motto ist dort gleichsam: In der Öffentlichkeit geht es in der Moderne prinzipiell vermittelt zu – o.k., aber im Privaten, gar in der Liebe möge es doch unmittelbar zugehen. Man kann dies als »Romantik« beargwöhnen – oder man kann dies als ernstes und ernstzunehm-

mendes Problem nehmen, das dann, vielleicht, andere Antworten verlangt als die Beschwörung von Unmittelbarkeiten. Der ideologiekritische Befund ist vergleichsweise eindeutig: »Leben« war immer das Lieblingswort derer, die an seinen »unauthentischen«, »vermittelten«, »entfremdeten« Formen litten und andererseits die »ursprüngliche« Form des Lebens selbst ins Medium der Reflexion zu überführen suchten.«³⁰

Mit einer ideologiekritischen Argumentation ist jedoch das sachliche Problem noch nicht erledigt. Einen Ort der Unmittelbarkeit einzuklagen, ist keineswegs nur einem Unbehagen an der Moderne geschuldet. »Leben« als unmittelbares zu postulieren, ist vielmehr eine sachliche These zu dem, was menschliches Erkennen ist und ausmacht und/oder zu der Begründungssituation, in der wir uns unhintergebar befinden, wenn wir menschliches Erkennen als wahres Erkennen begründen wollen.

Eines der Grundprobleme, auf das das Beharren auf einem Ort von Unmittelbarkeit reagiert, kann sehr leicht in Kantischer Terminologie ausgedrückt werden: Falls es denn so ist, und es wird wohl so sein, dass all unser Erkennen ein Erkennen von *phainomena* ist – was nichts anderes heißt, als dass all unser Erkennen durch apriorische Bestimmungen vermittelt ist –, dann müssen wir doch zugleich annehmen und denken können, dass da Etwas ist, was erscheint. Dies müsste dann als Unmittelbares gedacht werden, denn sonst wäre es seinerseits wieder »lediglich« etwas Erscheinendes. Dilthey formuliert dies so:

»Aber wie hinter den hinteren sichtbaren Bergen auch Leute wohnen, so weisen all diese Vorgänge von Unterscheidung, Verbindung, Beziehung schließlich auf etwas, das gegeben ist, unmittelbar gegeben. Wir müssen und dürfen ein solches Gegebenes annehmen, weil aus den gesetzmäßigen Prozessen des Unterscheidens, Verbindens, Beziehens, der Ordnung und des Zusammenhangs doch als solchen eine Tatsächlichkeit nicht entstehen kann.«³¹

Nun mag man argwöhnen, dass sich in diesem Argument noch immer das Bedürfnis ausspricht, in *direkter* Weise ein ontisches Relat unseres Wissens einzufordern. Um in Diltheys Bild zu bleiben: Auch hinter den noch so hintersten Bergen wohnen auch bloß Leute, nicht aber die eigentlichen Menschen, die Engel oder die bösen Geister. Aber auch dort, wo jeder sog. »Ontologisierung« ab-

30 J. Große: *Lebensphilosophie*, 128f.

31 Wilhelm Dilthey: »Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre [1893]«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. XIX: *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen u. Entwürfe zum 2. Bd. d. Einl. in d. Geisteswiss.* (ca. 1870-1895), Göttingen 1982, 331-388, hier: 333.

geschworen wird und all das Gesagte lediglich epistemologisch und methodologisch zu verstehen sein solle, reproduziert sich das Problem. Selbst Cassirer, einer *der* Denker der Vermitteltheit, kennt dann doch einen Ort der Unmittelbarkeit, den er »anerkennt«:³² »Jede elementare Ausdrucksbewegung bildet in der Tat insofern eine erste Grenzscheide der geistigen Entwicklung, als sie noch völlig in der Unmittelbarkeit des sinnlichen Lebens steht und doch andererseits über diese bereits hinausgeht.«³³ Hier ist explizit von einem einerseits und andererseits die Rede, und also ist ein Ort von Unmittelbarkeit unterstellt, und es ist auch bei Cassirer nicht so, dass er zwei verschiedene Weisen von Vermitteltheit denkt.

Ein zweites Problem, auf das der Titel ›Leben‹ hinweist, ist das der Gründungs- bzw. Grundlegungsfunktion. Auch hier kann man paradigmatisch auf Dilthey verweisen: »Das Denken tritt am Lebensvorgang auf; sonach ist auf diesen bei seiner Grundlegung zurückzugehen.«³⁴ Dabei ist ›Denken‹ im denkbar weitesten Sinne zu verstehen: »Wo ein Eindruck vom Wirklichen aufblitzt, ist es [das Denken oder Erkennen] vorhanden. Aber wie weit wir seinen Begriff fassen: überall ist es eine Erscheinung des Lebens, gebunden an das Leben.«³⁵ Das ist zunächst nicht mehr und nicht weniger als der Hinweis darauf, dass menschliches Erkennen nicht aus sich heraus begründbar ist. Was hier mit dem Titel ›Lebensvorgang‹ bezeichnet wird, ist somit eine Kritik an bestimmten ›idealistischen‹ Verständnissen von Vernunftphilosophie, der gemäß – so etwa Fichte in bestimmten, dezidierten Formulierungen – die Vernunft gerade deshalb und nur deshalb eine freie ist und frei genannt zu werden verdient, weil sie allein bedingend, aber nicht ihrerseits bedingt ist. Diltheys Verweis auf einen Grund des Denkens opponiert genau dagegen: Vernunft sei ihrerseits bedingt.

Dieser Grund des Denkens kann nun nicht seinerseits – als *Grund* des Denkens – gedacht werden. Das ›Leben‹ ist eben insofern der ›letzte‹ Grund, als er jedem Denken bereits zugrunde liegt, der dann, wenn es gedacht wird, eben Gedachtes, und nicht Grund des Denkens wäre. Eben deshalb kann das Leben kein ›vorletzter‹ Grund sein: »Diese Grundlegung, die vom Leben ausgeht, kann aber nicht durch die Beziehung des Lebens auf einen Welt- oder Natur- oder Wirklichkeitszusammenhang auf ein tiefer und allgemeiner liegendes Fundament zu-

32 Christian Möckel: Das Urphänomen des Lebens. Ernst Cassirers Lebensbegriff, Hamburg 2005; vgl. V. Schürmann: *Rez. Lebensphilosophie*, 473–475.

33 Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen I: Die Sprache [1923], Darmstadt⁹1988, 127.

