

Der Tod im Leben

Philosophische Deutungen von der
Romantik bis zu den ›life sciences‹
Jürgen Große

Jürgen Große (*1963) ist promovierter Historiker und habilitierter Philosoph, nach mehrjähriger Lehrtätigkeit im In- und Ausland lebt er heute als Buchautor in Berlin.

Sein Hauptthema ist die europäische Metaphysik des Lebens und der Geschichte in ihrer alltäglichen kulturellen Präsenz. Jüngere Veröffentlichungen: *Kritik der Geschichte* (2006); *Phänomenologie des Unglücks* (2007); *Philosophie der Langeweile* (2008).

Jürgen Große

Der Tod im Leben

Philosophische Deutungen von der Romantik
bis zu den life sciences

Meiner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN: 978-3-7873-1883-4

ISBN eBook: 978-3-7873-2055-4

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2008. Alle Rechte vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Umschlagabbildung: George Frederick Watts, *Die Hoffnung*, 1886. Umschlaggestaltung: Jens-Sören Mann. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus Nomos, Sinzheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

»In Fort Collins existiert eine Bank für Keimplasma von den Samen von Pflanzen aus aller Welt, denn die Pflanzen verschwinden, und man nimmt an, daß in wenigen Jahren die Keimplasmen, die nicht in den Banken gesammelt worden sind, für immer verlorengehen werden. Aus allem wird eine Bank, ein Museum, ein Archiv gemacht; alles, was wir LEBEN nennen, liegt schon unter Vitrinen; Besucher und Kunden, die Ex-Lebenden, die buchstäblichen *Refaim*, die Schwachen. Noch Lust auf dieses Nicht-Leben haben, das für viele schon der Normalzustand ist, ist wirklich etwas für tote Seelen, die ein elektrischer Draht zum Tanzen bringt, damit sie, während der Öffnungszeit, das Museum des Lebens besuchen können.«

G. Ceronetti, Das Schweigen des Körpers

Inhalt

Historischer Vorblick	9
Lebensphilosophie (I): <i>Alleben und Vereinzlung</i>	15
Lebensphilosophie (II): <i>Evolution des Lebens und Wille zum Tod</i>	61
Lebensphilosophie (III): <i>Erstorbene Objektivtion und tötender Geist</i>	99
Lebensphilosophie (IV): <i>Biomasse und Rechtssubjekt</i>	169
Systematischer Rückblick	209
Anmerkungen	219
Literaturverzeichnis	249
Personenregister	260

Historischer Vorblick

Als ›Philosophie des Lebens‹ oder ›Lebensphilosophie‹ galt während der letzten 250 Jahre Verschiedenes.¹ Die ältesten Verwendungen zeigen den Terminus in der semantischen Nähe von ›praktische Philosophie‹, ›Philosophie für jedermann‹, ›Lebensweisheit‹, auch ›Lebenskunst‹. ›Praktisch‹ wollte die Lebensphilosophie des 18. Jahrhunderts nicht allein im Sinne der rationalistischen Schulphilosophie sein, die damit einen Themenbereich neben dem theoretischen benannt hatte. Die frühen Philosophen des Lebens, meist im Gefolge Rousseaus, wollten sich an den ›im Leben Stehenden‹ wenden, die Philosophie sollte ihm durch eine andere – spontan-unmittelbare, z. B. gnomische, aphoristische – Ausdrucksweise nicht mehr fremd und herrisch gegenüberstehen.

Um 1800 hatte sich dieser Philosophiestil in Deutschland institutionell etabliert in eigenen Zeitschriften (»Magazin der Philosophie des Lebens«) und Lehrtechniken. Gegen die drohende Verfestigung zur abrufbaren Lebensweisheit protestierte bald schon eine andere Strömung, die mit ›Philosophie des Lebens‹ ein Philosophieren *aus* dem Leben geltend macht (F. Bouterwek, F. Schlegel). Bei diesen Philosophen ist eine *Lebensweise* angezielt, die der reflexiven Selbstdurchdringung zugleich bedarf und fähig ist. Die Erhebung ›des Lebens‹ zum Maß und Medium des Denkens überhaupt ist schließlich ein Grundzug jener »Deutschen Bewegung«, die H. Nohl zufolge vom geschichtlichen Veränderungsgefühl und -glauben Hamanns und Herders zu Novalis und der frühen Romantik führt. Hier ist der antitheoretische Impetus gleichermaßen als Philosophiestil wie -ziel wirksam. Das Mißtrauen gegenüber ›Spekulation‹, ›Abstraktion‹, ›System‹ ist unübersehbar. Gegen ›Verstand‹ wird ›Erfahrung‹ aufgeboten, die gefühlhaft und individuell sein kann, aber auch – wie im Fall der Schellingschüler – Anleihen bei den Einzelwissenschaften (Physik, Psychologie, Biologie) nicht verschmäht.

