

Einführung in die Lebensphilosophie

Kurseinheit 1:
Lebensphilosophien im tragischen Ton

Autor:
Volker Schürmann

Inhaltsverzeichnis

AUTOR DES STUDIENBRIEFES.....	5
1 ALLGEMEINE CHARAKTERISTIK.....	7
1.1 Anliegen, Studierhinweise etc.....	7
1.2 Gegenstand des Studienbriefes.....	10
1.3 Hauptcharakteristik der Lebensphilosophie.....	13
1.4 Die Bedeutung der Hauptcharakteristik.....	16
1.5 Abgrenzungen.....	18
1.6 Der Irrationalismus-Verdacht.....	19
1.7 Kontextualisierungen.....	24
2 VERMITTELTHEIT VS. UNMITTELBARKEIT: LEBENSPHILOSOPHIEN IM TRAGISCHEN TON.....	29
2.1 Nietzsche.....	29
2.1.1 Vorbemerkung.....	29
2.1.2 Vernünftler vs. Künstler.....	30
2.1.3 Der systematische Kern.....	34
2.2 Bergson.....	36
2.2.1 Ausgangslage: Die Evolutionstheorie.....	36
2.2.2 Intuition und Analyse.....	38
2.2.3 Zenons Paradoxien.....	40
2.2.4 Die Spezifik Bergsons im Vergleich zu Nietzsche.....	44
2.3 Simmel.....	45
2.3.1 Kleiner Kommentar zum Vorgehen.....	53
2.4 Klages.....	54
2.4.1 Der Unterschied von Takt und Rhythmus.....	55
2.4.2 Klages als Lebensphilosoph.....	57
2.5 Aktuelles Beispiel.....	61
2.6 Zwischenbilanz.....	62

2.7 Rickert	64
2.7.1 Rickerts Kritik an der Lebensphilosophie	68
Ausblick auf den 3. Teil	77
ZUSÄTZLICHE LITERATUR	79
Lebensphilosophie allgemein	79
Nietzsche	80
Bergson	80
Simmel	80
Klages	80
HILFEN ZU DEN ÜBUNGSAUFGABEN	81

Autor des Studienbriefes

Doz. Dr. Volker Schürmann, geb. 1960

1980-1987	Studium der Mathematik und Philosophie in Bielefeld
1989-1992	Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Studiengang Philosophie der Universität Bremen
1992	Promotion zum Dr. phil. an der Universität Bremen
1992-1998	Wissenschaftlicher Assistent im Studiengang Philosophie der Universität Bremen
1998	Habilitation in Philosophie an der Universität Bremen
1998-2000	Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Studiengang Sportwissenschaft der Universität Bremen
seit 2001	Mitarbeiter im Studiengang Sportwissenschaft der Universität Leipzig, seit 2002 als Hochschuldozent

Publikationen:

Praxis des Abstrahierens. Naturdialektik als relationsontologischer Monismus, Frankfurt/M., Berlin u. a. 1993.

Plümacher, M./Schürmann, V. (Hg.): *Einheit des Geistes. Probleme ihrer Grundlegung in der Philosophie Ernst Cassirers*, Frankfurt/M., Bern u. a. 1996.

Zur Struktur hermeneutischen Sprechens. Eine Bestimmung im Anschluß an Josef König, Freiburg, München 1999.

Muße, Bielefeld ²2003.

Schürmann, V. (Hg.): *Menschliche Körper in Bewegung. Philosophische Modelle und Konzepte der Sportwissenschaft*, Frankfurt/M., New York 2001.

Heitere Gelassenheit. Grundriß einer parteilichen Skepsis, Magdeburg 2002.

Verschiedene Aufsätze zu den Themengebieten Naturdialektik, CASSIRER und PLESSNER. Wörterbuchartikel.

1 Allgemeine Charakteristik

Am Leben [...] gehen dem Denken, das sich an die Bestimmungen der Reflexionsverhältnisse und des formalen Begriffs hält, schlechthin alle seine Gedanken aus; die Allgegenwart des Einfachen in der vielfachen Äußerlichkeit ist für die Reflexion [...] ein *unbegreifliches Geheimnis*.¹

G. W. F. HEGEL

1.1 Anliegen, Studierhinweise etc.

Der Studienbrief verfolgt ein *systematisches* Anliegen. Ziel ist es, einige ausgewählte (Lebens-)Philosophien als Ringen um und Antwort auf ein bestimmtes philosophisches Problem darzustellen. Dieses systematische Problem verdichtet sich zunächst gar nicht, wie vielleicht zu erwarten, im Begriff des Lebens, sondern im Begriff der Intuition. Lebensphilosophien ringen wesentlich, so die Vorgabe, um ein Konzept intuitiven Wissens in Abgrenzung zu einem nicht-intuitiven Wissen. Letzteres wird sehr verschieden bestimmt und trägt entsprechend verschiedene Namen. Die Besonderheit intuitiven Wissens ist freilich nur unter Bezugnahme auf das *Leben* zu bestimmen: Wir benötigen intuitives Wissen (vom Leben), bzw. wir können bestenfalls intuitives Wissen haben, weil das Leben als *unergründlich* gilt. In diesem Sinne kann man sagen, daß das Problem das des Verhältnisses von *Intuition* und *Leben* ist, dargestellt vermitteltst der verschiedenen Verhältnisbestimmungen von intuitivem und nicht-intuitivem Wissen.