34 Dilthey: *Leben und Erkennen*, 344.

35 Ebd.

rückgeführt werden.«³⁶ In diesem Sinne sei der Grund des Denkens als ›undenkbarer‹ ein unmittelbarer, ein nicht weiter vermittelter. Dieser sehr besondere Status drückt sich in der Umschreibung aus, dass das Leben zugleich das Bekannteste und das Rätselhafteste sei. Man könne es beschreiben, aber nie ganz erkennen.³⁷ Hier bezeichnet der Topos der ›Unergründlichkeit des Lebens‹ also einen klar ausweisbaren Ort der philosophischen Begründung menschlichen Sich-Orientierens in der Welt und eine völlig klare These bzw. Problemstellung: Falls man menschliches sich-Orientieren in der Welt nicht als einen gleichsam weltlosen, allein aus sich selbst her begründbaren Prozess verstehen will, dann ist ›Denken‹ an einen Grund gebunden; und *dann* muss die Art und Weise des Verhältnisses von Denken und ›Leben‹ eine grundsätzlich andere sein als die Art und Weise des Verhältnisses von Denken und Gedachtem. In diesem Sinne ist das Leben unergründlich: »Das Denken ist im Leben, kann also nicht hinter dieses selber sehen. Das Leben bleibt für das Denken unergründlich, als das Datum, an welchem es selber auftritt, hinter welches es daher nicht zurückgehen kann. Das Denken kann darum nicht hinter das Leben zurück, weil es dessen Ausdruck ist.«³⁸

Diese gänzlich andere Weise eines Verhältnisses des Denkens – einmal zum Leben, einmal zu beliebig Gedachtem – trägt bei Dilthey, und auch sonst oft, den Titel ›unmittelbar vs. vermittelt‹. Das jedoch kann nicht, oder nur um den Preis eines Selbstmissverständnisses, das letzte Wort sein. Dilthey hatte festgehalten, dass man ›Leben‹ in seiner Rolle als Grund des Denkens eben immerhin »beschreiben« könne. Und er hatte darauf insistiert, dass er ›Denken‹ im denkbar weitesten Sinne verstanden wissen will. Da er nicht meinen kann, dass im Beschreiben des Lebens kein »Eindruck vom Wirklichen aufblitzt« (s.o.), ist somit klar, dass auch das Beschreiben des Grundes des Denkens ein Denken ist. Es ist sicher ein Denken *sui generis* – traditionell spekulatives genannt –, aber auch das Beschreiben des Lebens ist ein Denken, und also (in anderer Weise) vermittelt.

Hegel hat das klar gesehen: Es ist ein *bestimmtes* Denken, nicht aber das Denken schlechthin, dem das Leben ein Rätsel ist: »Am Leben [...] gehen dem Denken, das sich an die Bestimmungen der Reflexionsverhältnisse und des formalen Begriffs hält, schlechthin alle seine Gedanken aus; die Allgegenwart des Einfachen in der vielfachen Äußerlichkeit ist für die Reflexion [...] ein *unbegreifliches Geheimnis*.«³⁹

36 Ebd., 346.

37 Vgl. ebd.

38 Ebd., 347.

39 Hegel: *Werke*, Bd. 6, 472f.

Es gibt dann nicht mehr allzu viele Optionen, mit dem skizzierten Problem umzugehen.⁴⁰ Man kann

- i) weiter darauf beharren, dass Vernunft unbedingt zu sein habe und also unbedingt ist. Diese Option verwechselt Freiheit mit Autarkie und ist spätestens in der medialen Moderne zum, durchaus verbreiteten,⁴¹ Anachronismus geworden;
- ii) den *Geltungs*aspekt von ›Grund‹ und von ›Bedingtheit‹ umbiegen zu einer Rede von ›Verursachtsein‹, was nichts anderes heißt, als der empirisch-faktischen Trivialität, dass jeder Denkvorgang immer auch ein physischer Vorgang ist, den Status eines Arguments zu verleihen: die Strategie der Naturalisierung von Bedeutungen;
- iii) weiter darauf beharren, dass der Unterschied im Verhältnis von Denken und Gedachtem einerseits und Denken und Leben andererseits der Unterschied von Vermitteltheit und Unmittelbarkeit ist: die Option der holistischen Vorordnung des ganzen Leben vor dem jeweils bestimmt Gedachten; oder man kann
- iv) die Strategie verfolgen, eine Geist-Philosophie an die Stelle vormaliger Vernunft-Philosophie zu setzen, was nichts anderes heißt, als darauf zu verzichten, Vernunft aus sich heraus begründen zu wollen, sondern sie stattdessen im Medium des Geistes verstrickt sein zu lassen: Hegels Option medialer (= nicht-holistischer) Vermitteltheit resp. vermittelter Unmittelbarkeit.

40 Vgl. Volker Schürmann: »Vermittlung/Unmittelbarkeit«, in: Enzyklopädie Philosophie. In drei Bänden mit einer CD-ROM, hrsg. v. Hans Jörg Sandkühler, Hamburg 2010, Bd. 3, 2886-2891.

41 Die *geltungstheoretische* Behauptung der Bedingtheit der Vernunft ist auch im 21. Jahrhundert kein Gemeinplatz. Man kann das sehr direkt an der faktischen Irrelevanz der Philosophie Feuerbachs ablesen, die *die* Philosophie der Bedingtheit der Vernunft ist. Und auch Waldenfels' *Antwortregister* – um einen zeitgenössischen Entwurf einer bedingten Vernunft zu nennen – ist in diesem systematischen Kern keineswegs ein Selbstläufer; vgl. jetzt auch Theo Kobusch: »Die Kultur des Humanen. Zur Geschichte der Idee menschlicher Freiheit«, in: Information Philosophie 38 (2010) 5, 7-13, der darauf insistiert (und insistieren muss), dass moderne Freiheit keineswegs Willkür-Freiheit ist.

Gegenmoderne: Irrationalismus-Verdacht 2

Dass das Leben unergründlich sei und dass der Grund des Denkens undenkbar sei, mag ein sachliches philosophisches Problem sein. Lebensphilosophisches Beharren auf diesem Problem gerät sehr leicht ins Zwielficht. Der Verweis darauf, dass auch der Grund des Denkens gedacht werden können muss, setzt jenes Beharren dem Verdacht sei es des Selbstwiderspruchs, sei es des irrationalistischen Raunens aus. Lebensphilosophien geben diesem Verdacht überall dort reichlich Nahrung, wo sie auf dem prinzipiellen Unterschied von Unmittelbarkeit (des Lebens) und Vermitteltheit (des Denkens) beharren. Der Topos der Unergründlichkeit ist dann entweder gleichbedeutend mit Unerkennbarkeit oder aber, in den klügeren Varianten, ein irgendwie geartetes Zugleich von »am meisten bekannt und am meisten rätselhaft«. Da solche Lebensphilosophien den Topos der Unergründlichkeit nicht bemühen würden, wenn er keinerlei Relevanz hätte, muss oder soll sich folglich die Einsicht, dass »das Denken am Lebensvorgang auftritt« (Dilthey, s.o.), auch bemerkbar machen. Aber ein ungeklärtes Zugleich von Bekanntsein und Rätselhaftigkeit kann keine andere Konsequenz haben als die, einen irgendwie privilegierten Zugang zu jenem Lebensgrund des Denkens zu postulieren. Der Verweis auf eine reine Unmittelbarkeit kennt notwendigerweise, bei Strafe gänzlicher Irrelevanz des Verweises auf einen Grund des Denkens, die Eingeweihten, die Hohepriesterfunktion; und zwar auch dort, wo eine reine Unmittelbarkeit mit reiner Vermitteltheit kombiniert wird.

