

Olivier Agard – Gerald Hartung – Heike Koenig (Hrsg.)

Die Lebensphilosophie zwischen Frankreich und Deutschland

La philosophie de la vie entre la France et l'Allemagne

Studien zur Geschichte und Aktualität
der Lebensphilosophie

Études sur l'histoire et l'actualité
de la philosophie de la vie



Olivier Agard – Gerald Hartung – Heike Koenig (Hrsg.)

Die Lebensphilosophie
zwischen Frankreich und Deutschland

*La philosophie de la vie
entre la France et l'Allemagne*

Gedruckt mit großzügiger finanzieller Unterstützung durch das CIERA
und die Bergische Universität Wuppertal

ouvrage publié avec le soutien du CIERA et de la Bergische Universität Wuppertal

ciera CENTRE INTERDISCIPLINAIRE
D'ÉTUDES ET DE RECHERCHES
SUR L'ALLEMAGNE



**BERGISCHE
UNIVERSITÄT
WUPPERTAL**

STUDIEN ZUR ANTHROPOLOGIE UND KULTURPHILOSOPHIE

Herausgegeben von
Tim-Florian Goslar und Annika Hand

Band 1

ERGON VERLAG

Olivier Agard – Gerald Hartung – Heike Koenig (Hrsg.)

Die Lebensphilosophie zwischen Frankreich und Deutschland

*La philosophie de la vie
entre la France et l'Allemagne*

Studien zur Geschichte und Aktualität
der Lebensphilosophie

*Études sur l'histoire et l'actualité
de la philosophie de la vie*

ERGON VERLAG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im
Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Ergon – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2018
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
In der Titelabbildung verwendetes Foto © tolokonov – iStockphoto
Umschlaggestaltung: Jan von Hugo

www.ergon-verlag.de

ISSN 2627-0919

ISBN 978-3-95650-469-3 (Print)

ISBN 978-3-95650-470-9 (ePDF)

Inhalt

<i>Olivier Agard, Gerald Hartung und Heike Koenig</i> Einleitung	9
---	---

I.

Zur deutsch-französischen Geschichte der Lebensphilosophie / L'histoire franco-allemande de la pensée du vivant

I.1

Zentrale Motive / Les motifs centraux

<i>Michael Großheim</i> Was heißt „Leben“ in der Lebensphilosophie? Exemplarische Erkundungen	19
<i>Arnaud François</i> Quelle est la « vie » de la « volonté de vie » ? Schopenhauer	55
<i>Julien Farges</i> Phénoménologie, philosophie de la vie et philosophie de l'esprit. Husserl lecteur d'Eucken	71
<i>Olivier Agard</i> Autour de la réception de Jean-Marie Guyau en Allemagne	87
<i>Christian Bermes</i> Kann man lebensphilosophisch denken? Die Sorge um das erlebte Erleben und die Stilformen der Erfahrung	107

I.2

Politische und ideologische Dimensionen / Aspects politiques et idéologiques

<i>Giuseppe Bianco</i> Lebensphilosophie: Kurze Geschichte eines disziplinären Kompromisses	123
<i>Caterina Zanfi</i> « Le social est au fond du vital » : notes sur un débat à l'arrière- plan des <i>Deux sources</i> d'Henri Bergson	145

Guillaume Plas

Des considérations encore actuelles ? Motifs théoriques et effets
idéologiques de l'opposition entre Kant et Goethe dans la
philosophie de la vie de Klages aux frères Böhme 165

Léa Barbisan

Jenseits der „wahren Erfahrung“: Walter Benjamins kritische
Lektüre der Lebensphilosophie 183

Gilbert Merlio

Lebensphilosophie als politische Gefahr mit besonderer
Berücksichtigung der Philosophie Nietzsches 199

II.

Diskurse des Lebens: Vertiefende und weiterführende Studien /
Les discours autour du concept de vie : études approfondies

II.1

Der Mensch zwischen Welt und Umwelt /
L'homme dans la vie : la question de l'environnement

Alexis Dirakis

L'ontogenèse de l'humain selon Jacques Lacan et Helmuth
Plessner. Parenté philosophique et convergences
anthropologiques 225

Heike Koenig

Symbolische Formen als „Zwischenreich“: Zum Verhältnis von
Mensch und Umwelt bei Ernst Cassirer 245

Aengus Daly

Zeitlichkeit und Geburt in Heideggers Auslegung der
mythischen Umwelt 267

II.2

Ethik und Politik des Lebens in aktuellen Diskursen /
L'éthique et la politique du vivant aujourd'hui

Marc Rölli

Geschichte und Kritik des anthropologischen Denkens.
Überlegungen zum Problem des Vitalismus in der Philosophie 281

Louis Ujéda

Les modes d'existence des êtres biosynthétiques : outils pour
une évaluation éthique des êtres vivants modifiés 299

Yannis Constantinidès

Le vivant hors de tout contrôle 317

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 335

Namensregister 341

Einleitung

Olivier Agard, Gerald Hartung und Heike Koenig

I. Zum Thema Lebensphilosophie

Vom Leben ist wieder einmal und immer noch die Rede. Seit den Anfängen mythischer Spekulation im vorderen Orient und in der griechischen Philosophie wird vom Leben gesprochen. Dabei ändert sich über die Jahrhunderte und im Wechsel der Kulturkreise die Funktion dieser Rede immer wieder.¹ Es kann nicht als ausgemacht gelten, ob jeweils die gleiche Frage adressiert ist, wenn in Mythen, religiösen Lehren und philosophischen Systemen, später dann in der naturwissenschaftlichen und humanwissenschaftlichen Tradition um den Begriff „Leben“ gerungen wird. Sicherlich ist die Beschreibung adäquat, dass im Begriff des Lebens die Offenheit des Konzepts und die integrative Leistungsfähigkeit zusammenfallen.²

In der langen Geschichte des Wortes und Begriffs „Leben“ gibt es zwischen der altisraelitischen Psalmenliteratur wie der aristotelischen Naturphilosophie und dem heutigen Trend zu einem Ausbau der Lebenswissenschaften und der Allgegenwart des Präfix „Bio-“ einige bemerkenswerte Wegmarken in der Spätantike, in der Frühen Neuzeit und Moderne. In die Moderne gehört der Versuch, eine philosophische Teildisziplin namens „Lebensphilosophie“ zu etablieren. Die Lebensphilosophie hat besondere Konjunktur im späten 19. und am Beginn des 20. Jahrhunderts. Um 1900 entbrennt ein Kampf um den Lebensbegriff, in den verschiedene Wissenschaftsdisziplinen – von der Philosophie über die Psychologie und Soziologie bis zu den entstehenden „Culturwissenschaften“ – hineingezogen werden. Die Debatte findet vorrangig in Frankreich und Deutschland statt und ist ein Musterfall eines „transfer culturel“.³ Im Hintergrund steht dabei das Problem des Relativismus der Denkformen und Werte, mit Auswirkungen in die sozialpolitischen Wirklichkeiten vor dem Ersten Weltkrieg beider Länder. Das Relativismus-Problem tritt in der Frage nach den Grenzen von Tradition und Moderne auf, es bestimmt die Frage nach Herkunft und Wert moderner Lebensformen, nach den Grenzen der Wissenschaften und ihren Fundamenten und nach der Möglichkeit einer Erneuerung der Philosophie als Metaphysik.

1 Vgl. Bahr u. Schaede (2009); Schaede et al. (2012).

2 Vgl. Toepfer (2005).

3 Vgl. Zanfi (2018).

Im Verlauf der Debatten zwischen 1860 und 1920 entwickelt sich das „Leben“ zu einem Zauberwort. Sein Oppositionsbegriff, der „Geist“, verblasst zusehends. „Leben“ wird zu einem „Totalitätsbegriff“ (Schnädelbach). Innerhalb der Lebensphilosophie, die an der Grenze außeruniversitärer und universitärer Philosophie auftritt, werden diese Konfliktlinien gezogen. Lange Zeit ist nicht klar, ob die Lebensphilosophie eine andere Form von Philosophie oder Biologie darstellen kann, ob sie sich eher im theoretischen Feld der Wissenschaften oder im praktischen Feld der Lebensführung etablieren wird.

Unsere gemeinsame Forschung zum Lebensbegriff und zur Entwicklung einer Disziplin namens Lebensphilosophie im französisch-deutschen Diskurs haben gezeigt, dass die Debatten eine wissenschaftskritische – in Bezug auf die Natur- und Kulturwissenschaften – wie auch eine ethisch-ökologische – die Stellung des Menschen in seiner Umwelt – und eine politische Dimension – die Politisierung des Lebens in den Bereichen des Rechts, der Ökonomie und der Medizin – haben. Die Stellung der Vertreter einer Lebensphilosophie zu den spezifisch modernen Entwicklungen einer rationalisierten, arbeitsteiligen und professionalisierten Lebens- und Berufswelt kann durchaus als ambivalent bezeichnet werden. Zwar gibt es explizite antimoderne Tendenzen, aber kaum jemand wünscht sich die traditionellen Formen einer vormoderne, von Agrarkultur und feudalen Strukturen geprägten Gesellschaft zurück. Es geht vielmehr um die Rückeroberung einer distanzierten Position und Haltung. Die von Michel Foucault beschriebene, wechselvolle und durchaus nicht einheitliche Geschichte vom Eintritt des Lebens in den wissenschaftlichen Diskurs findet in den Debatten zur Lebensphilosophie ein erstaunliches Pendant. Es zeigt sich, dass sich hier nicht eine Bewegung schicksalhaft vollzog, sondern ganz im Gegenteil die Anstrengungen zur kritischen Reflexion beachtlich waren. Wenn diese Versuche einer kritischen Reflexion auch die Politisierung und Ideologisierung des Lebensdiskurses im 20. Jahrhundert nicht aufhalten konnten, sie haben diese auch nicht befördert. Die kritischen Stimmen zur Verfügbarmachung des Lebens als einer bloßen „Tatsache“ bilden kraftvolle Wirkungslinien bis in unsere Zeit hinein.