Anliegen des Studienbriefes

Dabei ist *Leben* ein *Problemtitel*. Könnte man an dieser Stelle schlicht definieren, was Lebensphilosophien unter *Leben* verstehen, dann wäre schon alle Arbeit getan. Was sie je genau darunter meinen, ist eben u. a. und primär dadurch bestimmt, was sie unter *Intuition* verstehen. Natürlich ist das Wort *Leben* auch ein verständliches deutsches Wort, dessen jeweilige Wortbedeutung mehr oder weniger klar aus dem jeweiligen Kontext hervorgeht. Typischerweise bezeichnen Lebensphilosophien damit das Organische (im Unterschied zum Anorganischen) oder den individuellen Lebensverlauf oder das Leben der Gesellschaft oder auch ein lebendiges Bewußtsein. Aber sie meinen dann niemals nur rein diesen Bereich (des Organischen, Individuellen, ...) als solchen, sondern sie meinen dann diesen jeweiligen Bereich in seiner behaupteten Funktion, das gleichsam umfassendste Medium des menschlichen Weltverhältnisses zu sein (s. u., Kap. 2.7). In diesem Sinne stecken wir immer schon drin im ‚Leben‘. Es gibt jedoch die unterschiedlichsten Begründungen, warum gerade dieser

Leben

¹ G. W. F. Hegel: *Werke in 20 Bänden*, hg. v. E. Moldenhauer, K. M. Michel, Frankfurt/M. 1986, Bd. 6, S. 472 f.

Bereich, und nicht jener, diese (Grund-legende) Rolle spielt und aus welchen Gründen er diese Rolle spielt. All das bestimmt dann erst, was *Leben* je genau meint.

Unmittelbarkeit

Das besondere Anliegen des Studienbriefes liegt dabei darin, das Verhältnis von *Intuition* und *Unmittelbarkeit* zu klären. Schon unser Alltagssprachgebrauch legt nahe, intuitives Wissen als unmittelbares, d. h. nicht weiter vermitteltes Wissen zu verstehen.² Wenn wir sagen, daß wir etwas „intuitiv wissen“, dann ist dieses Wissen eben nicht das Ergebnis einer Überlegung, wir haben es anscheinend nicht aus anderem Wissen gefolgert, sondern es drängt sich in einer Situation gleichsam auf. Statt zu sagen, wir wüßten etwas intuitiv, könnten wir im Alltag hinreichend oft sagen, daß wir dies eben einfach wüßten; fertig. Und dieser Charakterzug überträgt sich auch, zunächst wenigstens, auf den terminologischen Gebrauch von *Intuition* in der Philosophie.

Selbsterkenntnis im Spiegel

Prototypisch für *intuitio* ist die Situation der Selbsterkenntnis im Spiegel, beispielhaft inszeniert im Narziß-Mythos. Dies *muß* man nun nicht zwingend als *intuitio* erklären. MERLEAU-PONTY verweist darauf, daß ein Cartesianer solches Selbsterkennen als einen *Schluß* darstellen würde.³ Er sieht seinen Körper und er sieht ein Spiegelbild, er vergleicht beides und schließt daraus, daß jenes Bild im Spiegel wohl ein Bild seines Körpers sein muß. Das Wissen „Das da ist *mein* Spiegelbild“ ist im cartesischen Modell *vermittelt* durch das Wissen, das ich von *meinem* Körper habe. „Ein Kartesianer sieht nicht *sich* im Spiegel: er sieht eine Gliederpuppe, ein ‚Außen‘, von dem er mit guten Gründen annimmt, daß die anderen es in gleicher Weise sehen, das jedoch für ihn selbst ebensowenig ein Leib ist wie die anderen. Sein ‚Abbild‘ im Spiegel ist eine Wirkung der Mechanik der Dinge; erkennt er sich in ihm wieder, findet er es ‚ähnlich‘, so stellt sein Denken diese Verbindung her. Das Spiegelbild dagegen ist nichts *von* ihm.“⁴ Und MERLEAU-PONTY fügt hinzu: „Alle ikonische Macht entfällt.“

Das Problem

MERLEAU-PONTY findet also die cartesianische Erklärung nicht recht überzeugend, aber man weiß nicht recht, warum eigentlich nicht. Was soll an einem Schluß auf Ähnlichkeit so problematisch sein? Und nur von einer ominösen „ikonischen Macht“ zu lesen, die bei dieser Erklärung verloren gehen würde, ist nicht recht überzeugend. Und wenn man gar liest, DESCARTES würde „Gespenster austreiben“ und sich dem „Spuk des Sicht-

² „Intuition [...]: a) das Erkennen des Wesens eines Gegenstandes od. eines komplizierten Vorgangs in einem Akt ohne Reflexion; b) Eingebung, ahnendes Erfassen.“ (*Der Große Duden, Fremdwörterbuch*, Mannheim/Wien/Zürich ³1974).

³ Vgl. M. Merleau-Ponty: „Das Auge und der Geist“ (1960), in: ders., *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, hg. u. übers. v. W. Arndt, Hamburg 1984, S. 13-43, hier S. 23 f.

⁴ Ebd.

baren entziehen“⁵ wollen, dann kann man doch nur, jedenfalls solange man *Philosophie* betreibt, Cartesianer werden wollen.