Hegel hat dazu schon alles Vernichtende gesagt: »Indem jener sich auf das Gefühl, sein inwendiges Orakel beruft, ist er gegen den, der nicht übereinstimmt, fertig; er muss erklären, dass er dem nichts weiter zu sagen habe, der nicht dasselbe in sich finde und fühle; – mit anderen Worten, er tritt die Wurzel der Humanität mit Füßen. Denn die Natur dieser ist, auf die Übereinkunft mit anderen zu dringen, und ihre Existenz nur in der zustande gebrachten Gemeinsamkeit der Bewusstsein.«⁴²

1.3 WAHRE UND SCHLECHTE UNENDLICHKEIT

»Das Unendliche aber gilt schlechthin für absolut, da es ausdrücklich als Negation des Endlichen bestimmt ist, hiermit auf die Beschränktheit [...] im Unendlichen ausdrücklich Beziehung genommen und eine solche an ihm negiert ist. – Damit aber selbst ist das Unendliche nicht schon in der Tat der Beschränktheit

42 Hegel: *Werke*, Bd. 3, 64f.

und Endlichkeit entnommen; die Hauptsache ist, den wahrhaften Begriff der Unendlichkeit von der schlechten Unendlichkeit, das Unendliche der Vernunft von dem Unendlichen des Verstandes zu unterscheiden; doch letzteres ist das *verendlichte* Unendliche, und es wird sich ergeben, dass, eben indem das Unendliche vom Endlichen rein und entfernt gehalten werden soll, es nur verendlicht wird.«⁴³

Hegels Argumentation ist denkbar einfach: Das Endliche ist nicht das Unendliche und das Unendliche ist nicht das Endliche; darin sind sie zwei Bestimmte, also Endliche, die *Andere* gegeneinander sind. Weil sie das *gegeneinander*, also in ihrer Beziehung aufeinander, sind, ist leicht zu zeigen, dass sie *untrennbar* sind, dass also vom Endlichen zum Unendlichen übergegangen werden kann und muss – und umgekehrt auch vom Unendlichen zum Endlichen: »Es ist die *Wechselbestimmung des Endlichen und Unendlichen* vorhanden.«⁴⁴ Dieses Übergehen kommt, nur so gesehen, an kein Ende: Man kann und muss vom Endlichen zum Unendlichen zum Endlichen zum Unendlichen und so fort ins Unendliche übergehen.

Dieser unendliche Progress – sei es auf 1. Stufe die sich lediglich wiederholende Abwechslung der Bestimmungen der Endlichkeit und der Unendlichkeit, sei es auf 2. Stufe die sich lediglich wiederholende Abwechslung des Übergehens vom Endlichen zum Unendlichen und vom Unendlichen zum Endlichen – ist das, was Hegel als *schlechte Unendlichkeit*, als lediglich verendlichte Unendlichkeit (und analog als verunendlichte Endlichkeit), kritisiert und brandmarkt. »Es ist ein abstraktes Hinausgehen vorhanden, das unvollständig bleibt, indem *über dies Hinausgehen* nicht selbst *hinausgegangen* wird.«⁴⁵

Der entscheidende Mangel, die schlechte Unendlichkeit schon für die wahre zu nehmen, liegt darin, dass die Beziehung zwischen Endlichem und Unendlichem resp. die Beziehung beiderlei Übergehens als pure Und-Verbindung, als Abwechslung, und das Übergehen damit als ein Nacheinander aufgefasst wird. Dies bleibt dann zwangsläufig einerseits in dem Schein, das In-Beziehung-setzen und Übergehen sei eine bloß äußerliche Zutat, die die beiden Bestimmungen des Endlichen und des Unendlichen je für sich und als solche nichts angehe; andererseits werden sie nicht als das genommen, als was sie bestimmt waren: als *Verhältnis* von Endlichem und Unendlichem, als ihre Negation aufeinander.

Was also de facto geschehe, wenn man sagt, was das Endliche denn sei bzw. was das Unendliche sei, ist, den Ausgangspunkt weder im Endlichen noch im

43 Hegel: *Werke*, Bd. 5, 149.

44 Ebd., 155.

45 Ebd.

Unendlichen, sondern in deren Bezogenheit aufeinander zu nehmen. Man müsse gleichsam nur hören, was gesagt wird: »Wenn *gesagt* wird, was das Unendliche ist, nämlich die Negation des *Endlichen*, so wird das Endliche selbst mit *ausgesprochen*; es kann zur Bestimmung des Unendlichen *nicht entbehrt* werden. Man bedarf nur zu *wissen, was man sagt*, um die Bestimmung des Endlichen im Unendlichen zu finden.«⁴⁶

Nimmt man wahr und für wahr, was man sagt, dann ist im Sagen dessen, was das Endliche ist, das Unendliche bereits vorhanden und also kein Jenseits; es ist nicht »in die trübe, unerreichbare Ferne« gestellt,⁴⁷ sondern ganz gegenwärtig in jenem Sagen der Bestimmtheit des Endlichen. Und also sagt auch der, der den unendlichen Progress für das letzte Wort zum Unendlichen nimmt, schon mehr als er wahr haben will. Wenn das Endliche, und auch das Unendliche, aber durch das *Verhältnis* des Endlichen und Unendlichen bestimmt ist, dann »[ist ihr Unterschied] so der *Doppelsinn*, den beide haben. Das Endliche hat den Doppelsinn, erstens nur das Endliche *gegen* das Unendliche zu sein, das ihm gegenübersteht, und zweitens das Endliche und das ihm gegenüberstehende Unendliche *zugleich* zu sein. Auch das Unendliche hat den Doppelsinn, *eines* jener beiden Momente zu sein – so ist es das Schlecht-Unendliche – und das Unendliche zu sein, in welchem jene beiden, es selbst und sein Anderes, nur Momente sind.«⁴⁸

»Indem jedes, und zwar faktisch, sich an ihm zeigt, sein Gegenteil an ihm selbst zu haben und in diesem mit sich zusammenzugehen, so ist die affirmative Wahrheit diese sich in sich bewegende Einheit, das Zusammenfassen beider Gedanken, ihre Unendlichkeit, – die Beziehung auf sich selbst, nicht die unmittelbare, sondern die unendliche.« (ebd. 168)

Betrachtet man mit Hegel, wie die Entwicklung des Geistes erscheint, dann kann man jener logischen Stufe, die den unendlichen Progress für das letzte Wort in Sachen Unendlichkeit nimmt, phänomenologisch die Stufe des »unglücklichen Bewusstseins« zuordnen. Beinahe gleichlautend argumentiert Hegel, dass jeweils die Einheit zweier Momente zwar vorhanden, aber noch nicht auf diese Einheit reflektiert sei – dass die »unvollendete Reflexion« die beiden Gedanken eines *Gegensatzes* und einer *Einheit* zwar hat, aber *diese beiden Gedanken nicht zusammenbringe* (ebd. 166) – dass die Einheit *verborgen* bleibe, insofern sie eine *nur* innerliche sei, die *nur* zugrunde liege (ebd. 154).