Diese vielsinnigen und wirkungsgeschichtlich zerstreuten Ansätze systematisiert und synthetisiert später eine historisch ihrer selbst be-

wußte ›Lebensphilosophie‹, für die in Frankreich die Namen Guyau und Bergson, in Deutschland vor allem Dilthey, Yorck von Wartenburg, Simmel stehen. Keine *philosophische* Schule bezeichnet dagegen jener ›Vitalismus‹, der im ausgehenden 18. Jahrhundert eine der konkurrierenden Hypothesen über die Entstehung und Entfaltung der organischen Lebensvorgänge bildet. Der Vitalismus und Neovitalismus des 19. Jahrhunderts will freilich wissenschaftliche oder in Auseinandersetzung mit den Wissenschaften fundierte Philosophie sein. Im beginnenden 20. Jahrhundert wird sichtbar, daß und wie ein von den ›Lebenswissenschaften‹ her gedachtes Seinsverständnis zur naturwissenschaftlichen Alternative der akademischen wie der populären ›Lebensphilosophien‹ aufsteigen kann.

Die historisch aufgetretenen Bedeutungsfacetten von ›Lebensphilosophie‹ sind nicht restlos aufeinander reduzierbar, etwa in einer ›Geschichte des Lebensproblems‹. Von einer kontinuierlichen Begriffsgeschichte kann im deutschsprachigen Raum ohnehin erst ab ca. 1800 die Rede sein, als nämlich Wort- und Bedeutungsgeschichte sich in einer Weise überschneiden, die fortan die typische Spannung von lebensphilosophischen Ansprüchen bezeichnen wird: nämlich *einerseits*, zunehmend akademisiert und verwissenschaftlicht, ein spezifisches *theoretisches Fragegebiet* zu bearbeiten, dies aber *andererseits* in einer Weise zu tun, die aus dem Fächerkanon von philosophischen Unterdisziplinen, Spezialmetaphysiken u. ä. hinaustreibt in eine *charakteristische Form von* – zunächst gewiß nur intellektueller – *Praxis*.

›Lebensphilosophie‹ ist zu einem beträchtlichen Teil Polemik, zehrt vom Bekämpfen, dem sie aber nicht simpel Gegenposition, sondern Sinndeutungs- und Sinnbegrenzungsmacht bedeuten will: Lebensphilosophie hält stets auch Deutungen bereit, wie es zu den philosophischen, metaphysischen, theoretischen Verstellungen und Verfälschungen von ›Leben‹ kommen konnte. Die Möglichkeit des falschen, reduzierten, scheinhaften Lebens bildet eine ihrer dauerhaften Fragen. Diese Ambivalenz, aus der Zweifelt von Opposition gegen jegliche Lebensverengung *und* Sachwaltungsanspruch für ein ursprüngliches, alles Einseitige generierendes, wenn auch unergründliches Lebensganzes, massiv erstmals aufgeboten gegenüber der philosophisch-literarischen ›Klassik‹ um 1800, ist durchgängig. Die Herkunft aus der geistesgeschichtlichen Gemengelage von ab-

solutheitssüchtiger Verstandesspekulation und einhergehender Nihilismusangst, von europäischen Revolutionen und nationaler Romantik bleibt auch den späteren, akademischen Varianten der ›Philosophie des Lebens‹ anzumerken. Deshalb hat sie, anders als z. B. die Existenzphilosophie, terminologisch wie denkstrategisch nicht auf die schroffe Entgegensetzung zur Profession und Institution gewordenen Philosophie gebaut. Mit dem ›Leben‹ glaubte sie sich jener Macht unmittelbar versichert, die binden und lösen kann und worauf konkurrierende Denkrichtungen in ›System‹ und ›Schule‹ gewiß gleichfalls abzielen, nur eben über den gefährdeten Umweg von ›Form‹, ›Vergegenständlichung‹, ›Geist‹, ›Objektivierung‹.

Eine beachtliche Freiheit der Methode und Weitläufigkeit der Themen waren dadurch, zumindest auf den ersten Blick, verheißend. ›Philosophie des Lebens‹ schien in die lange Reihe der Genitivphilosophien zu gehören, zu jenen Philosophien der Technik, des Geldes, des Wissens, der Kultur usw., die ein selbsterteiltes Placet zu lockerer Reflexion zwanglos erweitern konnte. Die Freiheit des Denkens reichte hierbei so weit wie die Zahl der Themen, die ihm als Lebensphänomene begegnen mochten. Für die Brisanz eines Denkens, das ›lebensphilosophisch‹ sein will, kommen fraglos beide Formen des Genitivs in Betracht: ›Lebensphilosophie‹ enthält als strukturelle Möglichkeiten gleichermaßen das Ausgehen *aufs* Leben wie den Ausgang *vom* Leben. Die Komplikationen, Ambivalenzen, Verwerfungen ihrer Denkgeschichte sind kaum verstehbar ohne diese doppelte Hinsicht.