Was aber MERLEAU-PONTY mit jenen etwas dunklen Worten ins Spiel bringt, ist das Problem, daß die cartesianische Erklärung der Selbsterkenntnis im Spiegel streng genommen keine Antwort auf die Frage ist. Das Konzept der *intuitio* wollte eine Antwort auf das Problem sein, wo, wie und inwiefern ein ‚ursprüngliches‘ Wissen um sich selbst entspringt. Bei einem Vergleich muß ein Wissen darum, daß dies da *mein* Körper ist, schon in Anspruch genommen werden, um das Spiegelbild *damit* vergleichen zu können. Das eigentliche Problem ist also lediglich verschoben: woher weiß ich um *meinen* Körper? Das zu Erklärende ist bereits in Anspruch genommen, wenn die cartesianische Erklärung den Akt der Selbsterkenntnis im Spiegel als *Wieder-Erkennen* interpretiert. MERLEAU-PONTYS Cartesianer müßte dieses Problem um ein ‚ursprüngliches Wissen um sich‘ für ein Scheinproblem halten, während MERLEAU-PONTY selber unter dem Titel „ikonische Macht“ darauf besteht, daß ein Wissen um *sich* nicht auf einem Vergleich zwischen zwei Instanzen beruhen kann und insofern im Moment der *intuitio* Ich und mein Spiegelbild eben *eine* Instanz sind, die mir aus sich heraus gleichsam zuflüstert, daß Ich Ich sei. Lebensphilosophien folgen solchem „Spuk des Sichtbaren“.

Der Prototyp der Selbsterkenntnis im Spiegel legt also die Deutung nahe, daß eine *intuitio* in *keinerlei* Sinne vermittelt sei; gerade das, und nur das, sichere die *Spezifik* intuitiven Wissens. Das beste Indiz dafür sei die Plötzlichkeit des intuitiven Einfalls, das blitzartige Erkennen. Genau darin gründen aber auch die zahllosen Vorbehalte gegen intuitives Erkennen, denn es ist nicht recht einsichtig, wie gänzlich nicht vermitteltes Wissen wissenschaftliches, mithin verallgemeinerbares Wissen sein sollte.

Gliederung des
Studienbriefes

Daraus ergibt sich die grobe Gliederung des Studienbriefes. In Kapitel 2 werden Lebensphilosophien zur Sprache kommen, die den Unterschied intuitiven und nicht-intuitiven Wissens als einen Unterschied von unmittelbarem und vermitteltem Wissen bestimmen. In Kapitel 3 (2. Kurseinheit) werden dagegen Lebensphilosophien dargestellt, die jenen Unterschied als einen Unterschied in der Art und Weise von Vermitteltheit sehen und damit den Gedanken eines unmittelbaren Wissens ganz aufgeben.

Das ist selbstverständlich eine von mehreren möglichen Systematisierungen von Lebensphilosophien und in diesem Sinne ein Vorschlag, worin das Lebensphilosophische von Lebensphilosophien besteht.⁶

⁵ Ebd., S. 23.

⁶ Eine Alternative findet sich etwa bei F. Fellmann: *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Reinbek bei Hamburg 1993, der nach der Spezifik der Lebensphilosophie als Beitrag zur Selbsterfahrung fragt.

1.2 Gegenstand des Studienbriefes

Philosophie-
historischer
Sammelbegriff

Unter dem Titel *Lebensphilosophie* werden im folgenden zunächst und primär gewisse Philosophien der Zeit um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert zusammengefaßt. Die erste Bedeutung von *Lebensphilosophie* ist also die eines philosophiehistorischen Sammelbegriffs. Als typische Vertreter gelten NIETZSCHE, DILTHEY, BERGSON, SIMMEL, KLAGES, wobei diese Zuordnung zur Lebensphilosophie in jedem einzelnen Fall umstritten ist.

Problem der Gegen-
standsbestimmung

Das durch den Titel *Lebensphilosophie* Bezeichnete ist vage. Das ist zum Teil der Spezifik gerade dieses Titels – z. B. im Unterschied zum Titel *Phänomenologie* – geschuldet, denn er wird „zur Bezeichnung sehr unterschiedlicher philosophischer Intentionen verwandt“.⁷ Zwar frant durch den Titel *Phänomenologie* Bezeichnete ebenso an den Rändern aus, aber relativ unstrittig gibt es dort so etwas wie eine Stiftungsfigur, nämlich HUSSERL. Über einen solchen Fixpunkt verfügt die Lebensphilosophie nicht, und „eine eigentliche Schultradition hat sich nur an Dilthey angeknüpft“.⁸

Wichtiger ist jedoch, daß die Vagheit des Gegenstandes mit dem Gebrauch solcher Titel überhaupt einhergeht. Man muß *irgendwie* schon wissen, worum es geht, wenn man solche Titel gebraucht. Das sagt ein solcher Titel nicht selbst. So erwartet man unter der Bezeichnung *Lebensphilosophie* vermutlich eine Thematisierung dessen, was dort *Leben* heißt. Ist dann aber (auch) Lebensphilosoph, wer in philosophischer Absicht Organisches thematisiert – wie z. B., noch so ein Titel, die Vitalisten? Oder ist (auch) ein Lebensphilosoph, wer, wie der junge HEGEL, *Das Leben Jesu* thematisiert? Oder umgekehrt: Gehören die hier im folgenden als Lebensphilosophen Bezeichneten gar nicht dazu, weil sie nicht primär das Leben, sondern das Erleben thematisieren?

Lebensphilosophie
als systematischer
Titel

Trotz oder gerade wegen solcher Vagheiten scheint es daher unvermeidbar, daß der Titel *Lebensphilosophie* nicht nur ein Sammelname für die historisch vorliegenden Lebensphilosophien, sondern zugleich ein systematischer Titel für das Lebensphilosophische solcher Lebensphilosophien ist. Er ist dann nicht nur bloße Etikette, die man aus Nützlichkeits Erwägungen gebraucht, sondern zugleich jener offenbar notwendige Vorbegriff, ohne den gar kein Beginnen möglich scheint. *Lebensphilosophie* hat also hier auch einen Grund in der bezeichneten Sache.