46 Ebd., 157.

47 Ebd., 153.

48 Ebd., 163.

»... vernichtet die andere Seite des bestimmten Daseins, aber verdoppelt *sich* vielmehr und ist sich nun ein Zweifaches. Hierdurch ist die Verdopplung, welche früher an zwei Einzelne, an den Herrn und an den Knecht, sich verteilte, in Eines eingekehrt; die Verdopplung des Selbstbewusstseins in sich selbst, welche im Begriffe des Geistes wesentlich ist, ist hiermit vorhanden, aber noch nicht ihre Einheit, und das *unglückliche Bewusstsein* ist das Bewusstsein seiner als des gedoppelten, nur widersprechenden Wesens.«⁴⁹ – Melancholie ist »schwer tragen an der Kraft, die an der Nichtbewältigbarkeit der Aufgabe ihre Wunden holt«⁵⁰

Die programmatische Alternative lautet: Die »Natur des spekulativen Denkens« zeigt sich darin, dass diese beiden Gedanken zusammengebracht sind⁵¹ – die vollendete Reflexion weiß den Geist als ganz gegenwärtig, nicht in trüber, unbewältigbarer Ferne – nicht utopisch, sondern heterotopisch. Phänomenologisch ist dies auch bereits im unglücklichen Bewusstsein gegeben (wenn auch nicht »zusammengebracht«), »weil an ihm schon dies ist, dass es als *ein* ungeteiltes Bewusstsein ein gedoppeltes ist: es selbst *ist* das Schauen eines Selbstbewusstseins in ein anderes.«⁵² – »Wir sehen nicht nur Spiegelflächen und Farbenspesenster, wir blicken auch in den Blick des Menschen.«⁵³

»Das Bild des Progresses ins Unendliche ist die gerade *Linie* [...]; als wahrhafte Unendlichkeit, in sich zurückgebogen, wird deren Bild der *Kreis*, die sich erreicht habende Linie.«⁵⁴ – Die *Spirale* ist das Wappen des pseudo-kritischen, anti-spekulativen Verzärtelns des logischen Sachverhalts, das der Anstrengung des Begriffs müde geworden ist. – »Der *Kreis* ist das Symbol, das Wappen der *spekulativen* Philosophie, des nur *auf sich selbst sich* stützenden Denkens [...], die *Ellipse* dagegen ist das Symbol, das Wappen der *sinnlichen* Philosophie, des auf die *Anschauung* sich stützenden Denkens.«⁵⁵

49 Hegel: *Werke*, Bd. 3, 163.

50 Szilasi, zit. n. Hellmut Flashar u. Hans-Ulrich Lessing: »Melancholie«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer, Darmstadt, Bd. 5 (1980), 1038-1043, hier: 1042.

51 Hegel: *Werke*, Bd. 5, 168.

52 Hegel: *Werke*, Bd. 3, 163f.

53 L. Feuerbach: *Grundsätze* [1843], 324.

54 Hegel: *Werke*, Bd. 5, 164.

55 L. Feuerbach: *Grundsätze* [1843], 332; s.o., Kap. 1.1.

Schon Hegel hat also mit einem bestimmten, klassischen Modus von Aufklärung gebrochen. Wenn die Unterscheidung von schlechter und wahrer Unendlichkeit der Bruch mit dem Bild der geraden Linie ist, dann ist das der Bruch mit einem bestimmten, klassischen Verständnis von Fortschritt (einschließlich eines korrespondierenden Verständnisses von aufklärerischer Kritik eines nie gelingenden Fortschritts). Im Wappen der Linie gewollter Fortschritt ist ein unbeschränktes Immer-weiter – im gelingenden Fall: ein Immer-besser –, im Zweifel gestützt durch klare Anfangssetzungen. *Damit* hat Hegel gebrochen.

Ob kritische Philosophie im Wappen des Kreises noch fortschrittlich sein kann, mag man dann fraglich finden. Es mutet eher an wie ein Laufen im Hamsterrad – und der gegen Hegel geäußerte Verdacht ist seinerseits klassisch: Hegels Philosophie sei mitnichten mehr kritisch-emanzipatorisch, sondern nur noch Staatsphilosophie: Anbetung der (preußischen) Gegenwart – Verzicht auf Kritik zugunsten des sechsten Tages: »und siehe, es war sehr gut«. – Immerhin setzt Hegel noch auf die Arbeit des Begriffs, anstatt sich im Anstaunen von Bildern zu beruhigen. In seiner Analyse wahrer Unendlichkeit war von einer »Rückkehr zum Anfang« nicht die Rede, sondern von der Logik eines Zugleichs zweier Gedanken. *Anamnesis* meint bei Hegel nun einmal kein Nacheinander – nicht Wieder-Erinnerung, sondern Wider-Spiegelung: »Kurz alles, was in der Weise der Vorstellung ausgedrückt ist, nehmen die Neueren in dieser Weise für Philosophie. So kann man Platonische Philosophie in dieser Art aufstellen, man ist durch Platons Worte berechtigt; weiß man aber, was das Philosophische ist, so kümmert man sich um solche Ausdrücke nicht und weiß, was Platon wollte.«⁵⁶

Gegenmoderne: Irrationalismus-Verdacht 3

Wenn man den Topos der Unergründlichkeit im Sinne jener schlechten Unendlichkeit interpretiert, also als nie restlos zu ergründenden Grund, dann ist das der Versuch einer Wiederverzauberung der Welt im oben (Kap. 1.1) erläuterten Sinne. Diese Interpretation setzt auf die geheimnisvolle Macht des Usw. der unbestimmt vielen ontischen Vermitteltheiten, die hinter jeder konkreten (vorkantisch verstandenen) »Erklärung« verbleiben. Diese Interpretation fällt daher in die politische Vormoderne zurück, sie verbleibt in doppeltem Sinne feudal-patriarchal: Sie entzieht i) dem (geschichtlichen, biographischen) Leben seine erklärbare Erfahrbarkeit und ist damit eine Absage an dessen selbstbestimmte *Gestaltbarkeit*, und macht ii) die notwendig gegebene Diskurs-Instanz unsichtbar, die jenes

56 Hegel: *Werke*, Bd. 19, 31.

Usw. de facto machtvoll beherrscht, und ist damit eine Absage an dessen *selbstbestimmte* Gestaltbarkeit.