Allerdings gibt es hier einige Möglichkeiten, die nie ganz entfaltet wurden, die *Denkmöglichkeiten* blieben, damit aber auch den Ausblick auf eine Strukturgeschichte² der Lebensphilosophie entlang strikten Alternativen eröffnen: *Merkwürdig ist die Beziehung der ›Philosophie des Lebens‹ zum Toten bzw. das Ausbleiben, zumindest die schwache Dokumentiertheit dieser Beziehung.* Diese Merkwürdigkeit könnte für ein Phänomen erst unserer Tage gelten: Das Versiegen traditionell lebensphilosophischen Theoriebemühens vor den Problemexpositionen der kommerziell und politisch forcierten ›Lebenswissenschaften‹ ist augenfällig. Doch auch in den Blütezeiten der Lebensphilosophie um 1800 und um 1900, im weiteren von Denkformationen, die ohne normative und theoretische Privilegierung des Terms ›Leben‹ schwer vorstellbar wären, spielen der Tod

bzw. das Sterben in ihrer alltäglichen Erfahrbarkeit eine nur geringe Rolle. An Aussagen über Tod und Sterblichkeit ist zwar kein Mangel, doch treten diese in einer merkwürdigen Verstecktheit bzw. Vermitteltheit, zumeist hinter tradierten Topoi der Metaphysikgeschichte (z. B. als Untersterblichkeitsfrage) auf. Das fällt vor allem beim Vergleich mit den verschiedenen Varianten der Existenzphilosophie ins Auge. Man könnte meinen, ein Theorietyp oder Denkstil, der, wenn gleich oft erst postum, ein Oppositionsglied wie ›Leben‹ zu seinem Titel erhob, sollte begrifflich und argumentativ einen Bezug zu dem entgegengesetzten Oppositionsglied besitzen. Nun wäre es sicherlich eine ›substraktive Täuschung‹ (Quine), bei einer ›Philosophie des Lebens‹ besondere Nähe zu Erfahrungsgegenständen namens ›Leben‹ und ›Tod‹ zu vermuten. Das zeugte allenfalls von einem Denken, das vergleichsweise dem Theologen eine besondere Gottesnähe zuschriebe. Bei den diversen ›Philosophien des Lebens‹ liegt der Fall offensichtlich anders; hier fällt gerade die fast betonungslose Geläufigkeit des Genitiv-Gegenstandes auf. Die begriffliche Bestimmung von ›Leben‹ erschöpft sich vielfach in emphatischen Tautologien bzw. Wiederholungen; viel aussagekräftiger ist meist die Polemik gegen die Fehl- und Verfallsformen von ›Leben‹. Was Lebensphilosophie gegenüber anderen philosophischen Theorietypen als auch in ihren historischen Varianten sei, wird sich demnach eher an Ausschließungen bzw. Restriktionen des Lebensbegriffs bestimmen lassen, die unterhalb der vertrauten Schlagworte zu suchen sind, die auch andere philosophische Strömungen verwenden. Hier allerdings liegt der Bezug zum Tod nahe. Lebensphilosophie muß, auch um ihr eigenes Überleben als Genitivphilosophie zu sichern, die von etwas Übergreifendem spricht, ein Verhältnis zu Tod und Sterblichkeit haben. Man sieht nun leicht, daß trotz Vielfalt und Brüchen der Tradition, der Geschichte von Fremdbezeichnung und Selbstverständnis als ›Philosophie des Lebens‹, eine logisch überschaubare Anzahl von derartigen Beziehungen in Frage kommt. Das typenbildende Kriterium wird sein, ob ›Leben‹ *Gegenstand* oder *Prinzip* dieses Philosophierens sei. Lebensphilosophie wollte immer wieder das Leben ins Denken lassen, daher mußte dieses seinerseits sich auf ein bestimmtes Leben festlegen. Als ursprüngliche Typen von lebensphilosophischer Einstellung zeichnen sich somit eine praktische und eine theoretische ab: jene will ›aus dem Leben‹ heraus ›um