Daran ändert auch das vorläufige Scheitern der Lebensphilosophie als kritische Wissensdisziplin um die Wirren des Ersten Weltkrieges herum nichts. Im Angesicht der Provokation einer metaphysikfreien und beschreibenden, auf die Leistungsfähigkeit des Kausalitätsdenkens vertrauenden Naturforschung oder gewisser, das individuelle Leben in den industriellen und wissenschaftlichen Großbetrieben verbrauchenden, Sozialmechanismen – großartig zur Darstellung gebracht in Charlie Chaplins Film *Modern Times* – markiert der Kampf um den Lebensbegriff das Streben nach einer oppositionellen Haltung. In der Lebensphilosophie wird der Lebensbegriff gleichsam metaphysisch aufgeladen und so dem Zugriff der Naturwissenschaften entzogen. Leben meint dann, wie Max Scheler es formuliert, „mehr als Leben“. Die Le-

bensphilosophie bildet keine klar begrenzte Gruppe von Akteuren. Tatsächlich ist das Feld offen, so dass – je nach wechselnder Fragestellung – auf französischer Seite neben Henri Bergson beispielsweise auch die französische Schopenhauer-Schule, Émile Durkheim und Jean-Marie Guyau und auf deutscher Seite neben Rudolf Eucken beispielsweise auch Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey, Georg Simmel und Max Scheler hinzugezählt werden können.

Die Herausgeberin und die Herausgeber sowie die Beiträgerinnen und Beiträger haben die Frage nach der intensionalen und extensionalen Bestimmung des Konzepts „Lebensphilosophie“ auf vier Workshops in Paris und Wuppertal, die in den Jahren 2016 und 2017 stattgefunden haben, diskutiert. Der vorliegende Band vereint die Resultate unserer Diskussionen.

II. Zu den einzelnen Beiträgen

Kapitel I versammelt Studien *Zur deutsch-französischen Geschichte der Lebensphilosophie* mit Blick auf ihre Vorläufer und Vertreter, zentrale Themen und Motive sowie den deutsch-französischen Ideentransfer (I.1); ergänzt um einen speziellen Fokus auf politische und ideologische Dimensionen der Diskurse (I.2). In Kapitel II werden diese *Diskurse des Lebens* zum einen im Hinblick auf das Spannungsfeld von „Welt“ und „Umwelt“ des Menschen vertieft (II.1) und zum anderen zu aktuellen Fragen der Ethik und Politik des Lebens in philosophischer und interdisziplinärer Perspektive weitergeführt (II.2).

Michael Großheim eröffnet die Diskussion mit der Frage *Was heißt „Leben“ in der Lebensphilosophie?*, die ebenso grundlegend wie dringlich ist, insofern das Problem der Vieldeutigkeit des Lebensbegriffs in der Forschung bis heute unterschätzt werde. Im Sinne *Exemplarischer Erkundungen* unternimmt Großheim die hermeneutische Anstrengung, sich dieser Vieldeutigkeit zu nähern, indem er das Motiv eines holistischen Lebensbegriffs bei Wilhelm Dilthey und dessen Aufgreifen im frühen Denken Martin Heideggers herausarbeitet. Dabei nimmt er die gängigen Vorwürfe einer „Geistfeindschaft“ und eines „Irrationalismus“ kritisch in den Blick, um das antireduktionistische Potential als fruchtbares Erbe der Lebensphilosophie auch für den heutigen Diskurs hervorzuheben.

Welche Bedeutung dem Konzept „Leben“ im Denken Arthur Schopenhauers zukommt, wird anschließend von Arnaud François untersucht. Insofern sich in Schopenhauers zentraler Formel „volonté de vie“ (Wille zum Leben) ausdrücke, dass „Leben“ und „Wille“ immer schon in einem relationalen Wechselverhältnis stehen, könne die Frage, was Leben ist, nicht unabhängig von der Frage *Quelle est la « vie » de la « volonté de vie » ?* beantwortet werden. Vor diesem Hintergrund arbeitet François verschiedene Bedeutungsfacet-

ten des Konzepts „Leben“ in Relation zum „Willen“ bei Schopenhauer heraus, in denen der spezifische Beitrag Schopenhauers für an ihn anknüpfende Philosophien des Lebens sichtbar wird.

In seinem Beitrag *Phénoménologie, philosophie de la vie et philosophie de l'esprit. Husserl lecteur d'Eucken* stellt Julien Farges Edmund Husserl als Leser Rudolf Euckens vor, um das Verhältnis der Husserl'schen Phänomenologie zur Lebensphilosophie aufzuklären. Dabei fungiert der Begriff der „Lebenswelt“ als Brücke, um die geistige Verwandtschaft der beiden Denker offenzulegen. Husserls Bekenntnis, dass es sich bei der Phänomenologie gegenüber Euckens Philosophie des Geisteslebens nicht um einen grundsätzlichen Antagonismus, sondern vielmehr um einen Gegensatz der Methodik handele, wertet Farges als Hinweis darauf, dass eine Rekonstruktion der Husserl'schen Rezeption Euckens zuletzt verständlich machen kann, warum Husserl die transzendente Phänomenologie auch als „philosophie *scientifique* de la vie“ bezeichnet hat.

Olivier Agards Studie *Autour de la réception de Jean-Marie Guyau en Allemagne* widmet sich explizit Fragen des deutsch-französischen Ideentransfers und nimmt mit Jean-Marie Guyau einen Philosophen in den Blick, der zwar zu Lebzeiten sowohl in Frankreich als auch Deutschland als bedeutender Denker wahrgenommen wurde, jedoch heute kaum noch rezipiert wird. Diesem Desiderat wirkt Agard entgegen, indem er Guyaus Vermittlung zwischen einem Spencer'schen Evolutionismus und einer antidarwinistischen Philosophie des Lebens als seinerzeit einzigartige Position herausstellt, die vor dem Horizont der Frage nach einer Verankerung von Moral im Leben zuletzt wichtige Stichworte für die Ethik Max Schelers gegeben hat.

Mit der Frage *Kann man lebensphilosophisch denken?* verschiebt Christian Bermes zum Abschluss von Kapitel I.1 den Fokus vom Gegenstand bzw. einzelnen Vertretern der Lebensphilosophie explizit auf die Frage nach ihrer Denkform, indem er untersucht, ob sie sich nicht nur als isoliertes historisches Ereignis, sondern als eine spezifische Form des Philosophierens ausweisen lässt. Ausgehend von Wittgenstein, Merleau-Ponty und Scheler, mit denen sich von einer Pluralität der Formen des Selbst- und Weltverstehens im Sinne von auf Erfüllung zielenden Resonanzerfahrungen sprechen ließe, schlägt Bermes vor, Lebensphilosophie als eine „Sorge um die Stilformen des erlebenden Lebens“ zu verstehen. Ein Vorschlag, der nicht zuletzt neue Perspektiven zur Erschließung der Geschichte der Lebensphilosophie und ihrer heutigen Relevanz eröffnet.

Den Blick für politische und ideologische Aspekte schärft Giuseppe Bianco mit seinem Beitrag *Lebensphilosophie: Kurze Geschichte eines disziplinären Kompromisses* und eröffnet damit Kapitel I.2. In der Tradition einer komparativ-historischen Soziologie des Wissens verfolgt Bianco die zunehmende semantische Mehrdeutigkeit der Begriffe „Lebensphilosophie“ und „Philoso-

phie des Lebens“ von den romantischen Prägungen im 18. Jahrhundert über die vielschichtigen Diskurse des langen 19. Jahrhunderts bis hin zu deren politischer Instrumentalisierung im Kontext völkischer Ideologie zur Zeit des Nationalsozialismus. Vor dem Hintergrund dieses weiten historischen Panoramas wird die These entfaltet, dass jener Prozess nicht nur die Transformation des Begriffs „Leben“, sondern auch des Begriffs „Philosophie“ gleichermaßen umfasst und als Ergebnis einer zunehmenden Trennung und Spezialisierung intellektueller Arbeit verstanden werden kann.

Mit Caterina Zanfis Studie « *Le social est au fond du vital* » : notes sur un débat à l'arrière-plan des Deux sources d'Henri Bergson tritt schließlich die vielleicht bedeutendste Figur der Lebensphilosophie Frankreichs in den Fokus. Vor dem Hintergrund der Debatten um das Verhältnis von Organismus und Gesellschaft, die Frankreich am Übergang zum 20. Jahrhundert bewegen und in deren Kontext sich die Soziologie als eigenständige Disziplin formiert, weist Zanfi Bergsons Entwurf eines „vrai biologisme“ als einen originellen Mittelweg aus, der sowohl rein biologistische bzw. naturalistische als auch spiritualistische bzw. rationalistische Theorien der Gesellschaft vermeiden und damit ein Philosophieren jenseits traditioneller Dichotomien ermöglichen kann.

Guillaume Plas fragt in seinem Beitrag *Des considérations encore actuelles ? Motifs théoriques et effets idéologiques de l'opposition entre Kant et Goethe dans la philosophie de la vie de Klages aux frères Böhme* nach der Funktion einer Zuspitzung der Positionen von Kant und Goethe im Sinne einer Antithese, wie sie im lebensphilosophischen Diskurs übergreifend von vielen Denkern tradiert und reproduziert werde. Mit Rekurs auf Ludwig Klages, Erich Rothacker, die Brüder Gernot und Hartmut Böhme sowie Hermann Schmitz enthüllt Plas einen ideologischen Kern dieses Narrativs, das nach 1945 nicht etwa verschwindet, sondern weiterhin wirksam bleibt.

In ihrer Studie *Jenseits der „wahren Erfahrung“*. Walter Benjamins kritische Lektüre der Lebensphilosophie lässt Léa Barbisan mit Walter Benjamin einen Kritiker der Lebensphilosophie zu Wort kommen; genauer: einen Kritiker ihrer reaktionären, gegenaufklärerischen Tendenzen, insbesondere im Werk Ludwig Klages'. Im Zuge einer Rekonstruktion Benjamins kritischer Auseinandersetzung mit dem normativen Motiv einer „wahren Erfahrung“ zeigt Barbisan auf, dass Benjamins Kritik keinesfalls auf eine Ablehnung der Lebensphilosophie schlechthin zielt, sondern vielmehr deren kritisches Potential zu extrahieren und für eine moderne politische Theorie fruchtbar zu machen sucht.