Hier liegt der bleibende und berechtigte Kern des berühmt-berüchtigten Buches *Zerstörung der Vernunft* von Lukács.⁵⁷ So problematisch dieses Buch im Einzelnen auch immer sein mag – eine Art Kahlschlag vom späten Schelling zum Faschismus –, so unberührt bleibt davon die Grundthese: Lebensphilosophie erfülle gleichsam eine Art gesellschaftliche, besser: herrschaftsstrategische Mission, nämlich das gleiche Feld wie der Marxismus – die Gestaltung der Geschichte durch den Menschen – zu besetzen und von der marxistischen Variante abzulenken.⁵⁸ Die Mission der Lebensphilosophie richte sich de facto gegen die »Mission der Arbeiterklasse«, insofern sie gerade untergräbt, dass menschliche Geschichte unter Rekurs auf deren Bedingungen verstehbar ist; die Option öffentlicher, solidarischer und streitbarer Gestaltung menschlicher Geschichte wird qua Lebensphilosophie umgebogen in eine private, individualistische und voluntaristische Strategie. Lukács zieht sehr entschieden gerade nicht alle Lebensphilosophien über einen Leisten, sondern unterscheidet historische Phasen ihrer Ausbildung. Gleichwohl gibt es einen »Hauptinhalt: die Abwehr gegen den Marxismus. Darin ist philosophisch entscheidend: die radikale Subjektivierung von Geschichte, die radikale Entfernung jeder Gesetzmäßigkeit aus ihr.«⁵⁹

Joachim Ritter hat den gleichen Gedanken gegen Dilthey gerichtet. Der Rückschritt gegenüber Hegel liege darin, dass die geschichtliche Welt das Unverständliche bleibt. »Damit aber lässt sich das wahre Motiv dieses Rückgangs auf das Subjekt fassen. Die Erkenntnis tritt ein für das Sein, weil wir nicht danach fragen können, was die Geschichte bewegt. Wir können nicht von den Objektivationen, in denen das Geschichtliche sich ideell darstellt, zurückgehen, auf das reale Leben, das sie entwickelt.«⁶⁰

57 Georg Lukács: *Die Zerstörung der Vernunft* [1955], Neuwied, Berlin² 1962.

58 Dem widerspricht auch nicht, dass Lukács selbst von der Lebensphilosophie gelernt hat. Vgl. die Unaufgeregtheit, mit der Röttgers *Geschichte und Klassenbewußtsein* von Lukács als lebensphilosophisch inspiriert darstellt und darin gerade die Stärke in dessen Konfrontation mit dem ökonomistischen »Vulgärmarxismus« sieht: »Die Lebensphilosophie lässt ihn Probleme sehen, die der Marxismus nicht kannte, aber die Dialektik machte ihn zu anspruchsvoll, den lebensphilosophischen Lösungen dieser Probleme zu vertrauen.« K. Röttgers: *Metabasis*, 19-29, hier: 29.

59 G. Lukács: *Zerstörung*, 18.

60 Joachim Ritter: »Über die antinomische Struktur der geisteswissenschaftlichen Geschichtsauffassung bei Dilthey [1931]«, hg. v. Klaus Chr. Köhnke, in: Dilthey-

Die grundsätzliche Strategie von irrationalistischen Lebensphilosophien liegt also darin, ein tatsächlich grundlegendes Problem zu verrätseln. Deren grundsätzliche Stärke liegt dabei darin, dieses Problem zunächst einmal in aller, auch formalen Schärfe herauszustellen, nämlich die grundsätzliche Perspektivität unseres Wissens und die damit einhergehende unvermeidbare Gleichwertigkeit (pyrrhonisch: »Isosthenie«) von Weltanschauungen. Pascal hat dies klar, wenn auch etwas martialisch, herausgestellt: »Damit ist der Krieg zwischen den Menschen ausgebrochen, in ihm muss jeder Partei nehmen und sich notwendig einreihen, sei es bei den Dogmatikern, sei es bei den Skeptikern. Denn wer meint, er könne neutral bleiben, der ist Skeptiker par excellence [...] Keine der Sekten könnt ihr meiden, noch in einer bestehen. Erkenne also, Hochmütiger, was für ein Widerspruch du dir selbst bist. Demütige dich, unmächtige Vernunft, schweige still, törichte Natur, begreife: der Mensch übersteigt unendlich den Menschen.«⁶¹

Das Argument Pascals ist, mathematisch geschult, deutlich formal, aber es ist bei ihm (noch) nicht formalistisch. Es wird gerade nicht suggeriert, man könne sich willkürlich zwischen zwei gleich guten oder gleich schlechten Optionen entscheiden. Vielmehr sei auch die Nicht-Entscheidung schon eine Entscheidung – und also ist man je schon entschieden. Eigene Freiheit der Entscheidung ist somit keine Willkür-Freiheit aus einem vermeintlichen Nullpunkt heraus, sondern liegt alleine darin, die je schon getroffene Entscheidung beizubehalten, sie zu modifizieren oder gegen sie zu revoltieren. Dies ist die Hegelsche Figur, dass das Absolute ganz gegenwärtig sei: Dass die absolute Idee nicht als »Ziel zu betrachten [ist], dem sich anzunähern sei, das aber selbst immer eine Art von *Jenseits* bleibe«.⁶² Wird dieses, für Pascal noch definitive Moment des je schon Entschieden-seins in der formalen Figur gestrichen, dann entspringt das Bild eines Ideologie-Darwinismus auf der Basis eines formalistischen Dezisionismus: Das pure Dass der Entscheidung zeuge von Stärke und »Führertum«.⁶³

Lukács kritisiert solchen Formalismus völlig zu Recht und völlig korrekt. Formalistisch gewordene Kritik wird gleichgültig – in den Worten von Politzer: »Sich mit dem

Jahrbuch 9 (1994/95), 183-206, 197; vgl. auch Heribert Boeder: Das Vernunft-Gefüge der Moderne, Freiburg, München 1988, 256.

61 Blaise Pascal: Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées), übertr. u. hg. v. Ewald Wasmuth [1937], Darmstadt ⁵1954, frg. 434, S. 201f.

62 Hegel: *Werke*, Bd. 6, 464.

63 Vgl. ausführlich dazu Christian G. v. Krockow: Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger [1958], Frankfurt/M., New York ²1990 an den Beispielen Heidegger, Jaspers, Schmitt.

ganzen Leben zu verschmelzen, mit dem ganzen Leben zu vibrieren, bedeutet, kalt und gleichgültig zu bleiben angesichts des Lebens: die echten Emotionen gehen im Milieu der universellen Sensibilität unter. Ein Pogrom spielt sich ebenso sehr in der Dauer (*durée*) ab wie eine Revolution: indem man die Momente der Dauer in ihrem individuellen Kolorit zu erfassen sucht, indem man die Dynamik der Verwirrung ihrer Momente bewundert, vermisst man genau das, dass man es auf der einen Seite mit einem Pogrom, auf der anderen Seite mit einer Revolution zu tun hat.«⁶⁴

Aber Lukács verortet seine Kritik falsch. Er analysiert nicht die Denkfigur, sondern zuckt auf den *Inhalt* der Entscheidung. Er sieht Pascal gerade nicht als Bundesgenossen, sondern verortet auch ihn auf der Seite des Irrationalismus, weil Pascal die aus der Sicht von Lukács »falsche« Entscheidung zugunsten der Religion trifft. Wer jedoch im Praxiskriterium der Wahrheit nichts weiter sehen will als ein Problem der inhaltlichen *Parteinahme*, der verbleibt seinerseits im dezisionistischen Muster.