des Lebens« willen philosophieren (I), diese nimmt es, um den Preis semantischer Einschränkungen, als Gegenstand selbst in den Blick (II). Begriffsgeschichtlich ist diese Doppeldeutbarkeit aus der Differenzierung in Leben als Faktum und als Werthorizont, in (organisches) ›Leben« und (soziokulturell bestimmte) ›Lebensweise«, in *zoé* und *bíos* notorisch.³ Diese Unterscheidung wäre lebensphilosophisch sehr simpel und durch den Bezug auf ›Tod« und ›Totes« nicht weiter zu komplizieren. Die spannungsvolle Interferenz der ›Philosophien des Lebens« liegt jedoch darin, daß diese zwei basalen Einstellungen ihrerseits einander thematisieren können. Das geschieht mit dem Aufgang der industriellen Welt, d. h. speziell mit der wissenschaftlich-technischen Durchdringung aller Lebensvollzüge, seit dem 19. Jahrhundert. So wird der theoretisch-wissenschaftliche Zugriff auf Leben und Tod (II) wiederum zum Gegenstand einer ›Lebensphilosophie«, die nach dessen Sinnfundamenten, Geltungsgründen, ›lebensweltlich«-prä rationalen Vorleistungen u. ä. fragt (III). Umgekehrt kann aber auch der wissenschaftlich-technisch-ökonomische Primärzugang zum Lebensphänomen solche kulturelle Selbstverständlichkeit erreichen, daß Lebenssinn nicht nur theoretisch objektivierbar, sondern auch praktisch produzierbar erscheint. So ist heute das, worauf Lebensphilosophie (I) abzielte, nämlich eine – selbstbewußte und selbstbejahende, d. h. emphatisch-tautologisch als Selbsterfahrung sich äußernde – *Lebensweise*, zum Bearbeitungsgegenstand eines ›biowissenschaftlich« gespeisten Rechts- und Ethikverständnisses (IV) geworden. M. a. W.: der *bíos* erscheint als wägbare, gestaltbare, produzierbare nach Maßgaben wissenschaftlich-technisch bearbeiteter wie politisch-ökonomisch ergriffener *zoé*, die in ihrer praktischen, d. h. technischen Anwendung wiederum organisches Leben den Wertmaßstäben einer kulturspezifischen Lebensweise unterwirft.

Diese vier Einstellungen zu ›Leben« und ›Tod« gilt es im folgenden zu umreißen. Dann mag sich auch zeigen, was an Lebendem und Totem an der Lebensphilosophie selbst sei.

Lebensphilosophie (I): Alleben und Vereinzlung

1. Leben ist hier etwas, wofür man Partei nehmen kann und soll; so umgekehrt auch gegen den Tod. Er erscheint damit auf kategorial verschiedener Ebene gegenüber dem Leben, worin der Philosophierende sich selbst verortet. Dieses ist ein Kampfplatz von Echtem und Unechtem, von Ursprünglichem und Abgeleiteten. Empirisch besteht es aus lauter zufälligen, sozial-historisch wandelbaren Tatsachen, ist gegenständlich als ›Konvention‹. Vom unphilosophisch Dahinlebenden einerseits, vom lebensvergessen Philosophierenden andererseits unterscheidet sich ein Lebensphilosoph dadurch, daß er ein Wissen um den agonalen Gesamtcharakter des Lebens bewahrt; ein Wissen allerdings, das seinerseits nicht abstrakt, sondern eine Erfahrung sein soll: nur der permanente Kampf der verschiedenen Lebensgestalten, nicht ausgezeichnete einzelne sind Repräsentanten der Wahrheit und des Seins und darin gegen den Tod gefeit. Eine eigenartige Asymmetrie im lebensphilosophischen Denken solchen Typs ergibt sich daraus. Die konkreten Bestimmungen des verteidigungswürdigen Lebens müssen nämlich nun diesem selbst in einer Unbestimmtheit entlehnt werden, die nur durch den Aspekt der *Intensität* spezifizierbar scheint. Es läßt sich nie in derselben Weise fassen (und verwerfen) wie das falsche, das gerade in seiner Bestimmtheit unechte Leben. Daher die häufige Rede vom wahren als dem ›lebendigem‹ Leben und dergleichen Pleonasmen mehr. Nicht so sehr *der Tod* als vielmehr *das Tote* bildet seinen Gegensatz. Aufgrund des kategorialen Ungleichgewichts mag solchen ›Philosophien des Lebens‹ dann schon die Betrachtung von Mensch und Welt unter einem anderen Blickwinkel als dem ›des Lebens‹ als thanatosverdächtig erscheinen. Der Entscheid für eine Leben stets regional differenzierende, dem Blick in analysierbaren Einheiten darbietende theoretische Philosophie wäre somit bereits ein Entscheid gegen die praktische Philosophie und vielleicht für etwas Totes. Die Unterscheidung zwischen dem theoretisch Vorstellbaren,