⁷ G. Pflug: „Lebensphilosophie“, in: J. Ritter, K. Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, Darmstadt 1980, Sp. 135-140.

⁸ Ebd., Sp. 140.

Ein Indiz, wenn auch kein Beweis, für diesen Ansatz ist die Beobachtung, daß über NIETZSCHE und andere eben immerhin gestritten werden kann, ob es sich um Lebensphilosophien handelt. Dagegen wird in bezug auf HUSSERL, CASSIRER, WEBER, WINDELBAND und viele andere nicht ernsthaft darüber verhandelt. Der Titel *Lebensphilosophie* meint also offenbar Bestimmtes, nicht aber alles und nichts – und das kann man so verstehen, daß die Sache selbst es nicht recht zuläßt, bestimmte Philosophen (wie etwa die gerade genannten) unter den Titel *Lebensphilosophie* zu subsumieren.⁹

Die Frage, ob man den Titel *Lebensphilosophie* auch im Singular zur Bezeichnung des systematischen Sachgehalts des Lebensphilosophischen gebraucht oder ob man das nicht tut, ist nicht *nach* der gründlichen Lektüre zahlreicher Lebensphilosophien zu entscheiden, sondern man liest die einzelnen Lebensphilosophien (bereits) anders in Abhängigkeit von einer immer bereits getroffenen Entscheidung.¹⁰ Das ist ein Beispiel für die feinen, unscheinbaren Unterschiede, die gleichsam Atmosphäre machen.

Meta-Diskussion

Das hat u. a. die Konsequenz, die beinahe trivial anmutet, aber nunmehr nicht aus rein pragmatischen, sondern aus systematischen Gründen zutrifft: Den Ausgang zu nehmen von den konkreten Lebensphilosophien, von denen man eben jeweils den Ausgang nimmt, ist nicht unschuldig und wird auch durch systematische Analyse nicht wieder unschuldig werden. Konkret: die hier vollzogene historische Eingrenzung schließt vieles aus, was ebenfalls unter der Flagge *Lebensphilosophie* segeln könnte, z. B. die *Beiträge zur Philosophie des Lebens* von Carl Philipp MORITZ von 1791 oder SCHLEGELS Vorlesungen *Philosophie des Lebens* von 1827.¹¹

⁹ Aber das muß man selbstverständlich nicht so verstehen. Man kann das auch – simpel – damit erklären, daß es halt nicht nützlich sei, das zu tun. Auch und gerade bloße Bezeichnungen sind nicht nützlich, wenn sie alles und nichts bezeichnen. Der prinzipielle Unterschied im Ansatz liegt darin, daß die Eingrenzung der Bezeichnung mal qua Nutzen, mal qua Sache selbst gedacht wird. Und daher ist das Gegenindiz nicht fern: Ich wette 1000 zu 1, daß es Schriften gibt, in denen CASSIRER als Lebensphilosoph verhandelt wird; und diese Wette habe ich schon gewonnen, wie E. W. Orth: „Cassirers Philosophie der Lebensordnungen“, in: E. Cassirer: *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache* hg. v. E. W. Orth, Leipzig 1993 belegt. Was heißt dann, daß CASSIRER oder andere nicht „ernsthaft“ als Lebensphilosophen in Betracht kommen? Ist es ein Beleg für Ernsthaftigkeit, daß ich oder wir diese Schriften nicht kennen oder als nicht so relevant behandeln?

¹⁰ S. u., Kap. 2.7 exemplarisch den unterschiedlichen Stil von Kritik von RICKERT und von LERSCH.

¹¹ Vgl. C. Ph. Moritz: *Beiträge zur Philosophie des Lebens*, hg. v. C. Ph. Moritz. Mit einem Anhang über Selbsttäuschung. 3., verbess. Aufl., Berlin 1791; F. Schlegel: *Philosophie des Lebens. In 15 Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1827*, in: ders., *Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe*, hg. v. E. Behler, Bd. 10, München u. a. 1969. – Vgl. auch die fünf Bedeutungen von *Lebensphilosophie* bei Pflug: „Lebensphilosophie“, a. a. O.; zur systematischen Abgrenzung einer „totalen Lebensphilosophie“ von ihren Vorläufern vgl. H. M. Baumgartner: „Lebensphilosophie“, in: H. Vorgrimler, R. v. d. Gucht (Hg.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Per-*