Gilbert Merlio verteidigt in seinem Beitrag *Lebensphilosophie als politische Gefahr mit besonderer Berücksichtigung der Philosophie Nietzsches* das grundsätzliche Recht, eine Philosophie auf ihre politische Verantwortung hin zu befragen, ohne damit lineare Wirkungszusammenhänge behaupten zu

müssen. So auch im Falle Nietzsches, den Merlio als „wahren Gründer der Lebensphilosophie“ und zugleich als denjenigen Vertreter vorstellt, dessen Denken in besonderem Maße Anlass zur Vereinnahmung lebensphilosophischer Motive im Nationalsozialismus gegeben hat. Merlios Analyse zeigt, dass sowohl eine Etikettierung von Nietzsches Philosophie als präfaschistisch als auch ihre radikale Bereinigung von jeglicher Verantwortung allzu eindimensional erscheinen. Dies liest sich zuletzt wie ein allgemeines Plädoyer für die differenzierte Lektüre und zugleich für die Dringlichkeit der Frage, wann eine Philosophie überhaupt noch diesen Namen verdient.

Alexis Dirakis nimmt die in Kapitel II.1 gestellte Frage nach der „Welt“ bzw. „Umwelt“ des Menschen zum Anlass eines Vergleichs zwischen *L'ontogenèse de l'humain selon Jacques Lacan et Helmuth Plessner*. Im Zuge einer gegenüberstellenden Analyse der dreigliedrigen Strukturen von Innenwelt, Außenwelt und Mitwelt (Plessner) bzw. des Realen, des Imaginären und des Symbolischen (Lacan) enthüllt Dirakis konzeptionelle Konvergenzen und wechselseitige Einflüsse der beiden Denker, um sowohl eine neue Seite der Plessner'schen Anthropologie als auch Lacan als bisher noch weitgehend verkannten Mediator der deutschen philosophischen Anthropologie zu entdecken.

Ernst Cassirers kritische Auseinandersetzung sowohl mit der Lebensphilosophie als auch der philosophischen Anthropologie wird von Heike Koenig in ihrem Beitrag *Symbolische Formen als „Zwischenreich“: Zum Verhältnis von Mensch und Umwelt bei Ernst Cassirer* thematisiert. Vor dem Hintergrund der Frage, inwiefern die „Philosophie der symbolischen Formen“ als eine „Philosophie des Lebens“ verstanden werden kann, rekonstruiert Koenig Cassirers Erweiterung des Funktionskreismodells Jakob von Uexkülls als Schlüssel für einen Perspektivendualismus von Leben und Geist bzw. von Natur und Kultur, der im späten Denken Cassirers in das Plädoyer für einen „critical monism“ mündet.

In seiner Studie zu *Zeitlichkeit und Geburt in Heideggers Auslegung der mythischen Umwelt* stellt Aengus Daly heraus, dass das Projekt einer Phänomenologie der mythischen Umwelt für die Heidegger'sche Philosophie kein Randthema darstellt, sondern vielmehr mitten in methodologische Probleme seines Denkens weist. So habe *Sein und Zeit* offene Fragen hinterlassen, die Heidegger im Zuge seiner kritischen Auseinandersetzung mit Ernst Cassirers Analysen des Mythos zu klären sucht. Insofern sich die Auslegung der mythischen Umwelt als Schlüssel für eine umfassendere Erklärung von Zeitlichkeit enthüllt, stellt sie laut Daly ein grundsätzliches Problem in Heideggers Philosophie dar, das zuletzt auch wichtige Fragen nach der inneren Kohärenz seiner Position aufwirft.

Mit einem Beitrag zur *Geschichte und Kritik des anthropologischen Denkens. Überlegungen zum Problem des Vitalismus in der Philosophie* eröffnet

Marc Röllli in anthropologiekritischer Perspektive die in Kapitel II.2 geführte Diskussion um eine Ethik und Politik des Lebens. Röllis These lautet, dass sich in dem mit und nach Kant entstehenden Diskurs der philosophischen Anthropologie anthropologische Denkmuster im Verbund mit vitalistischen Kategorien und damit einhergehend die Problematik eines Biologismus tradiert und bisher kein Paradigmenwechsel stattgefunden habe. Die aktuelle Relevanz einer solchen Rekonstruktion liegt laut Röllli darin, dass eine kritische Auseinandersetzung mit jenem „anthropologischen Erbe“ die Voraussetzung für den Anschluss an den postkolonialen Diskurs bildet, in der deutschsprachigen Philosophie jedoch bis heute weitestgehend ausgeblieben sei.

Einen Einblick in die ethische Dimension aktueller interdisziplinärer Diskurse gibt Louis Ujéda in seinem Beitrag *Les modes d'existence des êtres biosynthétiques : outils pour une évaluation éthique des êtres vivants modifiés*. Im Sinne einer Aufnahme, Erweiterung und Transformation der Techniken genetischer Modifikation basiert der methodische Anspruch der modernen Synthetischen Biologie laut Ujéda auf einer vollständigen Mechanisierung des Lebens und bedarf somit dringend der ethischen Reflexion. Angesichts gängiger entweder anthropozentrischer oder biozentrischer Ansätze sucht Ujéda in Anschluss an moderne französische Philosophien des Lebens, insbesondere von Gilbert Simondon und Georges Canguilhem, einen Mittelweg aufzuzeigen, der die Kategorie der „Relation“ ins Zentrum der Reflexion stellt.

Unter dem programmatischen Titel *Le vivant hors de tout contrôle* beschließt Yannis Constantinidès den Band mit einem kritischen Blick auf transhumanistische Visionen einer vollständigen Beherrschung des Lebendigen, die sich der wesentlich durch den französischen Physiologen Claude Bernard befeuerten „révolution expérimentale“ des 19. Jahrhunderts verdanken und bis heute fortschreiben. Dem diesem Streben zugrunde liegenden reduktionistischen Bild eines durch und durch mechanisierten Lebens, das auch die modernen Paradigmen der Biotechnologie und Robotik bestimmt, stellt Constantinidès das Lebendige als „spontanéité en acte“ entgegen, das sich der Kategorie der Kontrolle zuletzt immer schon entzieht.

III. Dank

Wir danken dem Zentrum für interdisziplinäre Ausbildung und Forschung in den Geistes- und Sozialwissenschaften *CIERA* (*Centre Interdisciplinaire d'Études et de Recherches sur l'Allemagne*), das im deutsch-französischen Umfeld so tatkräftig die Arbeit und Betreuung von Doktorandinnen und Doktoranden fördert, für eine großzügige finanzielle Unterstützung unserer Arbeit. Außerdem danken die Herausgeberin und die Herausgeber des vorliegenden Bandes der Sorbonne Université, dem Forschungszentrum *UMR SIRICE* und der Bergischen Universität Wuppertal für die institutionelle Un-

terstützung. Alexandra Beutelmann haben wir für die technische Bearbeitung der Manuskripte zu danken. Für die angenehme Zusammenarbeit und die freundliche Aufnahme des Bandes in die Schriftenreihe *Studien zur Anthropologie und Kulturphilosophie* sprechen wir den Reihenherausgebern Annika Hand und Tim-Florian Goslar sowie Hans-Jürgen Dietrich und Holger Schumacher vom Ergon-Verlag unseren ausdrücklichen Dank aus.

Paris und Wuppertal
August 2018

Olivier Agard, Gerald Hartung und Heike Koenig

Bibliographie

- Bahr u. Schaede (2009): Petra Bahr u. Stephan Schaede (Hgg.), *Das Leben I. Historisch-Systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schaede et al. (2012): Stephan Schaede, Gerald Hartung u. Tom Kleffmann (Hgg.), *Leben II. Historisch-Systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Toepfer (2005): Georg Toepfer, „Der Begriff des Lebens“, in: Ulrich Krohs u. Georg Toepfer (Hgg.), *Philosophie der Biologie. Eine Einführung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 157-174.
- Zanfi (2018): Caterina Zanfi, *Bergson und die deutsche Philosophie 1907-1932*, Freiburg / München: Karl Alber.

I.
Zur deutsch-französischen Geschichte der
Lebensphilosophie /
L'histoire franco-allemande de la pensée du vivant

I.1
Zentrale Motive / Les motifs centraux

Was heißt „Leben“ in der Lebensphilosophie?

Exemplarische Erkundungen

Michael Großheim

„Leben ist Oxydation“, erklärt Hofrat Behrens kurz und knapp in Thomas Manns *Zauberberg*. Die Philosophen, die sich im 20. Jahrhundert ausdrücklich mit dem „Leben“ beschäftigen, sind zu so entschiedenen Stellungnahmen nicht zu bewegen. „Leben“ ist ihnen gerade als relativ diffuser Ausdruck willkommen, um eine *Parole des Protestes* abzugeben, die eben gegen das reduktionistische Denken der selbstbewussten Naturwissenschaftler vom Schlage eines Hofrats Behrens gerichtet ist.

Als die Lebensphilosophie Anfang der zwanziger Jahre eine „Modephilosophie“ zu werden scheint, tritt der alte Neukantianer Heinrich Rickert dagegen auf und kritisiert vor allem die „Vieldeutigkeit“ des Lebensbegriffs.¹ Ein junger Philosophiedozent, der wenige Jahre zuvor noch unter den akademischen Fittichen Rickerts seinen Weg gemacht hat, erklärt daraufhin: „Die verwirrende Vieldeutigkeit des Wortes ‚Leben‘ darf nicht der Anlass werden, es einfach abzusetzen.“² Der junge Martin Heidegger will den geistig sterilen Neukantianismus seiner Zeit mit Hilfe von Phänomenologie und Lebensphilosophie überwinden. Da er selbst zu dieser Zeit noch ein Suchender ist, erscheinen ihm andere Suchbewegungen hilfreich, auch wenn sie nicht die üblicherweise geforderte begriffliche Schärfe aufweisen. So erklärt er 1921 in der Jaspers-Rezension: „Das Problemwort ‚Leben‘ muß in seiner Vieldeutigkeit belassen werden, um die von ihm intendierten Phänomene anzeigen zu können“.³ Statt den Vorwurf der Vieldeutigkeit als letzten Richtspruch zu akzeptieren, will Heidegger gerade der Verschiedenheit der Ausdruckszusammenhänge nachgehen, zum Zwecke einer „aneignenden Aufhebung der positiven Tendenzen der modernen Lebensphilosophie“.⁴ Was Heidegger von 1919 bis 1923, teilweise auch darüber hinaus, an der Lebensphilosophie interessiert, ist ihre „Tendenz“. So nimmt er sich im Wintersemester 1921/22 vor, „eine innerhalb der Lebensphilosophie unausdrücklich lebendige Tendenz“ zu ergreifen und zum ausdrücklichen Problem zu machen.⁵ Zwar wachsen im Laufe der Jahre auch seine Zweifel, doch hält er zunächst am Projekt einer