Parteilichkeit ist etwas anderes als *Parteinahme*. Wahrheit ist dann und nur dann performativ gedacht – und dann und nur dann ist *Praxis* unverfügbar –, wenn gerade nicht exorziert werden soll, dass Weltanschauungen perspektivisch sind, mithin *gleichermaßen* wahr sein können und sich in ihnen »dennoch ein Unterschied befinden könne«.⁶⁵ Formalistisch wird diese Grundkonstellation isosthenischer Weltanschauungen dann und nur dann gedacht, wenn man sich existentialistisch in einem Null-Punkt der Entscheidung wähnt – und genau dies ist es, was das Buch von Lukács der Sache nach schildert und als Irrationalismus brandmarkt. In diesem Formalismus liegt in der Tat der gegenmoderne Gehalt und auch die Anziehungskraft des Dezisionismus, wie Lukács ebenfalls etwas martialisch, aber in der Sache völlig korrekt hervorhebt: Eine »der wichtigsten sozialen Aufgaben« des formalistisch interpretierten Topos der Unergründlichkeit »besteht nämlich darin, dem Menschen einen »Komfort« auf dem Gebiet der Weltanschauung zu bieten, die Illusion einer vollen Freiheit, die Illusion der persönlichen Selbständigkeit, der moralischen und intellektuellen Höherwertigkeit – bei einem Verhalten, das sie in ihren wirklichen Handlungen ununterbrochen der reaktionären Bourgeoisie verknüpft, sie ihr bedingungslos dienstbar macht«.⁶⁶

Eine grundsätzliche Schwäche des Buches von Lukács liegt darin, dass er keinen eigenen materialistischen Begriff jener Unergründlichkeit des Lebens hat bzw. de facto als Figur der unendlichen Annäherung kalt stellt. Das lebensphilosophische *Motiv* der Unergründlichkeit wird zwar auch in eigenem Sinne benannt und akzeptiert,⁶⁷ de facto aber oh-

64 Politzer, zit. nach Lukács, *Zerstörung*, 25.

65 J. M. Chladenius: *Auslegung* [1742], § 308.

66 G. Lukács, *Zerstörung*, 20f.

67 »Gerade der Weg vom sozialen Leben ins soziale Leben gibt den philosophischen Gedanken ihre eigentliche Spannweite.« (G. Lukács: *Zerstörung*, 6)

ne Rest mit jenem aufgezeigten irrationalistischen Zug verrechnet. Insofern der Marxismus demgegenüber ein rationales Konzept ist, muss *dann* Rationalität mit Berechenbarkeit zusammenfallen. Lukács' Begriff von *Objektivität* der Geschichte fällt zusammen mit der Idee, Geschichte oder mindestens ihre Entwicklungstendenz sei eineindeutig feststellbar. »Schon deshalb, weil die Vernunft selbst nicht etwas über der gesellschaftlichen Entwicklung Schwebendes, parteilos Neutrales sein kann, sondern stets die konkrete Vernünftigkeit (oder Unvernünftigkeit) einer gesellschaftlichen Lage, einer Entwicklungsrichtung widerspiegelt, auf den Begriff bringt und diese damit fördert oder hemmt. Diese gesellschaftliche Bestimmtheit der Inhalte und Formen der Vernunft beinhaltet jedoch keinen historischen Relativismus. Bei aller gesellschaftlich-geschichtlichen Bedingtheit dieser Inhalte und Formen ist die Fortschrittlichkeit einer jeden Lage oder Entwicklungstendenz etwas Objektives, unabhängig vom menschlichen Bewusstsein Wirksames. Ob nun dieses sich nach vorwärts Bewegende als Vernunft oder Unvernunft aufgefasst, als dieses oder jenes bejaht oder verworfen wird, ist gerade ein entscheidend wesentliches Moment der Parteilung, des Klassenkampfes in der Philosophie.«⁶⁸

Marx dagegen kannte noch einen Begriff von Unergründlichkeit – nämlich den der Praxis –, den Lukács hier scheinbar aufgreift, dabei aber signifikant verschiebt. Wahrheit ist, folgt man den Marxschen Feuerbach-Thesen, rein theoretisch nicht zu haben, mithin nicht feststellbar. Die Frage der Wahrheit entscheidet sich allererst im praktischen Vollzug, und ist, von der »Praxis isoliert«, eine »rein *scholastische* Frage«.⁶⁹ Dieses sog. Praxiskriterium der Wahrheit haben Marxisten seitdem ganz unterschiedlich interpretiert. Im Kern gibt es zwei Linien.

Die eine ist mit Stalin zum Bewusstsein ihrer selbst gekommen.⁷⁰ Sie nimmt »Praxis« gerade nicht als Absage an die Feststellbarkeit theoretischer Wahrheit, sondern verharmlost die Feuerbach-Thesen: In der Praxis entscheide sich, ob sich Wahrheit *durchsetze* oder nicht. »Rein theoretische Wahrheit« wird nicht als solche problematisch; als problematisch an ihr gilt einzig, dass sie gleichsam aus sich heraus nicht die Kraft ihrer eigenen Durchsetzung habe, und also müssen wir handelnden Menschen ihr beispringen. Freilich ist solches Beispringen niemals »unschuldig« (Lukács), sondern der »objektiven« geschichtlichen Tendenz entweder förderlich oder hemmend. Die meisten Handelnden wissen in dieser Hinsicht nicht, was sie tun – ihnen muss allererst noch Klassenbewusstsein beigebracht werden; und zwar von anderen, den Hohepriestern der Arbeiterbewegung, die einen privilegierten Zugang zu jener geschichtlichen Entwicklungstendenz besitzen, weil

68 G. Lukács: *Zerstörung*, 6f.

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

70 Josef Stalin: »Über dialektischen und historischen Materialismus [1938]«, in: ders., Fragen des Leninismus, Berlin 1970, 647-679.

sie schon den ›richtigen‹ Klassenstandpunkt einnehmen. Praktische Wahrheit als *Partei-nahme*, als »Parteiung«.⁷¹

Mit einer typischen, aber nichts am Grundsätzlichen ändernden Schleife wird diese Interpretationslinie auch von Lukács vertreten. Zunächst benennt er explizit, dass die Kategorie der Praxis im Marxismus für den Topos der Unergründlichkeit steht: »Da die objektive Wirklichkeit prinzipiell reicher, vielfältiger, verwickelter ist, als es die bestentwickelten Begriffe unseres Denkens je sein können, sind Zusammenstöße von der hier geschilderten Art zwischen Denken und Sein unvermeidlich.«⁷² In diesem Sinne gesteht Lukács also durchaus zu, dass niemand jemals Wahrheit rein theoretisch *hat*, um sie dann,