Selbstbezug

Nun ist das soeben Vorgeführte schon beinahe eine typisch lebensphilosophische Strategie zur Lösung eines philosophischen Problems. Es ist das nur „beinahe“ so, weil diese Strategie nicht nur, aber doch *auch* für Lebensphilosophien zutrifft. Was habe ich getan? Ich habe das philosophische Problem – was fällt warum unter *Lebensphilosophie*? – in der Weise beantwortet, daß der Titel *Lebensphilosophie* prinzipiell ein Doppeltes von historischem Phänomen – den ausgewählten Lebensphilosophien – und systematischem Gehalt – dem Lebensphilosophischen dieser ausgewählten Philosophien – meint. Das bedeutet, daß es nicht nur nicht möglich ist, sich *des* Lebensphilosophischen zu versichern, um *dann* philosophiehistorische Positionen darunter zu subsumieren, sondern daß auch umgekehrt jede Auswahl philosophiehistorischer Positionen bereits einen systematischen Vorbegriff in Gebrauch nimmt. In dieser Sicht sind *alle* Begründungswege versperrt, die *rein* auf einer Seite dieses Doppelten beginnen, um die Bestimmtheit der je anderen Seite zu rechtfertigen. Wenn NIETZSCHE, DILTHEY, BERGSON, SIMMEL, KLAGES als typische Vertreter der Lebensphilosophie gelten und daher anhand dieser Philosophien dem nachgegangen werden soll, was Lebensphilosophie ist, so *ist* das, lebensphilosophisch gesehen, bereits eine Begründung des Gegenstandes: nämlich daß wir dieses Verständnis praktizieren – wir? Wer soll „wir“ sein? Sie auch? – und daß lebensphilosophische Besinnung besserenfalls dessen inne wird, was wir damit tun.

Lebensphilosophie als Lebenshilfe?

Verlangt man dann partout auch von der Lebensphilosophie eine Art Lebenshilfe,¹² dann könnte man geneigt sein, diesen Befund zu verallgemeinern: daß wir schon immer mitten drin stehen im Leben und uns besserenfalls *im* Leben orientieren können. Doch diese Verallgemeinerung hat ihre orientierende Moral nur dann, wenn sie nicht als Selbstverständlichkeit und Trivialität gilt, sondern sich abgrenzen kann gegen real existierende Philosophien, die auch heute noch „Guckkastenmetaphysik“ (ADORNO) betreiben, sprich: die das Leben meinen von außen anzugucken, um dann zu erzählen, was sie dort eigentlich sehen, und die weise Ratschläge erteilen, wo es langgehen soll. Es ist eben *nicht* klar, sondern eine abgrenzbare, gegen andere Positionen bestimmte, ggf. erhellende Erkennt-

spektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt, Bd. 1, Freiburg u. a. 1969, S. 290-296, hier: S. 291.

¹² Sowohl alltagssprachlich als auch philosophiehistorisch kann man unter ‚Lebensphilosophie‘ auch eine ‚Philosophie für das Leben‘ verstehen [vgl. die verschiedenen Wörterbuchartikel, z. B. H. M. Gerlach: „Lebensphilosophie“, in: H. J. Sandkühler (Hg.), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Bd. 3, Hamburg 1990, S. 11-14; Pflug, „Lebensphilosophie“, a. a. O.]. – Einen besonders signifikanten Ausdruck fand das Gemengelage von Lebensphilosophie und diversen Anliegen zur praktischen Umsetzung im täglichen Leben in der sog. Lebensreformbewegung [vgl. C. Hepp: *Avantgarde. Moderne Kunst, Kulturkritik und Reformbewegungen nach der Jahrhundertwende*, München 1987; K. Buchholz u. a. (Hg.): *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*, Bd. 1 und 2, Darmstadt 2001 (Katalog zur gleichnamigen Ausstellung)].

nis, daß wir unser gelebtes Leben nicht von außen angucken können, sondern immer schon in es verstrickt sind. „Gäbe es wirklich die Möglichkeit einer solchen Interpretation des Menschen [von außerhalb seines Lebens], dann wäre ihm sozusagen buchmäßig die Not seines Lebens abzunehmen, aus der heraus er sein Leben zu gestalten hat. Auch das hat es gegeben.“¹³

1.3 Hauptcharakteristik der Lebensphilosophie

Ein Merkmal der hier verhandelten Lebensphilosophien ist eine grundsätzliche Unterscheidung zweier Wissensweisen. Sie alle unterscheiden, wie unterschiedlich (begründet) auch immer, eine Wissensweise, die ich hier *feststellbares Wissen* nenne, von einer Wissensweise, die landläufig *intuitives Wissen* heißt.

Bei *feststellbarem Wissen* ist der Gegenstand des Wissens ein dem Wissenden gegenüberliegender, von ihm klar abgrenzbarer und unterscheidbarer. Hier *ist* der Wissende nicht nur ein Wissender, sondern er *hat* ein Wissen. Es ist zwar trivial richtig, daß de facto jedes Wissen, und also auch feststellbares Wissen, *irgendeinem* Wissenden zukommt, aber feststellbares Wissen ist dadurch ausgezeichnet, daß man zur Bestimmung dessen, was dort gewußt wird, *nicht* darauf rekurren muß, daß es von *irgendjemandem* gewußt wird: Die Bestimmung des Wissenden ist hier das eine, die Bestimmung des Wissensgehalts (= des Gegenstands des Wissens) ist das andere. Man kann also diesen Wissensgehalt feststellen und auf ihn „zurückkommen“¹⁴; *feststellen* in doppeltem Sinne, nämlich sowohl im Sinne von „feststellen, was der Fall ist“ als auch im Sinne von „arretieren“. Terminologisch gesprochen: bei feststellbarem Wissen liegt eine Subjekt-Objekt-Unterscheidung vor.

Feststellbares Wissen

Für *intuitives Wissen* gilt das nun alles nicht. Der Gegenstand von solcherart Wissen liegt dem Wissenden nicht gegenüber, und man kann nicht zunächst den Wissensgehalt bestimmen, um dann, *auch noch*, formulieren zu können, daß jener bestimmte Wissende dieses Wissen hat. Zur Bestimmung des Wissensgehalts müssen wir hier rekurren auf den realen Vorgang des Innewerdens dieses Wissens seitens *irgendeines* Jemanden. In Worten DILTHEYS: Der Gegenstand intuitiven Wissens „steht nicht als ein Objekt dem Auffassenden gegenüber, sondern sein Dasein ist für mich

Intuitives Wissen

¹³ H. Plessner: „Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht“ (1931), in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. v. G. Dux u. a., Bd. 5, Frankfurt/M. 1981, S. 135-234.