1 Rickert (1920), 5f., 112, 311f.

2 Heidegger (2005), 351.

3 Heidegger (1976a), 15.

4 Heidegger (1985), 82.

5 Ebd., 117.

begrifflichen Fundierung der Lebensphilosophie fest. Knapp zwei Jahre später, in der Vorlesung von 1923, heißt es noch: „Die Tendenz der Lebensphilosophie muß aber doch im positiven Sinne genommen werden als Durchbruch einer radikaleren Tendenz des Philosophierens, obgleich die Grundlage ungenügend ist.“⁶ Sogar im Wintersemester 1925/26 bietet die Lebensphilosophie noch fruchtbare Ansätze. Rickert wird hier kritisiert, weil er die eigentlich „kategoriale Problematik“ der Lebensphilosophie mit der biologischen verwechselt habe. Da aber die Ausführung dieser Aufgabe unzureichend geblieben ist, kann Heideggers abschließendes Urteil nicht anders als ambivalent ausfallen: „Rickert muß insofern recht gegeben werden, als die Philosophie des Lebens de facto in ihren Untersuchungen und Resultaten im Grund nicht zu den kategorialen Strukturen vorgedrungen ist, daß sie aber der Tendenz nach so etwas im Auge hat.“⁷ In diesem Sinne hat die Lebensphilosophie noch in *Sein und Zeit* einen – wenn auch geringen – Kredit: In der „rechtverstandenen Tendenz aller wissenschaftlich ernsthaften ‚Lebensphilosophie‘“ liege „unausdrücklich die Tendenz auf ein Verständnis des Seins des Daseins“.⁸ Auch wenn diese Äußerungen den Eindruck einer recht kontinuierlichen Haltung erwecken – genauer betrachtet sinkt die Rolle der Lebensphilosophie im Denken Heideggers von einem entwicklungsfähigen Hoffnungsträger zu einer überholten Vorstufe herab.

Die Gründe dafür sind hier nicht zu untersuchen. Es kommt stattdessen darauf an, die philosophischen Hoffnungen Heideggers und anderer aufzuklären. Die Lebensphilosophie als eine grundsätzlich positive *Tendenz*, die aber in ihrer Realisierung unverkennbare Schwächen aufweist – was sind diese positiven Tendenzen, von denen Heidegger immer wieder spricht? Was hatte die Lebensphilosophie nur „im Auge“, aber nicht erreicht? Das wären Fragen, die man sich – nicht nur im Anschluss an Heidegger – stellen könnte.

Eine ganze Reihe weiterer Fragen liegt nahe: Welche *Funktion* hat der Lebensbegriff im Denken eines Philosophen? Welchen *Umfang* hat der Lebensbegriff? Das ist zugleich die Frage nach seiner *Bezugsgröße*: Ist mit „Leben“ etwas gemeint, das das menschliche Individuum hat? Oder steht an dieser Stelle die Gattung Mensch, die Gesamtheit aller Pflanzen und Tiere, die Erde oder gar das All (Hylozoismus)? Hat das Wesen das Leben oder hat das Leben das Wesen?

Daran schließt sich das Fragen nach dem Verhältnis von Leben und Zeit an: Meint Leben lediglich die zu einem bestimmten Zeitpunkt lebendigen Einzelwesen, also vergängliche, sterbliche Gegenstände oder das Leben überhaupt, d. h. über den Wechsel von Geburt und Tod hinaus unvergängliches

6 Heidegger (1988), 69.

7 Heidegger (1976b), 216.

8 Heidegger (1984), 46 und ebenso die im Hinblick auf den Leser Rickert vorsichtigen Formulierungen in Heidegger (1976a), 4, 14.

Leben zu allen Zeiten und ohne Bindung an eine Gegenwart („Lebensstrom“)?⁹ Und last, not least: Gehört „Leben“ eigentlich mehr zur *Natur* oder mehr zur *Kultur*?

Die Vielzahl der Fragen ist nötig. Die Forschung unterschätzt das Problem der Vieldeutigkeit des Lebensbegriffs bis heute. Zu oft wird davon ausgegangen, dass der Ausdruck „Leben“ selbstverständlich ist und keiner weiteren Erläuterung bedarf. Es ist dann beispielsweise auch möglich, die z. T. erheblichen Differenzen zwischen den Lebensbegriffen verschiedener „Lebensphilosophen“ einfach einzuebnen und so zu tun, als ob ein einheitlicher Komplex vorliege. Hier sind erheblich größere hermeneutische Anstrengungen nötig.

Als hermeneutische Maxime möchte ich folgenden Satz vorschlagen: Die Vieldeutigkeit des Lebensbegriffs ist am besten aufzulösen, wenn man von Fall zu Fall zu ermitteln versucht, zu welchem Begriff er in *Opposition* steht. So versteht man in der Alltagssprache „Leben“ häufig als Gegensatz zu „Tod“ – in der Lebensphilosophie hilft diese Perspektive aber gerade nicht weiter. Hier kann „Leben“ z. B. der Gegensatz zu Langeweile sein oder der Gegensatz zu Statik bzw. Stagnation. In einer neueren Philosophiegeschichte findet sich eine gelungene knappe Darstellung der verborgenen Affinitäten und Aversionen des Lebensbegriffs: „Leben“, so schreibt Kurt Wuchterl, „stand für Dynamik, Werden, Prozeß, für Unmittelbarkeit und Kreativität, für das Dionysische, für Spontaneität, Frische und Jugend; der Begriff ‚Leben‘ stand gegen Statik, Erstarrung und Verdinglichung, gegen Abstraktheit und die das Subjektive vergessende Wissenschaftlichkeit, gegen Spießigkeit und Verlogenheit, gegen Klischees und eingefahrenes Denken. Leben in diesem Sinne repräsentierte den eigentlichen Geist und die authentische Kultur.“¹⁰

Dem Lebensbegriff möchte ich im Folgenden in exemplarischen Erkundungen nachgehen. Zunächst war an eine größere Anzahl von „Lebensphiloso-

9 Natorp (1925), 67: „Wir sprechen von *Leben*. Was ist Leben? Hier sind zwei Begriffe streng auseinander zu halten. Die sehr losen, ungenauen Ausgrenzungen aus der unendlichen Verflochtenheit des Gesamtgeschehens, die wir Leben des einzelnen Lebendigen zu nennen gewohnt sind, sind gewiß nichts, was unangreifbar in sich Bestand hätte. Wir sehen vielmehr, daß es fort und fort sich wandelt, neubildet, wächst, allmählich abstirbt und endlich ganz vergeht. Aber doch auch jedes Mindeste an ihm, welches sich uns, weil wir es an uns selbst so kennen, als ein Zeichen des Lebens zu erkennen gibt, muß wohl entstammt sein aus – und in Zusammenhang stehen mit – dem anderen, großen Leben, von dem es höchstens ein einzelner Atemzug, eine flüchtige Zuckung ist, welches selbst aber, eben weil es für uns keine solche äußerliche Abgrenzung gibt, wie für das Einzelne, das wir ein Lebendiges nennen, auch nicht dem gleichen Zwange des Kreislaufs von Geburt, Wachstum, allmählichem Absterben und dann gänzlichem Totsein unterliegt, sondern als Quell alles Lebens selbst – nicht *ein* Lebendiges neben anderem, aber *das* Leben selbst ist und darum des Einmal-geworden-seins und Einmal-nicht-mehr-seins nicht teilhaftig sein kann. Es gäbe aber auch nicht *ein* Leben, wenn es nicht *das* Leben gäbe. *Das* Leben lebt aus sich, todlos, sterbensunfähig.“

10 Wuchterl (1995), 19.

phen“ gedacht (Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey, Georg Simmel, Martin Heidegger und Ludwig Klages), doch dann zeigte sich, dass dies nur unter Preisgabe der gebotenen Gründlichkeit möglich sein würde. Daher habe ich mich auf einen bestimmten Motivstrang konzentriert, der unter dem Etikett des „Lebens“ eingeführt worden ist und der ein von der Gegenwartsphilosophie noch nicht ausreichend in Empfang genommenes Erbe überliefert (holistischer Lebensbegriff).

Allgemein halte ich es für wichtig, den Lebensbegriff *in engem Bezug zum jeweiligen Philosophen* zu klären, also statt des verbreiteten top-down-Ansatzes einen bottom-up-Ansatz zu verfolgen. Eine in diesem Sinne konkret ausgerichtete Untersuchung der Bedeutung von „Leben“ nimmt in Kauf, dass die allgemeine Ebene, die Zusammenfassung „Lebensphilosophie“, noch problematischer wird. Die Forschung tut aber gut daran, von der Diskussion nicht fundierter Thesen auf dieser Ebene endlich wegzukommen. Lebensphilosophie ist bekanntlich ja keine Selbstbezeichnung einer Gruppe von Denkern gewesen, eher handelt es sich um eine begriffliche Schöpfung der erkenntnistheoretischen wie politischen Kritiker. Rickert und Lukács haben mehr zur philosophiegeschichtlichen Durchsetzung des Begriffs der Lebensphilosophie beigetragen als die jeweils danach publizierten, sachlich-wohlwollenden Gesamtdarstellungen von Lersch und Bollnow.¹¹ Da die Kritiker und ihre Epigonen im Falle der Lebensphilosophie einen so nachhaltigen Einfluss ausüben, muss die Begriffsklärung am Ende auch noch auf zwei der Hauptvorwürfe ausgedehnt werden: auf die sogenannte „Geistfeindschaft“ und den sogenannten „Irrationalismus“ der Lebensphilosophen. Ich schließe mit einer Betrachtung zur lebensphilosophischen Atmosphäre bzw. zur Lebensphilosophie der Atmosphären.

I. Diltheys und Heideggers holistischer Lebensbegriff

Diltheys und Heideggers Lebensbegriffe werde ich in der Folge eng zusammenrücken. Das mag in der Ankündigung zunächst überraschen, doch soll eine gründliche Prüfung der Texte zeigen, dass Heidegger die Grundtendenz Diltheys treuer fortgesetzt hat, als er selbst zuzugeben bereit gewesen ist, und dass er sie dabei stärker herausgearbeitet hat als es sein Vorgänger konnte.