dadurch Getöteten, und dem fühlend-wollend-handelnd Bewirkbaren, d. h. in seiner Totalität verstandenen und verstärkten Leben, versteht sich in dieser Variante von Lebensphilosophie als genuin praktische. Philosophie des Lebens ist damit immer Parteinahme für eine *Lebensweise* – und einen entsprechenden Denkstil zugleich. Deren Gegensatz zu anderen wird als dynamisches Geschehen ins ›Leben‹ selbst hineinverlegt. ›Leben‹ ist hier verstanden als Ganzheit, Allheit, All-Eines, nicht also primär als das Dasein eines individuellen Lebendigen; der Gegensatz zu diesem Leben ist das Tote nicht als seine äußere Grenze, sondern vor allem als innere Einschränkung, aber auch als Tendenz zur Isolation. Wie kann sich eine Totalität artikulieren? Nur als Protest oder Klage gegen ihre Einschränkungen. Eine kulturelle Protestbewegung gegen die ›vereinseitigenden‹, ›atomisierenden‹ Tendenzen des Verstandes, die man ja gut und gerne als bloß emotives Komplement dazu begreifen könnte, muß sich zugleich als Sachwalter der Totalität verstehen. Die asymmetrische Entgegensetzung von Ganzheit und Teil ist das Grundmuster dieser Philosophie des Lebens, damit auch ihres Verhältnisses zum Tod. Er kommt kaum als Sachverhalt leibseelischen Daseins in den Blick, als Angst vor dem Sterben etwa. Was die Lebensphilosophie (I) praktisch und theoretisch bekümmert, ist nicht Sterblichkeit, sondern Endlichkeit, Begrenztheit, Einschränkung. Faktisch kann dies nur als Einschränkung gewohnter Weisen des Lebendigseins erfahren werden. Darin besteht die regressive Möglichkeit des lebensphilosophischen Protests. Protestiert und provoziert wird von Anfang an. Wie anders soll sich eine Totalität innerhalb einer Totalität, etwa der kulturellen, sozialen usw., zur Geltung bringen? Man philosophiert ›aus dem Leben‹, und je nach geistesgeschichtlichem Machtverhältnis kann das eine *Vergewisserung* des tragenden Grundes alles Lebens und Sterbens oder seine *Befreiung* aus der Übermächtigung durchs Tote bedeuten. Bezeichnenderweise gilt das letztere auch als nur erstarrtes, also ehemaliges Leben. So Sitte, Tradition, Konvention. Es handelt sich um ein – sich selbst immer wieder anrufendes – Sprechen aus der 1. Person gegen jegliche objektivierende, ›verdinglichende‹ Rede in der 3. Person, jedoch bei ständiger Versuchung, die Immanenz des Lebens selbst in die Perspektive letzterer Sprechweise zu rücken. Das Appellative, Aufbegehrende kann zum wissenssicheren Hochmut gerinnen. In die-

sem Geltendmachen der eigenen Lebendigkeit – Geborgenheit wie Gefangensein im Leben – liegt die oftmals gesehene Möglichkeit zur Ideologisierung.

2. Je nachdem, ob der besinnliche oder der protestierende Gestus überwiegt, kann ›Leben‹ Fundament oder Fluchtpunkt eines – unter Umständen sogar historisch herzuleitenden – Kampfes gegen das Tote sein. Schon früh haben die ›Philosophen des Lebens‹ über dessen tödliche Selbstentfaltung nachgedacht. So verortet F. H. JACOBI, von der Dilthey-Schule allgemein als Begründer der lebensphilosophischen Bewegung angesehen, sein eigenes Denken am End- und Umschlagpunkt eines jahrtausendelangen – schulphilosophisch vorangetriebenen – Abstraktionsprozesses, der den Menschen von den sinnlichen wie den sittlichen Realitäten gleichermaßen entfernt habe; ein Prozeß, der allein in der Mittelbarkeit der Wissenschaften sein Recht behalte (vgl. JW II, 11)⁴. Jacobi will mit dem Rekurs auf ›Leben‹ die unverkürzte moralische wie mundane Erfahrung wiederherstellen – d. h. die Gewißheiten einer Herzenslogik ebenso wie des Daseins von Sinnenwelt und welttranszendtem Sinn. Formalisierung, Idealisierung, ›Abstraktion‹ sind ›Einschränkung unserer Natur‹ (JW VI, 70), weder schaffen noch empfangen sie lebendigen Geist; sie produzieren ›toten Buchstaben‹. Das Nebeneinander von positiv-religiösem Fundamentalismus und bewußtseinsphilosophischen Konstitutionstheorien der Moral in der Entstehungsphase dieser ›Philosophie des Lebens‹ ist charakteristisch. Das Tote ist das Abgeteilte, immer wieder Integrationsbedürftige. Die *begriffliche* Integration gelang, wenn überhaupt, nur dann, wenn vom – z. B. systemisch deutbaren – ›Leben und Sterben‹, ›Werden und Vergehen‹ die Rede sein kann. Der *Tod* selbst, wo solchem metaphorisch überhöhten Leben sich selbst ergreifender Lebendigkeit gegenübergestellt, bietet keine Sinngrenze noch ein Sinnfundament. Als ontischer Sachverhalt fällt er in die Kompetenz regionaler Seinsauslegungen – der leibliche Tod in jene der Medizin, der seelische Tod in jene der metaphysica specialis Theologie. Die Lebensphilosophie (I) ignoriert seine Erfahrung. Die Konzeption von Menschlichkeit als leibseelischer Totalität mit den anhängenden Fragen (Unsterblichkeit, Tod von Teilen der Person – oder sterben alle zugleich?) gilt fast schon als Indiz todverfallenden bzw. todbringenden Denkens.