¹⁴ G. Misch: *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens*, hg. v. G. Kühne-Bertram, F. Rodi, Freiburg, München 1994, S. 525.

ununterschieden von dem, was in ihm für mich da ist“¹⁵; oder auch: hier besteht „nicht der Unterschied zwischen einem Gegenstand, der erblickt wird, und dem Auge, welches ihn erblickt“¹⁶. Die Bestimmung des Wissenden und die Bestimmung des Wissensgehalts ist hier *eine*, wiewohl in sich differenzierte, Sache. Terminologisch gesprochen: bei intuitivem Wissen liegt keine Subjekt-Objekt-Unterscheidung vor, sondern eine *bedeutungslogische* (also mehr als bloß faktische) *Einheit* von Wissendem und Wissensgehalt.

Was diese Unterscheidung von feststellbarem und intuitivem Wissen *genau* meint, das muß an dieser Stelle noch unklar sein, denn das kann nicht mehr in allgemeiner Weise bestimmt werden; was das *jeweils* genau meint, wird vielmehr von den einzelnen Lebensphilosophien ganz unterschiedlich bestimmt.

Intuitiv heißt nicht
subjektiv

Irreführend wäre es, wenn man die gegebene allgemeine Bestimmung dieses Unterschieds in *der* Weise lesen würde, daß man meint, feststellbares Wissen sei also wohl *objektives Wissen* und intuitives sei *subjektives Wissen*. In bezug auf feststellbares Wissen mag das noch einen gewissen Sinn haben – präziser werde ich dann aber von objektiviertem Wissen reden –; intuitives Wissen aber liegt ja gerade diesseits der Unterscheidbarkeit von Subjekt und Objekt und kann in diesem Sinne gar nicht ohne Verwirrung *subjektiv* genannt werden. Vor allem aber ist es gerade ein *Problem*, ob intuitives Wissen in dem uns heute vertrauten Sinne subjektiv ist (also im Sinne von: bloß subjektiv, nicht allgemeingültig, nicht verallgemeinerbar, nicht wahrheitsfähig). Zwar kann intuitives Wissen nicht arretiert werden, denn die definitive Gebundenheit an den Vorgang des Innewerdens macht es gleichsam zu einem einzigartigen Wissen, das qua dieser Gebundenheit an ein Hier und Jetzt in gewissem Sinne Wiederholbarkeit ausschließt; aber Lebensphilosophien bestreiten gerade, daß deshalb lediglich feststellbares Wissen wahrheitsfähiges Wissen sei. Doch dazu später mehr.

Alternative
Bezeichnungen

Selbstverständlich wird der Unterschied dieser beiden Wissensweisen ganz unterschiedlich benannt. Sehr verbreitet ist die Bezeichnung *Gegenständlichkeit* (für feststellbares Wissen) und *Erlebnis*,¹⁷ die ja auch die Bezeichnung *Lebensphilosophie* durch Gleichsetzung von Leben und Erleben motiviert. Ich folge dieser Bezeichnung nicht, weil sie erstens fälschlich suggeriert, intuitives Wissen habe keinen Gegenstand, und weil zweitens die Bezeichnung *Erleben* kaum zu befreien ist von dem gerade oben abgewehrten Verständnis von ‚Subjektivität‘: Erlebnisse sind Privatsache

¹⁵ W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Stuttgart, Göttingen ⁴1965, S. 139.

¹⁶ Zit. n. Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*, a. a. O., Vorbericht des Hg.; Dilthey, *Gesammelte Schriften*, a. a. O., Bd. 5, S. LXXX.

¹⁷ Exemplarisch Ph. Lersch: *Lebensphilosophie der Gegenwart*, Berlin 1932, Kap. 1.

und Fall für die Psychologie, während *intuitives Wissen* keinesfalls Privatsache ist und Fall für die Philosophie (oder für die Semantik oder für eine solche sog. „Psychologie“, von der DILTHEY in 2768 Anläufen versucht hat zu zeigen, daß sie nicht eine solche Psychologie ist wie die, die wir alle mit dem Namen Psychologie verbinden).

Üblich ist auch, intuitives Wissen als *zuständliches*, nicht aber als objektiviertes Wissen zu bezeichnen; und aktuelle Debatten um den Unterschied von Wissen und Können oder von *knowing that* und *knowing how* fangen ähnliches ein.

Feststellbares Wissen kann durch *Diskursivität* bestimmt werden, und intuitives Wissen wäre dann nicht-diskursiv. Diese Bestimmung dient im folgenden als Folie zur Charakterisierung dessen, was der Unterschied von feststellbarem und intuitivem Wissen *jeweils genau* meint. Was feststellbares und intuitives Wissen je meint, wird im folgenden diskutiert als das, was Diskursivität je meint. Mit Diskursivität können sich die verschiedensten Vorstellungen verbinden, z. B. diskursiv-rational vs. irrational, Denken vs. Gefühl, Verstand vs. Sinnlichkeit, Konstruktion vs. Anschauung, etc. pp. Eine allgemeine und rein formale Bestimmung von Diskursivität, die all jenen spezifischen Konnotationen gegenüber noch neutral ist, findet sich bei Josef KÖNIG. Sie bildet auch hier den Ausgangspunkt und die Leitlinie:

Diskursivität

„Allgemein weist immer die Unmöglichkeit, den Anfang rational-diskursiv zu begreifen oder besser, die Einsicht in das Fehlen eines Anfangs überhaupt, auf zugrundeliegende Ganzheiten hin, deren wir uns intuitiv bemächtigen, wobei freilich das Wort ‚intuitiv‘ noch nicht die Sache erklärt. Das ‚rational Unerklärliche‘ hängt immer irgendwie mit dem Fehlen eines ‚Anfangs‘ zusammen. Die ‚Komposition‘, die ‚Zusammensetzung‘ ist das Urbild jedes ‚rationalen‘ Prozesses, weil hier ein ‚Anfang‘ deutlich und klar gegeben ist. Jeder ‚echten‘ Korrelativität fehlt der Anfang.“¹⁸

Leitende Problemstellung ist im folgenden die Unterscheidung unmittelbar/vermittelt. Wenn im intuitiven Wissen die bedeutungslogische Unterscheidung von Subjekt und Objekt nicht vollzogen werden kann, dann drängt sich geradezu auf, hier von einem unmittelbaren Wissen zu reden. Schon das Wort Intuition suggeriert das: etwas intuitiv Gewußtes scheint ja gerade nicht durch ein anderes Wissen vermittelt, gar als ein Unterfall eines allgemeineren Falles subsumiert, sondern ist eine Art Einfall, die dem Wissenden gleichsam geschieht oder zustößt. Gerade dieser Geschehnis- oder Ereignischarakter (oder auch: der „Erlebnis“charakter) aber steht gewöhnlich zugleich für einen Mangel an Verallgemeinerbarkeit, weil er vermeintlich oder tatsächlich durch kein anderes Wissen vermittelt ist und in diesem Sinne rein dem jeweiligen einzelnen Wissenden zu-

Leitende
Problemstellung der
Darstellung

¹⁸ J. König: *Der Begriff der Intuition*, Halle/S. 1926, S. 17.

kommt. Hier ist der Ort, an dem HEGELS Polemik gegen die Unmittelbarkeitsanrufungen entspringt; der Verweis auf ein Unmittelbares sei ein Appell ans „inwendige Orakel“, der die „Wurzel der Humanität“, die Kommunizierbarkeit von Wissen, „mit Füßen tritt“¹⁹. In solcherart Unmittelbarkeitsanrufungen gründet der Irrationalismus-Verdacht gegen die Lebensphilosophien. Daraus ergibt sich die Fragestellung, Vermutung und These (und die Unterscheidung von Teil 2 und Teil 3 dieses Studienbriefes), ob intuitives Wissen durch Unmittelbarkeit charakterisiert werden muß oder ob es nicht auch durch eine im Vergleich zu feststellbarem Wissen prinzipiell andere Weise der Vermittlung bestimmt werden kann.

1.4 Die Bedeutung der Hauptcharakteristik

Grundsätzlichkeit des Unterschieds

Der Unterschied von feststellbarem und intuitivem Wissen ist ein qualitativer und kein gradueller. Selbst für den Fall, daß sich herausstellen sollte, daß all unser konkretes Wissen ein Doppeltes ist von intuitivem und feststellbarem Moment, ist nunmehr der Weg verbaut, dies als einen gleitenden Übergang, als ein Mischungsverhältnis, als ein bißchen Intuition und ein bißchen Feststellbarkeit zu verharmlosen.

Die Situation ist in etwa analog zum Verhältnis von Endlichem und Unendlichem in der Mathematik. Die mathematischen Verhältnisse sind im Unendlichen prinzipiell andere als im Endlichen, was am schlagendsten daran sichtbar wird, daß eine echte Teilmenge einer unendlichen Menge mathematisch genauso groß sein kann wie ihre Obermenge. Das ist im Endlichen ganz offenkundig nicht der Fall, denn wenn man, pars pro toto, von zehn Zahlen eine echte Teilmenge bildet (also z. B. acht dieser Zahlen auswählt), dann hat man eben weniger als zehn Zahlen. Für den Bereich des Endlichen ist das derart selbstverständlich und trivial, daß es eine erhellende Erkenntnis ist (und sogar eine Definitionsmöglichkeit), daß diese Selbstverständlichkeit im Unendlichen nicht gilt.

Relevanz des Unterschieds

Die Betonung lag bisher und zunächst ausschließlich darauf, daß man einen Unterschied zwischen intuitivem und feststellbarem Wissen machen kann. Lebensphilosophien möchten jedoch mehr sagen, als bloß diesen Unterschied zu konstatieren: sie geben diesem Unterschied eine Bedeutsamkeit (Relevanz) – und die Frage ist, warum und wofür.

Der erste Schritt ist freilich tatsächlich die These, daß diese Unterscheidbarkeit als solche Relevanz hat; Lebensphilosophien insistieren darauf, daß nicht alles diskursiv im Leben zugeht, sondern daß man so etwas wie intuitivem Wissen real begegnen kann. Das ist nun aber nicht besonders aufregend, denn es dürfte nicht allzu viele Menschen bzw. Texte geben,

¹⁹ Hegel, *Werke*, a. a. O., Bd. 3, S. 64 f.

die dieses Faktum bestreiten würden. Historisch gesehen mögen in dieser Frage immer mal wieder andere Akzentsetzungen nötig sein: da braucht es vermutlich gelegentlich einige Hardliner-Rationalisten, um gewisse Schwülstigkeiten in Debatten zu neutralisieren, wie es dann umgekehrt Lebensphilosophen braucht, die verhindern, daß jene Rationalisten allzu-sehr Oberwasser bekommen.