Wenige Probleme ergeben sich am Anfang bei der Frage nach dem *Umfang* von „Leben“: Dilthey erklärt nämlich, dass er den Ausdruck „Leben“ in Einschränkung für die Menschenwelt gebraucht.¹² Im radikalen Gegensatz zum Denken eines Ludwig Klages etwa, der – von der Philosophiegeschichte ebenfalls als Lebensphilosoph eingeordnet – den Lebensbegriff weit über sämtli-

¹¹ Lersch (1932); Lersch (2011); Bollnow (1958).

¹² Dilthey (1924), 314; Dilthey (1927), 228.

che Lebe-Wesen hinaus ausdehnt; im Gegensatz dazu haben wir es bei Dilthey mit einem recht engen, einem *anthropozentrischen* Verständnis von „Leben“ zu tun.

Der Ausdruck „Leben“ steht bei Dilthey genauer für den materiellen Ausgangspunkt der menschlichen Selbstbesinnung. Gedankliche Regungen setzen nicht im luftleeren Raum freier Konstruktion an, sondern haben immer schon ihr Thema in der menschlichen Lebenserfahrung. „Es ist das Leben, das vor dem Erkennen da ist.“¹³ Im Sinne eines Primats des Lebens vor dem Erkennen spricht Dilthey davon, dass das Denken „nachgeboren“ sei, man könnte auch sagen, dass das Denken dem Leben gegenüber ‚hypoleptisch‘ sei.¹⁴ Dieser vorgängigen Vertrautheit mit dem Leben sollen auch die gedanklichen Bemühungen des Menschen folgen.¹⁵

Eine der wichtigsten Erläuterungen Diltheys zur philosophischen Rolle des „Lebens“ findet sich im Briefwechsel mit Yorck von Wartenburg: „Man muß vom Leben ausgehen. Das heißt nicht daß man dieses analysieren muß, es heißt daß man es in seinen Formen nachleben und innerlich die in ihm liegenden Konsequenzen [sic!] ziehen muß. Die Philosophie ist eine Aktion, welche das Leben dh. das Subjekt in seinen Relationen als Lebendigkeit, zum Bewußtsein erhebt und zu Ende denkt.“¹⁶

Auf das Analyse-Verbot und die Bewusstseinsarbeit komme ich später zurück. Erst einmal zeigt sich: Dilthey versteht seinen Ansatz als eine Erweiterung der materiellen Ausgangsbasis des Philosophierens. Der weite Begriff „Leben“ soll z. B. verhindern, dass der Intellekt sich nur mit sich selbst beschäftigt und dies dann auch noch für die eigentliche Philosophie ausgibt. Ein Ausdruck wie „Lebenskategorien“ oder „Kategorien des Lebens“ macht deutlich, daß „Leben“ hier ganz konkret gegen Kants Konzentration auf den Verstand gerichtet ist.¹⁷ Die energischste Abwehr der Lebensphilosophie kommt daher zunächst auch aus dem Lager des Neukantianismus (Heinrich Rickert, C. H. Becker).

Verstand, Vernunft, Intellekt – diese Instanzen sollen aber nicht als solche diskreditiert werden; es ist daher unzulässig, Diltheys Lebensphilosophie „vernunftfeindlich“ zu nennen. Vielmehr geht es darum, eine Einseitigkeit zu korrigieren, die er „Intellektualismus“ nennt. Intellektualistische Verzerrungen kritisiert Dilthey vor allem in der Erkenntnistheorie und in der Anthropologie.

13 Dilthey (1924a), 196.

14 Dilthey (1977), 198.

15 Dilthey (1982), 344: „Der Ausdruck Leben drückt hier zunächst das aus, was jedem das Bekannteste, Intimste ist. Was Leben sei, ist so in der Erfahrung gegeben.“

16 Dilthey u. Yorck (1923), 247 (Brief an Yorck von Wartenburg von Ende August / Anfang September 1897).

17 Dilthey (1927), 203, 228ff., 302; Dilthey (1982), 347.

Der erkenntnistheoretische Intellektualismus ist z. B. der Vater des Subjekt-Objekt-Schemas, das von Dilthey immer wieder als lebensferne Konstruktion angegriffen wird.¹⁸ Ich und Welt seien nicht, wie es das abstrakte Modell suggeriert, in einem „rein intellektuellen Verhältnis“ aufeinander bezogen, „sondern im Zusammenhang des Lebens, welches von außen durch Eindrücke bestimmt wird und auf sie reagiert“.¹⁹ „Leben“ ist hier der philosophische Platzhalter für das Mehr-als-Intellektuelle im Verhältnis des Menschen zur Welt. Zur Erinnerung an das Unterschlagene stellt Dilthey ebenso in anderen Formeln die eingeschränkte Intellektualfunktion der erweiterten Lebensfunktion gegenüber:

- „bloßer Verstand“ – „volles, ganzes, wirklich menschliches Leben“
- „abstraktes Auffassen“ – „Erlebnis“
- „Bezug bloßen Auffassens“ – „Lebensbezug“
- „intellektuelles Verhältnis“ – „Lebensbezug“
- „objektive Darstellung“ – „Lebensbezug“.²⁰

Der Verstand darf also nicht isoliert und dadurch überschätzt werden. „Leben“ ist für Dilthey der naheliegende Ausdruck für den erheblich weiteren Kontext, in den der Verstand eingebettet gehört, sowohl auf der Seite des erkennenden als auch auf der Seite des erkannten Menschen.

Das Denken oder Erkennen bleibt zwar weiterhin wichtig – sonst würde Dilthey seine eigenen Anstrengungen ja nicht unternehmen –, es wird aber vor dem Hintergrund der Metaphysik des Idealismus, was seine Fähigkeiten angeht, zur Bescheidenheit gemahnt. Philosophie soll, so hat Dilthey in der zitierten Briefstelle erklärt, das Leben zum Bewusstsein bringen; es geht ihm um die „Erhebung des Zusammenhangs menschlicher Bestrebungen zum klaren, wohlbegründeten Bewußtsein“.²¹ Aus dieser Aufgabenstellung stammt auch die besondere Betonung von „Selbstbesinnung“ und „Innewerden“ in Diltheys Konzept.²² Bei Nietzsche ist das Verhältnis zwischen Leben und Bewusstsein deutlich gespannter; daher sucht er Intensität des Lebens ohne Beteiligung des Bewusstseins etwa in der Nähe zur Gefahr, während Dilthey Intensität durch „gesteigerte Besonnenheit“ zu finden vermag, also durch Integration des Bewusstseins in das Leben.²³

Was das Denken dagegen *nicht* kann, ist die menschliche Lebenserfahrung wie in einem philosophischen Baukasten in ihre sämtlichen Teile auseinander-

18 Z. B. Dilthey (1924a), 80; Dilthey (1982), 349; Dilthey (1960), 17, 69.

19 Dilthey (1982), 349.

20 Ebd., 378; Dilthey (1927), 82f., 229, 240, 75.

21 Dilthey (1960), 196.

22 Zur „Selbstbesinnung“: Dilthey (1922), 120, 124f.; Dilthey (1927), 82, 83; Dilthey (1960), 179-192; Dilthey (1982), 275, 277, 300f.; Dilthey (1990), 236, 253. Vgl. für „Innewerden“ z. B. Dilthey (1924a), 197; Dilthey (1924b), 313; Dilthey (1982), 353, 355.

23 Dilthey (1960), 32.

zunehmen und wieder zusammenzusetzen. Dilthey erklärt: „[...] man kann das Leben nicht in seine Faktoren zerlegen. Es ist unanalysierbar“.²⁴ Am konkreten Beispiel der reformatorischen Religiosität führt er aus, dass dieser Lebenszusammenhang nicht ganz zur Analysis gebracht werden könne, dass hier wie in jedem Leben überhaupt ein „unanalysierbarer Rest“ bleibe.²⁵

Unanalysierbar heißt nicht unexplizierbar. Gegen das Modell von Analyse und Synthese, gegen den erkenntnistheoretischen Konstruktivismus Kants und vieler anderer, setzt Dilthey einen „erkenntnistheoretischen Explikationismus“.²⁶ Während der erkenntnistheoretische Realismus etwa Erkenntnis als Anpassung des Erkennenden oder seines Erkenntnisorgans an die zu erkennende Sache versteht, ist für den erkenntnistheoretischen Explikationismus Erkennen das Explizieren einer Situation, das vereinzelnde Abrufen von Tatsachen aus ihr.

Das Erkennen kann, so schärft Dilthey immer wieder ein, das Leben lediglich erhellen, seine charakteristischen Züge herausheben, artikulieren, distinguieren.²⁷ Diese Tätigkeiten sind gemeint, wenn von erkenntnistheoretischem Explikationismus die Rede ist. Dilthey schreibt: „Das Leben selber, die Lebendigkeit, hinter die ich nicht zurückgehen kann, enthält Zusammenhänge, an welchen dann alles Erfahren und Denken expliziert.“²⁸ „Die Bedeutsamkeit ist aus dem Leben selbst herausgeholt.“²⁹

Dilthey will sich der Forderung des wissenschaftlichen Zeitgeistes, die Theorie solle sich nur dem Erfahrbaren widmen, durchaus nicht verschließen. Die partielle Berechtigung des Positivismus erkennt er ja offen an.³⁰ Aber er will dieses Erfahrbare darüber hinaus auch „in seinem unergründlichen Zusammenhang“ sichtbar machen.³¹ Unergründlich ist der Zusammenhang nicht etwa in dem Sinne, dass man gar nichts über ihn sagen könnte; es ist ja möglich zu explizieren. Unergründlich ist er aber, weil die Explikation nie restlos gelingt, weil sie nie an ein Ende kommt. „Leben“ steht bei Dilthey für dieses noch nicht Explizierte: „Das Leben und das Wissen um dasselbe bleibt der unanalysierbare Hintergrund aller Analysis und Abstraktion, wie selbständig diese sich im Erkennen auch entfalte.“³² Die Explikate bleiben also stets in einen Hintergrund von Nicht-Expliziertem eingebettet.

24 Dilthey (1982), 346.

25 Dilthey (1923), 203.

26 Zum „erkenntnistheoretischen Explikationismus“ vgl. ausführlich: Schmitz (1994), 215-228; Schmitz (1992), 352-387 (dort zu Dilthey 368-373).

27 Dilthey (1982), 355ff., 346ff.; Dilthey (1924a), 173f.; Dilthey u. Yorck (1923), 128f.

28 Dilthey (1924a), 83.

29 Dilthey (1927), 240.

30 Z. B. Dilthey (1924a), 3, 77.

31 Dilthey (1982), 330; Dilthey (1923), 243 („das unergründliche Leben“); Dilthey (1927), 331 („Seelenleben ist ein Unergründliches“); Dilthey (1960), 145; Dilthey (1924a), 42.