Das Lebendige soll ja prinzipiell unteilbar sein. Der Tod ist kein Teil davon, er ist vollkommen äußerlich. »Der Lebendige weiß den Tod und kann ihn doch nicht verstehen« (DGS VIII, 80 f.),⁵ wird das später lauten.

3. Offensichtlich ist Lebensphilosophie (I) damit dem mystischen Pantheismus der Neuzeit sehr nahe. Auch wenn nicht, wie in der All-einheitslehre des Giordano Bruno, der Tod vollkommen verschwindet zugunsten von ›Verwandlung‹ (»De l'infinito«, 1584), so gehört er, wo Teil des Lebens, doch kaum zu dessen Wesensmerkmalen, etwa im Sinne einer unvermeidlichen Erschöpfung, einer ›Korruptibilität des Lebens‹ (W. Dilthey). Eher gehört er dessen *Ordnung* zu.⁶ Begreift sich individuell-personales Leben als Teil, so bedeutet der Tod eher den Übergang von partikularer in umfassendere Daseinsform, damit aber Versöhnung mit ›dem Leben‹ und seinen Grausamkeiten gegen das Individuum auf höherer Ebene. So Fichte, so als ›Naturphilosoph‹ des Lebens Schelling.⁷ Doch fordert solcherart integrativ-totalisierende Absetzung des Lebens gegenüber dem Tod die Einführung neuer Differenzen. Sie liegen in der semantischen Engführung dieses *via mortis* gewonnenen Begriffs ›höheren Lebens‹ seinerseits: ›wahres Esse‹, ›Geisterwelt‹, ›Versöhnung des Absoluten mit sich selbst‹ (J. G. Fichte).⁸ Solche Restriktionen sind der Preis für die Verabschiedung der Todesproblematik aus dem traditionellen Leib-Seele-Gegensatz. Er spielt nun kaum mehr eine Rolle. Unter Umständen wird die Idee der Unsterblichkeit sogar als eitel subjektivistische Hoffnung denunziert. Die in ihr liegende Verheißung eines innerlich homogenen Seins, das alle historisch-sozial gewirkten Differenzen übergreift, behält freilich ihre Faszination. Die frühen ›Lebensphilosophen‹ denken ausgiebig darüber nach, welches Sein ›unsterblich‹ heißen dürfe – F. Schlegel nennt die Unsterblichkeit gar »das große Evangelium für unser Zeitalter« (»Philosophische Lehrjahre« II, 1806, FSKA XII, 399)⁹. Der Eingang des individuellen Lebens in ein allgemeineres durch den Tod bietet Möglichkeiten der ›Erlösung‹, die der – cartesianisch erneuerten – platonischen Tradition fremd waren. Nicht zufällig formiert sich diese frühe Lebensphilosophie zugleich mit dem Nationalismus der modernen Völker (›Tod fürs Vaterland‹).¹⁰

4. Das individuelle Leben fühlt sich dem Tode enthoben durch Rückgang in ein allgemeineres Leben bzw. Teilhabe daran. Es verge-wissert sich seiner Abkunft aus diesem oder opfert sogar das todge-weihte, weil partikulare Leben in ihm auf. Fichtesche Wendung des Transzendentalismus und Romantik ziehen hier die Summe aus der älteren ›Philosophie des Lebens‹ und der Gefühlsphilosophie des 18. Jahrhunderts (F. H. Jacobi).¹¹ Der entsprechende Problemaufriß erweist sich als eher neuplatonischer denn platonischer Herkunft. In diesem Denkstil werden Fragen der Ethik mit solchen der Ontologie kurzgeschlossen. Das Leben als philosophisch ›fühlbar‹ werdende transzendente Sphäre ist Grund und Wirkung, Noumenon und Phänomen aller seiner Bewegungen zugleich. Solange es sich seiner gewiß sein kann, gibt es keine gesonderte praktische Philosophie; das ganze Philosophieren über Leben und Tod in dieser Perspektive meint sich durch ein eminent praktisches Interesse überhaupt erst auf den Weg gebracht. Das bleibt noch in den schmaleren Seitenarmen dieses Motivstroms spürbar, etwa in H. Lotzes Fichte-Anknüpfung.¹² Hier soll praktische Philosophie die theoretische *ermöglichen*, so wie bereits bei Fichte Sittenlehre in eine Seinslehre, »in Lehre von dem wahren Sein der eigentlichen Realität« gemündet habe (FW VI, 34).¹³ In der originären Lebensphilosophie (I) trifft eine Nivellierung ebenso die Grenze zwischen ontologischem und gnoseologischem Fragekreis. (Man kann hier von einem lebensphilosophischen Seitenstück zum Hegelianismus sprechen.) In der *lebensphilosophischen Gnoseologie* soll auch das Denken bzw. der Denkende durch seinen speziellen *Verhaltensstil* dem Tod entgehen können. Wieder sind ontologische Asymmetrien vorausgesetzt: das Leben ist Bewegung, Autonomie, Totalität, Unbegrenztheit des Sinns gegenüber jedem Gedanken. Dieser, als Resultat (Wissen), ist spirituell toter Buchstabe.¹⁴ Man kann darin einen abermaligen Beleg für den ambivalenten Grundzug der ›Philosophie des Lebens‹ seit dem 18. Jahrhundert sehen, für ihre Entgegensetzung speziell zur Schulphilosophie. Auch übergreifende Tendenzen (Prozeßdenken vs. Naturgeschichte) kommen in Betracht. Novalis: »Wer weiß, was Philosophieren ist, weiß auch, was Leben ist, und umgekehrt«. (NS III, 403)¹⁵ Doch die Überlegenheit gegenüber jeder strikt ›theoretischen‹ Philosophie wird selbst theoretisch aufs Tapet gebracht. Philosophieren kann Leben bedeuten, wo Denken Leben geworden ist.