71 Ein nötiges Wort zur Abgrenzung: Stalinismus ist „ein antikommunistischer Kampfbegriff“, was auch ich nicht verhindern kann, wenn ich darüber rede und nicht schweige. Es ist hier natürlich nicht so gewollt und gemeint; auch in diesem Fall, wie auch sonst (Aristoteles-Aristotelismus, Rousseau-Rousseauismus, Kant-Kantianismus, Hegel-Hegelianismus, Marx-Marxismus), kann der Stalinismus nicht umstandslos auf Stalin zurückgerechnet werden, der philosophische Stalinismus, verstanden als eine philosophische „Sonderform des Marxismus“, schon überhaupt nicht. Es lohnt an dieser Stelle daher eine Gegenlektüre mit Hans H. Holz: *Theorie als materielle Gewalt. Die Klassiker der III. Internationale (Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie 2)*, Berlin 2011, 145-216, insbes. 205-216. – Umgekehrt ist eine Stiftungsfigur nie unschuldig an den Ausformungen der entsprechenden Ismen. Die wohlfeile Rede der „Fehlinterpretation“ oder auch nur des „Missverständnisses“ ist pure Verharmlosung, zudem mit in Anspruch genommener eigener höherer Weihe. Und so ist in der Tat der philosophische Stalinismus keine „Deformation“ des Marxismus, wogegen Holz zu Recht polemisiert (ebd., 213), sondern eben eine mögliche, und sogar staatstragend gewordene, Lesart desselben. Freilich schätze ich den *philosophischen* Gehalt von Stalins Text *Über dialektischen und historischen Materialismus* anders ein, als Holz das tut. Dieser Text ist einer der prominentesten in der Geschichte des Marxismus, der – sicher auch aus historischer Not – die Idee der restlosen Verfügbarkeit historischer Prozesse philosophisch zu legitimieren sucht. Und dieser philosophische Gehalt kann nicht umstandslos auf die historischen und persönlichen Bedingungen seines Entstehens zurückgerechnet werden. Freilich lohnt in der Tat eine Erinnerung an diese Bedingungen: Stalin „hat mit einer bewundernswerten didaktischen Fähigkeit die schwierigen Fragen einer dialektischen Philosophie und Gesellschaftstheorie in einer auch für wissenschaftlich ganz unerfahrene Leser verständlichen Form dargestellt. Dass dabei vergrößernde Vereinfachungen vorgenommen werden mussten, ist jedem klar, der mit Lehrbüchern gearbeitet oder gar solche verfasst hat.“ (ebd.)

72 G. Lukács: *Zerstörung*, 78.

in einem logisch zweiten Schritt, in Praxis umzusetzen. Doch diese kleine Schleife ist lediglich eine Redensart. Da dies eben immer und prinzipiell so sei, tut das gleichsam nichts zur Sache, und ›Fortschritt‹ bestehe gerade darin, sich der »objektiven Wirklichkeit« immer mehr anzunähern.⁷³ Dies könne man – irrationalistisch-agnostizistisch – leugnen und zu einem Grundsatzproblem verrätseln, oder aber – stalinistisch – durch den Glauben an das Haben einer ›annäherungsweisen Wahrheit‹, die sich selbst auf der ›richtigen‹ Seite der geschichtlichen Entwicklung verortet, überspringen. Auch bei Lukács ist die geheimnisvolle Macht des Usw. ontischer Vermitteltheiten ein ›Wahr-Macher‹ von Erfahrung – sofern sie denn von den Priestern der richtigen Klasse beschworen wird.

Die andere Linie marxistischer Interpretationen des Praxiskriteriums der Wahrheit hält an dem Gedanken der Performativität von Wahrheit fest. Philosophische Wahrheit *bildet* sich erst im praktischen Vollzug, was entschieden mehr und anderes ist als das Problem der *Durchsetzung* einer bereits feststehenden Wahrheit. In dieser, und nur in dieser Linie des Marxismus ist ›Praxis‹ ein systematisches Äquivalent zur ›Unergründlichkeit des Lebens‹: Als anti-irrationalistische Konzeption ist Geschichte hier zwar verstehbar, aber man kann sie prinzipiell nicht ins Kalkül ziehen. Zukunft ist nicht herstellbar, auch nicht unter Berufung auf Gesetzmäßigkeiten ihrer Entwicklung. – »Die realisierte Tätigkeit ist reicher, wahrer als das sie vorwegnehmende Bewusstsein.«⁷⁴

1.4 GEOMETRISCHER SINN UND FEINSINN

Die grundlegende These des vorliegenden Buches ist, nach dem bisher Gesagten, sehr simpel, wenn auch eine doppelte: Der Topos der Unergründlichkeit des Lebens verweist auf ein tatsächlich vorhandenes philosophisches Problem – und nur die, die sich über Vernunft *verständigen* wollen, exorzieren dieses Problem, und die, die dieses sachliche Problem ohne Rest im Verdacht des Irrationalismus aufgehen lassen, leisten der wirkmächtig inszenierten Ideologie des restlos kalkulierbaren Lebens Vorschub. Daraus folgt nicht, so dieselbe These in ihrem zweiten Teil, dass man sich als Philosoph oder Philosophin »folglichs« um den sachlichen Problemgehalt, nicht aber um den weltanschaulichen Gehalt dieses Topos zu bemühen hätte, denn im Durchgang durch und in Abwehr des Irrationalismus-Verdachts bedeutet der Topos der Unergründlichkeit etwas anderes als dort, wo der weltanschauliche Gehalt des Topos lediglich beiseite gestellt wird.

Anders formuliert: Der sachliche Problemgehalt des Topos der Unergründlichkeit des Lebens liegt in der Antwort auf die Frage, *was* dieser Topos besagt;

73 Ebd., 20, pass.

74 A.N. Leont'ev: *Tätigkeit*, 125; s.o., Einleitung.

der weltanschauliche Gehalt dieses Topos liegt in der Antwort auf die Frage, *wie* dieser Topos je gesagt wird. Und dass man den Gehalt von Etwas gleichsam nackt haben oder in barer Münze einstreichen könnte: dass das Wie-Sagen nichts zum Was dieses Etwas beitrage – dass ist nur eine von mehreren sachlichen Möglichkeiten, nämlich die Traditionslinie des Exorzierens der Rhetorik aus der Philosophie. – Ich halte es hier mit der anderen Traditionslinie,⁷⁵ die danach sucht, wie es möglich ist zu sagen, dass das Wie-Sagen konstitutiv ist für das Was-Sagen. An dieser Stelle halte ich es einmal mit Kierkegaard, der darauf aufmerksam machte, dass es auch Fehler in der Modulation gibt, die »genauso störend [sind] wie ein Fehler in der gedanklichen Entwicklung«.⁷⁶

Fellmann kann im Irrationalismusvorwurf nichts weiter sehen als »eine ideologisch motivierte Unterstellung«, der gegenüber es um eine »Rehabilitierung« gehe, »damit der philosophische Diskurs der Moderne nicht an sprachanalytischen Formalismen zugrunde geht«.⁷⁷ Das Ergebnis ist dann freilich, dass »eine explizite Rehabilitierung der Lebensphilosophie im engeren Sinne [...] kaum zu erwarten und auch nicht mehr nötig sein [dürfte]«.⁷⁸ Es habe sowieso – dem Nachwirken der Lebensphilosophien sei Dank – ein »epochale[r] Stilwandel des modernen Denkens« stattgefunden: »Beschreibung statt Begründung, Geschichten statt System, Stil statt Wahrheit. In diesem Sinne hat das Leben die Theorie eingeholt. Die ›Zerstörung der Vernunft‹ [...] erweist sich als Befreiung von überzogenen epistemischen Geltungsansprüchen und als Bestätigung der Fallibilität philosophischer Theorien.«⁷⁹

In dem Maße, in dem jenes »statt« von Fellmann ernst gemeint ist, in dem Maße bleibt zu zeigen, dass die Theorie die Rolle des Igels hatte: Dass sie bereits dort war, wo das Leben sie vermeintlich einholte.