32 Dilthey (1982), 322.

Leider hat Dilthey diese rational begründbare Unerschöpflichkeit des Gegenstandes häufig als Rätselhaftigkeit verklärt. In der Abwehr der allzu forschenden Erkenntniszuversicht des Positivismus tut er jedenfalls zu viel des Guten, wenn er gelegentlich trotzig behauptet, das Leben sei ein „ganz Unerforschliches“, „schlechthin Unerkennbares“.³³

Dieser Gegensatz von Analyse und Explikation führt auf eine grundsätzlichere, noch nicht genügend gewürdigte Komponente des Lebensbegriffs bei Dilthey. Er kritisiert die „psychische Atomistik“, weil diese naiv und selbstverständlich davon ausgeht, dass das „gegebene Wirkliche“, das es zu untersuchen gilt, eine „diskrete Vielheit“ sei, eine „diskrete Mannigfaltigkeit“ oder „diskrete Empfindungsmannigfaltigkeit“.³⁴ In diesen unscheinbar wirkenden Formeln stecken außerordentlich wichtige Ansätze, die Dilthey freilich nicht zu den entsprechenden Revisionen ausbaut.

Andere Lebensphilosophen haben unabhängig davon ebenfalls das Thema der Mannigfaltigkeit bearbeitet. Henri Bergsons Unterscheidung zweier Arten von Mannigfaltigkeit hätte Diltheys Theorie weiterhelfen können. Bergson kennt ja nicht nur die üblicherweise beachtete Mannigfaltigkeit des Nebeneinanders, die „wohlunterschiedene Mannigfaltigkeit“, sondern auch die von der Philosophie bis heute in der Regel ignorierte Mannigfaltigkeit der gegenseitigen Durchdringung, die er „verworrene Mannigfaltigkeit“ nennt.³⁵

Die Degradierung des Intellekts ergibt sich bei Bergson aus seinem eingeschränkten Zuständigkeitsbereich: Er hat es nur mit diskreter Mannigfaltigkeit zu tun, dem anorganischen Material, während das organische Material, das „Leben“ bei Bergson, den Charakter wechselseitiger Durchdringung, verworrener Mannigfaltigkeit, von Kontinuität hat und nur der Intuition zugänglich ist. Auch das ist keine „Geistfeindschaft“, wie sie der Lebensphilosophie so gerne vorgehalten wird. Nicht jede Kritik des Intellektualismus gibt dem Intellektualisten das Recht, einen philosophischen Skandal zu melden. Bergsons eigentliche Fehler sind von anderer Art.

Auf jeden Fall ist diese, in der Moderne von Bergson wiederbelebte, komplexere Mannigfaltigkeitslehre von großer theoretischer und praktischer Bedeutung in der Philosophie. Sie führt in unserer Zeit zu innovativen Konzepten wie Cornelius Castoriadis' „Magma“ oder Hermann Schmitz' „chaotischer Mannigfaltigkeit“.³⁶ Hier wird in der Gegenwartsphilosophie unerkanntes lebensphilosophisches Erbe fruchtbar.

Gegen die auch heute noch weit verbreitete Auffassung des Singularismus – David Hume: „Alle Ereignisse erscheinen durchaus unzusammenhängend

33 Dilthey (1982), 346; Dilthey (1990), 331.

34 Dilthey (1982), 353, 342, 248.

35 Bergson (1929), 59, 68, 101, 107.

36 Castoriadis (1984), 300f., 310, 372, 565; Castoriadis (1983), 181. Schmitz (2009), 47ff.; Schmitz (2010), 54-76.

und vereinzelt.“ „All events seem entirely loose and separately.“³⁷ – betont Dilthey die primäre Einbettung alles Einzelnen in einen *Zusammenhang*, aus dem heraus Einzelnes erst durch einen Vorgang der Explikation gewonnen werden muss.³⁸ Das ist die Aufgabe der Philosophie, die er als „Zergliederungskunst der Wirklichkeit“ versteht: Beschreibung und Explikation eines Zusammenhangs, „welcher ursprünglich und immer als das Leben selbst gegeben ist“.³⁹ Dadurch, dass Dilthey in der Erkenntnistheorie mit „Leben“ stets einen ganzheitlichen Kontext hervorheben will, verdient sein Konzept das Prädikat „holistisch“.

Ein solcher holistischer Ansatz bestimmt nun auch Diltheys Anthropologie. Es geht ihm um die „Totalität der Menschennatur“ oder die „Totalität des Seelenlebens“.⁴⁰ An vielen Stellen, vor allem, wenn er seine philosophischen Bemühungen in Bekenntnissen kommentiert, fordert Dilthey, „daß vom ganzen, vollen Menschen in seiner Lebendigkeit und Fülle ausgegangen werden müsse“.⁴¹ Leben ist das, was Dilthey gegen seine theoretische „Verstümmelung“ und anschließende praktische „Verkümmern“ in Schutz nehmen möchte.⁴² Leben ist die gewiss provisorische Parole, die den „nichts-anderes-als-Reflex“ bannen soll, der im modernen Denken bis heute ungebrochene Faszinationskraft entfaltet. Insofern ist Diltheys Lebensphilosophie eine anti-reduktionistische Korrekturbewegung innerhalb der Philosophie; sie steht damit in großer Nähe zur Phänomenologie. Beide Strömungen verlieren aufgrund dieser Aufgabe nicht ihre Aktualität.

37 Hume (1973), 90; Hume (1888), 259, 636: „[...] every distinct perception, which enters into the composition of the mind, is a distinct existence, and is different, distinguishable, and separable from every other perception, either contemporary or successive.“ „[...] all our distinct perceptions are distinct existences [...] the mind never perceives any real connexion among distinct existences.“

38 Dilthey (1982), 353: „Sonach ist Leben Struktur, Funktionszusammenhang.“

39 Dilthey (1960), 220; Dilthey (1924a), 152.

40 Dilthey (1922), 6; Dilthey (1924b), 218.

41 Dilthey (1982), 343; Dilthey (1922), 17: „In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit. Mich führte aber historische wie psychologische Beschäftigung mit dem ganzen Menschen dahin, diesen, in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte, dies wollend fühlend vorstellende Wesen auch der Erklärung der Erkenntnis und ihrer Begriffe [...] zugrunde zu legen [...].“ Dilthey (1922), 38: „Das auffassende Vermögen, welches in den Geisteswissenschaften wirkt, ist der ganze Mensch; große Leistungen in ihnen gehen nicht von der bloßen Stärke der Intelligenz aus, sondern von einer Mächtigkeit des persönlichen Lebens.“ Dilthey (1922), 123f.; Dilthey (1924a), 156, 157, 168; Dilthey (1972), 171; Dilthey (1982), 378f.; Dilthey (1990), 255.

42 Zur „Verstümmelung“: Dilthey (1922), 27, 123; Dilthey (1924a), 3, 157, 168; Dilthey (1960), 33, 171; Dilthey (1982), 276, 279, 330, 378; zur „Verkümmern“: Dilthey (1982), 379.

I.1 Heideggers Lebensbegriff I: Zwei Thesen

Ich stelle zwei allgemeine Thesen über den Lebensbegriff bei Heidegger voran, um sie anschließend näher zu erläutern:

1. „Leben“/ „Erlebnis“ steht in Opposition zu: Konstatieren/Kenntnisnehmen/theoretischer Haltung.
2. „Leben“/ „Erlebnis“ steht in Opposition zur Isolierung eines Gegenstandes aus seiner Einbettung in eine ganzheitliche Situation („Bewandtniszusammenhang“, „Zeugzusammenhang“, „Welt“).

Anders gesagt: „Leben“ ist eine Formel für den ganzheitlichen, zu explizierenden Bedeutsamkeitszusammenhang.⁴³ Und statt mit einem traditionellen Modell von der Abgehobenheit eines Subjekt- oder Objekt-Pols auszugehen, müssen wir hier mit komplizierteren Verhältnissen rechnen, nämlich mit einem „Mitgehen“, „Verschwimmen“ oder „Aufgehen“ des Erkennenden.⁴⁴ Mit Hilfe dieser suchenden Ausdrücke will Heidegger zweierlei sagen: 1. Bei genauer Beachtung der Lebenserfahrung kann man ein Subjekt von einem Objekt nicht sauber trennen. 2. Ebenso wenig ist von vornherein und ohne weiteres ein einzelnes Objekt von anderen Objekten abgehoben.

I.2 Heideggers Lebensbegriff I: „Leben“ statt Konstatieren

Dass Heidegger, wie in der ersten These behauptet, den Lebensjargon gegen das nüchterne Konstatieren oder das teilnahmslose Zur-Kenntnis-Nehmen ins Feld führt, ist bisher kaum bemerkt worden und muss daher, um Plausibilität gewinnen zu können, sorgfältig nachgewiesen werden.

Eine der frühesten Aussagen zu diesem Thema findet sich in einem Brief von Martin Heidegger an Elisabeth Blochmann vom 1. Mai 1919: „Und in Momenten, wo wir uns selbst u. die Richtung in die wir lebend hineingehören unmittelbar erfüllen, da dürfen wir das Klargehabte nicht nur als solches konstatieren, einfach zu Protokoll nehmen – als stünde es uns wie ein Gegenstand bloß gegen-über – sondern das verstehende Sich-selbsthaben ist nur ein echtes, wenn es wahrhaft gelebtes d. h. zugleich ein Sein ist.“⁴⁵ Das Thema ist Selbsterkenntnis. Es geht um die Frage nach dem angemessenen Verhältnis zu Einsichten, die bei derartigen Bemühungen gewonnen werden. Konstatieren und Zu-Protokoll-Nehmen sind Distanzverhältnisse, in denen das Erkannte gegenüber steht, während Heidegger die authentische Selbsterkenntnis (das „verstehende Sich-selbst-haben“) als eine Beziehung der Nähe zum Er-

⁴³ Heidegger (1993a), 111, 118.

⁴⁴ Ebd., 97, 100, 113, 117.