5. F. SCHLEGEL hat in seinen Vorlesungen über »Philosophie des Lebens« (1827) erstmals explizit die erforderlichen Gleichsetzungen vorgenommen. Sie sind zugleich auch wieder Verengungen, denn »eigentliche Region der Philosophie ist eben die des geistigen inneren Lebens zwischen Himmel und Erde« (FSKA X, 4). Den Zwiespalt des Denkens und des Lebens soll diese (Schlegelsche) Philosophie des Lebens selbst wieder versöhnen (12). Den Zwiespalt findet Schlegel gerade durch den integrativen Ehrgeiz des spekulativen Idealismus vertieft, vor allem in seiner Hegelschen Ausprägung. Schlegel sieht das Problem des Hegelschen Theorietypus, daß er für seine dialektischen Vermittlungen zwischen Denken und Erfahrung einen Ort über beidem benötigt, was eine ins Unendliche führende Vermittlungsproblematik ergibt und so nicht mit den Evidenzen des sich selbst fühlenden Lebens vereinbar ist. Diese sind je unmittelbar. Wann aber fühlt sich das Leben? Im Sinne Fichtes und Novalis' (s. u.) antwortet Schlegel: in der Liebe. »Wenn nicht das abstrakte Denken und die dialektische Vernunft, im Mittelpunkt des Bewußtseins, sondern die denkende und liebende Seele« spreche, dann falle »die eingebildete Scheidewand zwischen Philosophie und Leben« hinweg (89). Kulturell freilich sei ihre Differenz eine Tatsache. Zwei Wege ihrer Annäherung kommen in Frage, denn »in jetziger Zeit neigt sich alles dahin, daß entweder das Leben durch das wahre, gute und göttliche Wissen wieder hergestellt oder durch falsches, irriges Wissen zerstört und für immer zugrunde gerichtet« werde (224): »Entweder also ist das Wissen ein zum Gedanken gesteigertes und eben dadurch zum Denken umgewandeltes Leben; oder aber ein wirklich ausgeführter, ins Leben eingetretener und übertragener, und eben dadurch und durch das Leben selbst bewährter und nun vollkommen gewiß gewordner Gedanke; also ein zum Leben gewordenes Denken.« (224 f.) »Dann hört auch der Verstand auf ein toter, kalter und abstrakter zu sein; er wird ein lebendig erwachter, d. h. eben ein Geist, ein in diesem neuen Leben freier und wirkender Geist.« (302) Die Probleme dieses Argumentationstypus – er bleibt für die Lebensphilosophie (I) verbindlich – sind struktureller Art, sie liegen in ihrem Paradigma-Prinzip: ein ›Punkt‹ im Leben soll das Ganze repräsentieren, ohne davon ontisch getrennt zu sein. Das ist ohne theologisch-sakramentale Voraussetzungen einer privilegierten Beziehung zwischen gedachtem Gesamtleben und gelebtem

Denken, zwischen Ganzem und Teil, individuell-partikularem und himmlisch-allumfassendem Leib des Denkens nicht zu machen. Ein Jahr nach der »Philosophie des Lebens«-Vorlesung, in der Vorlesung über »Philosophie der Sprache und des Wortes« (1828/29), räumt Schlegel ein: »Die Philosophie des Lebens, d. h. (die) von dem Standpunkte des Lebens und des lebendigen Geistes ausgehende, kann ... nicht in dem Sinne eine allumfassende seyn oder seyn wollen, wie jene andere von der Voraussetzung oder dem Schein des nothwendigen Denkens anfangende« (457).