Das lebensphilosophische Urbild des Anliegens, dass Wie-Sagen und das Was-Sagen zu unterscheiden und zugleich nicht zu trennen, ist Pascals Verhältnisbestimmung von geometrischem Sinn und Feinsinn. Die Unterscheidung von Was-

75 Vgl. etwa Gottfried Gabriel: *Logik und Rhetorik der Erkenntnis. Zum Verhältnis von wissenschaftlicher und ästhetischer Weltauffassung*, Paderborn u.a. 1997; jetzt Hetzel: *Rede*.

76 Sören Kierkegaard: *Der Begriff Angst* [1844], hrsg. v. Uta Eichler, Stuttgart 1992, 19, FN.

77 Ferdinand Fellmann: »Leben«, in: Christian Bermes u. Ulrich Dierse (Hg.), *Schlüsselbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Hamburg 2010, 189–206, hier: 192.

78 Ebd., 206.

79 Ebd., 205.

und Wie-Sagen dürfte unstrittig sein; strittig ist, ob das eine in die Wissenschaft, das andere in die Dichtung gehört, oder ob – so Pascal, so Kierkegaard, so Josef König und einige andere – es gar kein Was-Sagen gibt, das nicht konstitutiv auch *irgendwie* gesagt ist, so dass man die Rhetorik *in der Wissenschaft* zwar leugnen, aber nicht loswerden kann.

Die Rede von einer »Unergründlichkeit des Lebens« ist insofern doppelsinnig: Auch bei invariantem Was-Sinn macht das Wie des Sinns feine Unterschiede. Daher ist damit zu rechnen, dass die melancholische Lesart einer Unergründlichkeit des Lebens nicht alternativlos ist. Unergründlichkeit ist sozusagen noch lange nicht Unergründlichkeit, denn was Unergründlichkeit ist, kann ganz verschieden gesagt sein.

»Ein und der gleiche Sinn wandelt sich mit den Worten, die ihn ausdrücken. Aus den Worten empfängt der Sinn seine Würde, anstatt dass er sie ihnen gibt. Man muss Beispiele hierfür suchen.«⁸⁰

V. Gerhardt hat in seiner Berliner Antrittsvorlesung vom Juni 1993 »moderate« und »verwilderte« Lebensphilosophien voneinander unterschieden. Er empfindet es als »einen echten Skandal der Philosophie«, dass sich u.a. durch die Identifizierung von irrationalistischen Lebensphilosophien und Lebensphilosophie generell »das gegenaufklärerische Vorurteil von der Irrationalität des Lebens bis heute gehalten hat«. Dadurch habe die Philosophie nicht nur ein zentrales Thema – Leben – aus der Hand gegeben, sondern sie habe zugleich ein falsches Bild von der Vernunft gezeichnet, so dass sich solcherart »Vernunft« nur »blamieren« könne: »Mit der Behauptung einer Irrationalität des Lebens verleugnet der Kopf den Körper, der ihn trägt.«⁸¹

Gerhardt weist dort auf die zentrale Einsicht u.a. von Lebensphilosophien hin, dass »Vernunft« nicht nur als bedingend zu konzipieren ist, sondern auch als seinerseits bedingt: Dass »das Leben« »unserer Vernunft zugrundeliegt«,⁸² und zwar nicht nur genetisch.⁸³ – Das hat sehr direkte Konsequenzen für eine »philosophische Theorie der Politik«, denn »das Leben« ist nunmehr keine bloß selbstverständliche, nicht weiter zu thematisierende Randbedingung. Nichts, was wir

80 B. Pascal: *Pensées*, frg. 50, S. 36.

81 Volker Gerhardt: Die Politik und das Leben. Antrittsvorlesung 30. Juni 1993, Berlin 1994, hier: 6-8.

82 Ebd., 8.

83 Ebd., 13.

(politisch) tun, »erlöst uns vom Leben. Im Gegenteil: Alles, was wir politisch tun, dient der Erhaltung und Entfaltung des Lebens.«⁸⁴

Gerhardt schlägt zur Eindämmung lebensphilosophischen Wildwuchses eine kantische Lösung vor: In den eigenen vier Wänden der menschlichen Vernunft gehe es entschieden selbstbestimmt zu, aber diese Selbstbestimmung möge sich nicht mit Autarkie verwechseln. Im Gegenteil: Gerhardt gibt zu bedenken, dass die selbstbestimmte Vernunft dem Leben diene. In dieser Weise die Grenzen der Vernunft thematisierend, bereitet die Philosophie das Terrain, »um zum *Glauben* Platz zu bekommen«.⁸⁵ Oder mit Gerhardt: »In politischen Zusammenhängen gilt also bereits für Platon, dass der Mensch erst dann beten soll, wenn er zuvor alles getan hat, was in seinen eigenen Kräften steht.«⁸⁶

Die folgenden Kapitel suchen eine alternative Lösung. Mit Hegel und Josef König geht es nicht darum, die Räume der Selbstbestimmung so weit als irgend möglich auszudehnen, wohlwollend bedenkend, dass sie nicht omnipräsent sein können. Vielmehr ist und bedeutet ›Selbstbestimmung‹ etwas anderes, wenn sie an sich selbst als (durch ›das Leben‹) bedingt konzipiert ist, d.h. wenn eine logische Mitte zwischen reiner Selbstbestimmung und reiner Hingabe an ein Fatum gedacht werden kann. – Die Gemeinsamkeit zwischen einer kantischen und einer hegelisch-königschen Lösung springen ins Auge. Die Konsequenz einer – wie auch immer – bedingten Selbstbestimmung ist nämlich sehr klar. Dann und nur dann, wenn die Bedingtheit der Vernunft gedacht ist, ergibt sich das Prinzip, »dass keiner politischen Verfassung zu trauen [ist], die nicht auch ihre Selbstkritik institutionalisiert«.⁸⁷ Gemessen an diesen Gemeinsamkeiten scheint die Diagnose eines Unterschieds im Stil, die Bedingtheit der Vernunft zu denken, entweder Haarspalterei oder ein Unterschied ums Ganze zu sein.

84 Ebd., 19.

85 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* [A: 1781; B: 1787], hrsg. v. Raymund Schmidt, Hamburg 1956, B XXX.

86 V. Gerhardt: *Antrittsvorlesung*, 16.

87 Ebd., 23.