⁴⁵ Heidegger u. Blochmann (1990), 14 (Brief an Elisabeth Blochmann vom 15. Juni 1918).

kannten beschreibt, die gleichermaßen in der Sprache des Lebens wie des Seins auszudrücken ist. Die für die Diskreditierung des Konstatierens bemühte räumliche Metaphorik von Nähe und Distanz dient hier zur Darstellung von Verhältnissen stärkerer und schwächerer affektiver Anteilnahme oder Involviertheit.

Wenn man bei der Untersuchung menschlicher Lebenserfahrung nicht nur auf der Metaebene der affektiven Neutralität den Vorzug gibt, sondern in einer Art Übererfüllung von Objektivitätsforderungen auch bereits auf der Objektebene so tut, als gebe es die unzähligen, durch Selbstbekümmern bestimmten Erfahrungen nicht, oder so tut, als ob sie wissenschaftlich nicht relevant oder nicht erfassbar wären, dann macht man sich eines Verstoßes gegen das Gebot phänomenologischer Treue zum Material schuldig. Die einfachste und in der Wissenschaft auch verbreitetste Weise des Umgangs mit menschlicher Lebenserfahrung ist die schlichte Ignoranz, das Gar-nicht-erst-Thematisieren. Diese wenig reflektierte philosophische Gewohnheit hat Dilthey zu seinem Einspruch im Namen eines *echten Empirismus* herausgefordert.⁴⁶ Der Lebensbegriff dient nun bei Dilthey wie bei Heidegger dazu, zunächst einmal überhaupt einen möglichst weit gefassten Gegenstandsbereich für die wissenschaftliche Aufmerksamkeit zu reservieren. Dazu gehören vor allem die Phänomene der „Jemeinigkeit“ oder „Meinhaftigkeit“.⁴⁷ Sie sind es vor allem, die mit „Leben“ und erstaunlicherweise auch mit „Sein“ in einem der späteren ontologischen Phase noch fremden Sinne sprachlich gesichert werden sollen.⁴⁸

Das zeigt sich erst deutlich, wenn man das ganze Feld der Äußerungen studiert, in denen der junge Heidegger die „lebendige“, d. h. bekümmerte Erfahrung der gleichgültigen, bloß konstatierenden Erfahrung gegenüberstellt. Die wichtigsten Zeugnisse in zeitlicher Reihenfolge lauten:

1920: „Erfahrung ist nicht Kenntnisnehmen, sondern das lebendige Beteiligtsein, das Bekümmertsein, so daß das Selbst ständig von dieser Bekümmern mitbestimmt ist.“⁴⁹

46 Dilthey (1960), 171: „Der *Grundgedanke meiner Philosophie* ist, daß bisher noch niemals die ganze, volle, unverstümmelte Erfahrung dem Philosophieren zugrundegelegt worden ist, mithin noch niemals die ganze und volle Wirklichkeit. [...] Aber der Empirismus ist nicht minder abstrakt. Derselbe hat eine verstümmelte, von vornherein durch atomistische theoretische Auffassung des psychischen Lebens entstellte Erfahrung zugrunde gelegt. Er nehme, was er Erfahrung nennt: kein voller und ganzer Mensch läßt sich in diese Erfahrung einschränken. Ein Mensch, der auf sie eingeschränkt wäre, hätte nicht für Einen Tag Lebenskraft!“.

47 Zum Phänomen der Subjektivität bei Husserl und Heidegger ausführlich: Schmitz (1995).

48 Vgl. z. B. Heidegger u. Blochmann (1990), 14 (Brief an Elisabeth Blochmann vom 1. Mai 1919).

49 Heidegger (1993b), 173.

1920/21: „Lebenserfahrung ist mehr als bloße kenntnisnehmende Erfahrung [...].“⁵⁰

1921: „Diese bekümmerten Erfahrungen selbst sind nun nicht einfach da, gleichsam in einem seelischen Strom, sondern sie selbst sind im Erfahren gehabt – (dieses Gehtwerden ist ihr ‚Sein‘) –, und zwar nicht in bloßer theoretisch kenntnisnehmender Konstatierung, sondern selbst in einer Bekümmernis.“⁵¹

1921/22 betont er, „[...] daß diese kategorialen Zusammenhänge *im konkreten eigenen Leben am Leben sind*, nicht bloß so belanglos konstatierbare Beliebigkeiten, wie wenn ich sage: ‚Das Ding da ist rot.‘“⁵² „[...] daß das Gegenständliche (faktisches Leben) und sein Seinssinn nicht einfach konstatierbar sind, daß die Seinsbestimmtheit von Leben genuin nicht erfaßbar ist in einer freischwebenden und beliebig zu vollziehenden Kenntnisnahme eines vor der Hand liegenden Objekts.“⁵³

1923: „Die Hermeneutik soll ja nicht Kenntnisnahme erzielen, sondern das existenzielle Erkennen, d. h. ein *Sein*.“⁵⁴

Später stellt Heidegger die sich in den Bewandtnisbezügen des zuhandenen Zeugzusammenhangs orientierende „Umsicht“ gegen das Konstatieren; dessen Rolle übernimmt jetzt das schlichte „Vernehmen“ eines Vorhandenen.⁵⁵

„Das Ding da ist rot“ – ein klassisches Philosophenbeispiel wie dieses sorgt mit vielen anderen seiner Art für die Plausibilität jener Auffassung, dass das Konstatieren der primäre und repräsentative Zugang zur Welt sei. Die Auswahl von Beispielen ist ein bisher wenig beachtetes und daher auch kaum kultiviertes Instrument der Steuerung von Aufmerksamkeit und Fixierung von Perspektiven. Heidegger hat für diese Problematik einen ausgeprägten Sinn. Ihm fällt auf, dass sich in der Bevorzugung derartiger Beispiele die Tendenz zu einer „isolierten Auffassung *eines* wahrgenommenen Dinges“ ausdrückt (wie im eben betrachteten Fall „das Ding da“).⁵⁶ Wittgenstein hat als eine Hauptursache philosophischer Krankheiten ausgemacht: „Einseitige Diät: man nährt sein Denken nur mit einer Art von Beispielen.“⁵⁷ Das trifft für viele Philosophen der Tradition zu. Heidegger dagegen macht in seiner phänomenologischen Phase ganz deutlich, dass er seine Beispielwelt nicht auf die bei Philosophen beliebten „Schreibtischphänomene“ beschränken möchte: Husserl wiederum erliegt der Versuchung des Philosophen, die ihn gerade

50 Heidegger (1995), 11.

51 Ebd., 208.

52 Heidegger (1985), 99.

53 Ebd., 175.

54 Heidegger (1988), 18.

55 Heidegger (1984), 359, 25, 33, 61f., 115, 172. Gegen Husserls Fundierungstheorem: Heidegger (1994), 298.

56 Heidegger (1993a), 237; Heidegger (1979), 248.

57 Wittgenstein (1967), 189.

umgebende Situation des Arbeitens am Schreibtisch und sein eigenes Verhältnis dazu als Reservoir für Beispiele zu bevorzugen.⁵⁸ Er sitzt an seinem Schreibtisch und konstatiert: „Ich sehe weißes Papier.“⁵⁹ Ein Federzug oder Tintenfleck auf dem Papier lenkt die bloß registrierende Aufmerksamkeit zum Tintenfass und zum Briefbeschwerer.⁶⁰ Gelegentlich wirft Husserl auch einen Blick aus dem Fenster, dann macht er eine „schlichte Baumwahrnehmung“, oder er stellt fest: „Eine Amsel fliegt auf“.⁶¹

An Husserls Lieblingsbeispiel des Tisches hat Heidegger – ohne direkte Bezugnahme, aber für den Kenner offensichtlich – den grundlegenden Unterschied beider Ansätze veranschaulicht. Husserls „Fehlbeschreibung der alltäglichen Welt“ präsentiert den Tisch zunächst als materielles Rauming, das dazu noch Wertprädikate besitzt. Diese Beschreibung ist das Ergebnis einer konstatierenden Einstellung.

Heidegger wählt dagegen die „Deskription der alltäglichen Welt aus dem verweilenden Umgang“; der Tisch ist eingebettet in einen räumlichen und zeitlichen Zusammenhang, aus dem heraus sich erst seine primäre, nicht ergänzte Bedeutsamkeit entfaltet.⁶² Etwas wird als etwas (Sachverhalt, Programm, Problem) expliziert. Das von Heidegger favorisierte „Als der Bedeutsamkeit“ ist hier ein „situationsentwachsenes, historisches“, im Gegensatz zu dem Husserl zugeschriebenen „Als der abhebenden theoretischen Isolierung“.⁶³ Heideggers eigene Beschreibung ist eine Explikation menschlicher Lebenserfahrung. Hier steht nicht die nüchterne Kenntnisnahme im Vordergrund, sondern das „Leben“ mit seinen vielfältigen Bedeutsamkeiten: „Unser faktisches Leben ist unsere Welt – wir begegnen immer irgendwie, sind dabei ‚gefasst‘, abgestoßen, entzückt, angewidert, und die Kenntnisnahmen sind irgendwie bedeutungsbetont: wertvoll, gleichgültig, überraschend, nichtssagend usf.“⁶⁴

I.3 Heideggers anti-theoretischer Affekt

Der Lebensbegriff, so lautete unsere hermeneutische Maxime, erhellt sich, wenn man sein jeweiliges Gegenteil kennt. Wenn Heidegger den Lebensbegriff als Gegensatz zur „Theorie“ verwendet, verschiebt sich damit also der

58 Heidegger (1993a), 219.

59 Husserl (1950), 345; Husserl (1984b), 659f.; Husserl (1984a), 119.

60 Husserl (1984a), 420; Husserl (1984b), 558ff.; Husserl (1950), 327; Husserl (1979), 276; Husserl (1952), 146.

61 Husserl (1950), 242ff.; Husserl (1984b), 550ff.

62 Heidegger (1988), 88ff.

63 Heidegger (1993a.), 114, 111. Später kehrt dieses Muster in etwas eingeschränkter Form wieder, wenn das „ursprüngliche ‚Als‘ der umsichtigen Auslegung“ dem „Als der Vorhandenheitsbestimmung“ gegenübergestellt wird; Heidegger (1984), 158.