6. Schlegels »Philosophie des Lebens« scheint die Frage nach der wahren Vitalität in die Schranken positiv-dogmatischer (speziell katholischer) Religiosität zurückgewiesen und damit das lebensphilosophische Denken dieser ersten Epoche wieder an seinen Ausgangspunkt geführt zu haben: Auch F. H. Jacobis Gefühlsphilosophie einer volleren Lebendigkeit, im Protest gegen die toten Festsetzungen des Verstandes, war ja Glaubensphilosophie und damit zumindest Komplementärbewegung, wenn nicht Antithese gegenüber der Vernunftkritik Kantischen Typs.¹⁶ Während bei Jacobi eine dogmenfreie Gläubigkeit auf das Leben-Thema drängte (der lebendige Gott vs. Buchstabenfrömmigkeit!), schien dessen philosophische Bewahrung bei Schlegel umgekehrt in einen überlieferten Kirchenglauben zurückzuführen. Der Eindruck bleibt zurück, daß dualistische Lösungen (Glauben und Wissen, geistiges und natürliches Leben) sich oftmals als die stabileren Formen erweisen werden, das Verhältnis von Denken und Dasein, von Einzel- und Alleben zu ordnen. Zwischen Jacobi und Schlegel liegt jedoch ein halbes Jahrhundert lebensphilosophischen Denkens, das weitaus wirkmächtigere Lösungen entwickelt hat, Vitalität und Intellektualität miteinander ins Verhältnis zu setzen. Ihren inneren Zusammenhang bildet die *Unsterblichkeitsfrage*. Die Möglichkeiten, sich in diesem Denken noch als Christ zu verstehen, werden bis ins Letzte aus- und nicht selten auch überschritten. Den Ausgangspunkt all dieser Denkwege bildet die Unzufriedenheit mit Kants Dualismen. Gegen eine Vernunft, die sich selbst einschränkt (für viele Lebensphilosophen: »ertötet«), um dem Glauben Platz zu schaffen, bzw. gegen einen Glauben, der von der Jovialität vergänglicher Selbstkritik des Verstandes abhängt, wird die Erfahrung eines reicheren, gefühlsbe-

stimmten Glaubenslebens ins Feld geführt – das dann freilich auch die dogmatisch abgesteckten Grenzen einreißt. Unsterblichkeit sucht man in jenem Alleben, dessen Leistungen denen der transzendentalen Subjektivität ebenbürtig sind; das Unbehagen an deren ausschließlich kognitiver oder volitiver Bestimmung bei Kant führt oft in die Nähe eines Pantheismus, demzufolge das Ich in mystisch-gefühlhaften Erfahrungen mit dem All in Direktberührung kommt. Mystische Verschmelzung und dualistische Restriktion sind jedoch lediglich die extremen Möglichkeiten des lebensphilosophischen Denkens, die dieses in der Regel zu vermeiden sucht; die naheliegende Ordnung des Verhältnisses von empirischer Subjektivität und einem allerfüllenden ewigen Leben war der *neuplatonische Emanationsgedanke*. Im Neuplatonismus ist die menschliche Individualität Teil und ebenso Gegen-Teil eines höheren und zugleich umfassenderen Lebens – in dieser Spannung bewegt sich das Denken aller herausragenden Vertreter der frühen Lebensphilosophie.

7. Ihr Inaugurator und ständiger Stichwortgeber seitens der akademischen Philosophie ist J. G. FICHTE. Seine immer wieder neu ansetzenden Systementwürfe artikulieren die Unzufriedenheit mit der Grenze, die in Kants Transzendentalismus einer Exploration ›lebendiger Erfahrung‹ jenes intelligiblen Ich gezogen scheint. Die Frage nach der Empirizität und der Beschaffenheit dieses Ich, von strikt Kantischen Voraussetzungen aus ja unzulässig, mußte in Bereiche religiöser Erfahrung und vor die Alternativen von Theismus, Pantheismus oder Neuplatonismus führen: Wenn »das wahrhaftige Leben und die Seligkeit« dasselbe sind und beide weder Anfang noch Ende haben, dann scheint ein sich rein als theoretische oder praktische *Vernunft* bestimmendes empirisches Ich von geradezu göttlicher Natur und der Unsterblichkeit teilhaftig – dann entsteht freilich auch die Frage nach dem Status seiner irdischen Existenz. Zwei paradigmatische, viele Geistesverwandte und Nachfolger inspirierende Lösungsversuche findet man je in Fichtes Vorlesungen »Die Bestimmung des Menschen« (1800) und »Anweisung zum seligen Leben« (1806), beide gehalten zur hohen Zeit religiös-politischer Erregung und nationaler Verzweiflung in Deutschland. Diese Entstehungsumstände verliehen der Frage, was am Menschen sterblich sei, also notfalls auch geopfert werden könne, zusätzliche Brisanz.