64 Heidegger (1993a), 96.

Klärungsbedarf: Was heißt nun „Theorie“ bei Heidegger? Explizite Überlegungen über die „theoretische Einstellung“ finden sich sowohl bei Rickert wie bei Husserl.⁶⁵ Wenn man Heideggers Verständnis von „Theorie“ im ganzen Umfang rekonstruieren möchte, empfiehlt es sich aber, nicht nur diese möglichen Vorlagen der Kritik heranzuziehen. Er will nämlich mit diesem Begriff ein ganz grundsätzliches Problem der Philosophie seiner Zeit thematisieren: „Es ist nicht nur der Naturalismus, wie man gemeint hat (Husserl, Logos-Aufsatz), es ist die Generalherrschaft des Theoretischen, was die echte Problematik verunstaltet. Es ist der Primat des Theoretischen.“⁶⁶ „Diese Vorherrschaft des Theoretischen muß gebrochen werden.“⁶⁷ Heidegger betont, dass Philosophie „überhaupt nicht im theoretischen Sinne nachfragt, sondern nachsorgt“.⁶⁸ Die „Sorge“ scheint also der Begriff zu sein, der an die Stelle der „Theorie“ treten soll.⁶⁹

Was ist nun aber genau unter „Theorie“ bzw. „Theoretisierung“ zu verstehen? Man muss sich hier wie häufig bei Heideggers eigenartigen Ausdrücken um eine Übersetzung bemühen, die das Gemeinte mit anderen, einfacheren Worten sagt. In unserem Fall könnte das Ergebnis lauten: Theoretisierung ist so etwas wie vergleichgültigende Abstandnahme, Abstreifen aller affektiven Bindung an das Erlebte, bloß neutrale Betrachtung, Aufhebung jeder Verstrickung in ein mit Bedeutsamkeit geladenes meinhaftiges Geschehen.

Heidegger nutzt das diffuse Pathos des Erlebnisbegriffs, um den Gegenpol der Theoretisierung, das Phänomen jemeinig erfahrener Bedeutsamkeit, provisorisch zu bezeichnen. Er warnt deshalb davor, das „Erlebnis eigens für mich“ voreilig zum objektiven „Vorgang“ zu „versachlichen“, zu einem bloßen Geschehen ohne jede Anteilnahme meinerseits zu reduzieren.⁷⁰ In diesem Fall finde ein „Ent-leben“ statt. Dagegen soll nach Möglichkeit das Ausgangsphänomen erhalten bleiben und untersucht werden, diese Gewißheit, dass ich „irgendwie ganz dabei“ bin, das „Mitanklingen des jeweiligen eigenen Ich“, „dieses Mitschwingen, dieses Mitherausgehen meiner“.⁷¹ Diese Perspektive ist in Heideggers Entwicklung bemerkenswert. Während er später nämlich zur Subjektivität bzw. Jemeinigkeit gerade auf dem Weg über die Entfremdung gelangt (in der „Angst“ als Verlusterfahrung von Bedeutsamkeitsbezügen), setzt er hier beim unmittelbaren affektiven Betroffensein an. Und zur Bezeichnung dieses nicht-theoretischen und nicht distanzierten, sondern innigen und bekümmerten Verhältnisses zu Sachverhalten, Programmen und Problemen ist die Semantik des Lebens besonders geeignet. Entsprechend

65 Großheim (1991), 6ff.

66 Heidegger (1987), 87.

67 Ebd., 59.

68 Heidegger (1993b), 131.

69 „Theorie“ wird auch als „Sorglosigkeit“ gefasst; Heidegger (2005), 115.

70 Heidegger (1987), 75.

71 Ebd., 73.

betont er das Zueigensein des Erlebnisses: „Das Er-leben geht nicht vor mir vorbei, wie eine Sache, die ich hinstelle, als Objekt, sondern ich selbst er-eigne es mir, und es er-eignet sich seinem Wesen nach.“⁷² Alle philosophischen Versuche, sich dem Betroffensein zu entziehen, beispielsweise durch Aufschwung in ein nur noch betrachtendes „theoretisches Verhalten“, verunstalten dagegen die Phänomene, das „grundwesentlich Theoriefremde“.⁷³

I.4 Heideggers Lebensbegriff II: „Leben“ als Einbettung in ganzheitliche Situationen

Auch die zweite These zu Heideggers Lebensbegriff – „Leben“ bzw. „Erlebnis“ steht in Opposition zur Isolierung eines Gegenstandes aus seiner Einbettung in eine ganzheitliche Situation („Bewandtniszusammenhang“, „Zeugzusammenhang“, „Welt“) – kann nicht ohne nähere Erläuterungen einleuchten. Es empfiehlt sich, mit jenen seltenen Stellen zu beginnen, an denen Heidegger einmal so etwas wie eine Definition von „Leben“ wagt: „Leben‘ besagt eine *Weise des Seins*, und zwar *Sein-in-einer-Welt*“.⁷⁴ „*Dasein (faktisches Leben) ist Sein in einer Welt*“.⁷⁵ Der Lebensbegriff gewinnt hier in zweierlei Hinsicht an Profil. Einerseits wird durch die Betonung des *In-Seins* in einer Welt die traditionelle Innenwelttheorie verlassen. Andererseits geht es um das *In-Sein* in einer *Welt*. Was aber ist Welt?⁷⁶

In der Vorlesung des Wintersemesters 1926/27 untersucht Heidegger das Phänomen der Schwere. Er tut dies jedoch nicht, um zu konkreten Ergebnissen über dieses Phänomen zu gelangen, sondern um grundsätzliche Möglichkeiten der Erforschung beliebiger Gegenstände darzustellen. Die Schwere kann man auf zweierlei Weise untersuchen: im Zeugzusammenhang und im Labor. Heidegger nutzt im Folgenden ein Beispiel, um den Weg vom vorwissenschaftlichen Sein bei der Natur zur wissenschaftlichen Naturerfassung zu verdeutlichen.⁷⁷ Der Hammer kann zu schwer sein, zu leicht oder gerade

72 Ebd., 75.

73 Ebd., 89; Heidegger (1984), 69, 138.

74 Heidegger (2002), 18.

75 Heidegger (1988), 80.

76 Der Zusammenhang von Welt und Leben wird gelegentlich auch so gefasst, dass Welt der Gehalt des Lebens sein soll: „Mit der phänomenologischen Kategorie ‚Welt‘ besprechen wir zugleich, und das ist wichtig, *was* gelebt wird, wovon Leben gehalten ist, woran es sich hält“ Heidegger (1985), 86; Heidegger (1993a), 96; Heidegger (2005), 116. Ausschlaggebender ist jedoch eine breiter ausgeführte Bestimmung von Welt, die die zweite These zu Heideggers Lebensbegriff stützt.

77 Die Verengung von der allgemeineren „Bedeutsamkeit“ zur engeren „Zuhandenheit“ zeigt sich auch in den Beispielen. In der lebensphilosophischen Phase geht Heidegger nicht von einem „Zeugzusammenhang“, sondern von einem „Lebenszusammenhang“ aus (dem Erlebnis des Sonnenaufgangs für den Chor der thebanischen Ältesten in Sophokles’ *Antigone*), um diesen mit dem Phänomen des Sonnenaufgangs für den Astro-

recht. Aber dies alles kann er nur sein als Zuhandenes, d. h. in einem konkreten Zeugzusammenhang. Wenn wir dagegen die Schwere im Labor einfach messen, dann nehmen wir den Hammer als ein vorhandenes Ding. In diesem Fall hat es gar keinen Sinn mehr zu sagen, der Hammer sei zu schwer oder zu leicht. Warum nicht? fragt Heidegger. Die Antwort: „Weil er jetzt gar nicht in einem Zeugzusammenhang steht; nur noch Ding, nach seinen an ihm vorhandenen Beschaffenheiten und der gesetzlichen Bestimmtheit. Seine Schwere nicht orientiert auf Handlichkeit und Unhandlichkeit, sondern lediglich im Sinne der Gravitation verstanden.“⁷⁸

Das Zuhandene des Hammers zeigt sich nur im Zeugzusammenhang: „Zuhandenes wird immer schon aus der Bewandtnisganzheit her verstanden.“⁷⁹ Geht die Zuhandenheit verloren, z. B. durch Beschädigung des Werkzeugs, kommt der Zeugzusammenhang als solcher zum Vorschein, der explizit bis dahin noch nicht sichtbar war, aber in der Umsicht implizit ständig berücksichtigt wurde. Der so ausdrücklich entdeckte Zeugzusammenhang ist ein Ganzes, und mit diesem Ganzen meldet sich nach Heidegger die Welt.⁸⁰ Weltlichkeit ist das Verweisungsganze der Bedeutsamkeit.⁸¹ Zu einer Welt gelangt man nicht durch die Aufzählung und Beschreibung einzelner innerweltlicher Dinge.⁸² Die Zusammenfügung von verschiedenem Seienden ergibt nicht als Summe so etwas wie Welt.⁸³

1. der synthetisch-konstruktive Weltbegriff:

Welt ist das Produkt eines Subjekts, in dessen interessengeleiteter Perspektive eine Anzahl von vornherein als einzeln wahrgenommener Gegenstände zusammengefasst wird (Primat der Einzelheit).

2. der hermeneutisch-explikative Weltbegriff:

Welt ist das nicht auf Subjekt und Objekt verteilbare Ganze, aus dem heraus erst einzelne Gegenstände begegnen (Primat der Ganzheit).

Das Phänomen des Zeugzusammenhangs zeigt, dass ein isoliertes Zeug nicht vorkommt, dass Zeug vielmehr immer aus der Zugehörigkeit zu anderem Zeug ist.⁸⁴ Woran Heidegger Anstoß nimmt, ist die Auffassung von der Not-

nomen in Kontrast zu setzen, der ein bloßer Vorgang in der Natur ist: Heidegger (1987), 74.

⁷⁸ Heidegger (2006), 21.

⁷⁹ Heidegger (1984), 150. Vorher betont Heidegger den „Vorrang der Präsenz der Verweisungs-ganzheit und der Verweisungen vor den in den Verweisungen sich selbst zeigenden Dingen“ Heidegger (1979), 254; Heidegger (2006), 24.

⁸⁰ Heidegger (1984), 75.

⁸¹ Ebd., 123, 334.

⁸² Ebd., 63; Heidegger (1980), 30; Simmel (1918), 28.

⁸³ Heidegger (1984), 72.

⁸⁴ Ebd., 80: Einzelnes, z. B. ein einzelnes Zeichen ist „nicht ein Ding, das zu einem anderen Ding in zeigender Beziehung steht, sondern ein Zeug, das ein Zeugganzen ausdrücklich in die Umsicht hebt, so daß sich in eins damit die Weltmäßigkeit des Zuhandenen meldet“.