Die besondere Pointe der Lebensphilosophien kommt jedoch erst dadurch ins Spiel, daß hier eine Nicht-Reduzierbarkeit intuitiven Wissens behauptet wird. Intuitives Wissen kommt also nicht nur vor im Leben, sondern es sei nicht eins zu eins in feststellbares Wissen transformierbar. Eben deshalb und dadurch sei intuitives Wissen ein eigener und eigenbedeutsamer Modus von Wissen, also in eigener Weise wahrheitsfähig. *Darin* – und nicht lediglich im reinen Vorkommen im menschlichen Leben – liegt die Relevanz: Philosophie (oder Semantik oder eine Theorie des Wissens) *soll* sich nicht bloß mit intuitivem Wissen beschäftigen, weil es ein mehr oder weniger häufiges, mehr oder weniger wichtiges Vorkommnis ist, sondern, so die These, Philosophie kann gar nicht anders, will sie nicht ihren ureigensten Gegenstandsbereich verkennen. Anders gesagt: Den Unterschied von feststellbarem und intuitivem Wissen zu machen, hat nicht nur Bedeutsamkeit (also Relevanz für unser Verhältnis zum Wissen), sondern er bedeutet etwas (er ist eine Bedeutungs-differenz von Wissen selbst).

Eigenbedeutsamkeit
intuitiven Wissens

Und das ist nun vielleicht nicht eine aufregende, aber doch immerhin aussagekräftige und streitbare These. Hier kann man ganz anderer Meinung sein – ja, es ist vielleicht sogar sehr viel naheliegender, hier anderer Meinung zu sein. Immerhin sind wir es gewöhnt, dem Urteil, und nur dem Urteil, die Frage nach Wahrheit oder Falschheit zuzumuten. Genau diese Gewohnheit müßten wir aufgeben, denn wenn intuitives Wissen nicht auf feststellbares Wissen reduzierbar ist, dürfte mindestens klar sein, daß es sich nicht in Urteilen ausdrückt.

Was Lebensphilosophie über diese These hinaus noch behaupten möchte, ist von Lebensphilosophie zu Lebensphilosophie ganz unterschiedlich, verbleibt gelegentlich aber auch innerhalb der einzelnen Autoren schwankend. Ist einerseits nur von einem Anderssein intuitiven Wissens mit der aufgezeigten Bedeutsamkeit und Bedeutung die Rede, so gehen andererseits auch Wertungen mit dieser Unterscheidung einher. So kann etwa BERGSON bei aller Betonung der Wichtigkeit des Verstandes nur schwer verhindern, daß man ihn so lesen muß, daß das feststellbare Wissen dem Leben eigentlich nicht gerecht wird, insofern der Verstand arretiert, daß Leben aber ein dauernder Fluß sei. Im Rahmen solcher Wertungen gilt intuitives Wissen dann als das eigentlichere, wahrere, tiefere Wissen.

Wertungen?

Manchmal verbirgt sich hinter dieser Wertung noch ein systematisches Argument, nämlich die These, daß intuitives Wissen das grundlegende

Wissen sei, will sagen: daß feststellbares Wissen genetisch und/oder logisch abhängig sei von intuitivem Wissen, intuitives Wissen dagegen in sich selbst gründe.

1.5 Abgrenzungen

Spezifik von
Lebensphilosophien?

Daß Lebensphilosophie einen grundsätzlichen Unterschied zwischen intuitivem und feststellbarem Wissen behauptet, das alleine kann noch nicht ihre Spezifik begründen, denn es gibt auch andere Philosophien, die diesen Unterschied machen. Die Rede von intuitivem Wissen ist selbstverständlich kein Privileg von Lebensphilosophien.²⁰

Eine in der Struktur vergleichbare Unterscheidung wird insbesondere in der kantischen und nachkantischen Philosophie mit der Unterscheidung von Verstand und Vernunft vollzogen. Die von KANT herausgestellten Antinomien der Vernunft indizieren einen prinzipiellen Unterschied zum Verstandeswissen, der dann insbesondere die Debatte um das Verhältnis von Wissen und Glauben anstößt. Um nur ein konkretes Beispiel zu nennen: für HEGEL ist das Absolute nicht bestimmbar, nicht durch Zusprechung von Prädikaten feststellbar, sondern das Absolute zeigt sich.²¹

Lebensphilosophie legt nun besonderen Nachdruck auf das Werden, auf die permanente Veränderung (des Lebens). Mindestens nach eigenem Selbstverständnis ist sie damit eine Gegenposition gegen den Deutschen Idealismus, denn dort, wo traditionell die Kategorie des Seins stehe, springe nun die des Lebens ein.

Aber auch hierin liegt noch keine hinreichende Bestimmung der Spezifik von Lebensphilosophie. Beispielsweise gründet die HEGEL-Kritik von MARX und ENGELS nicht zuletzt im selben Punkt, nämlich dem Vorwurf, das Absolute HEGELS sei unvereinbar mit der Geschichtlichkeit des Wissens.²²

²⁰ Wesentlich z. B. SPINOZA; vgl. dazu W. Schmidt: „Intuition und Deduktion. Untersuchungen zur Grundlegung der Philosophie bei Spinoza“, in: K. Peters, W. Schmidt, H. H. Holz, *Erkenntnisgewißheit und Deduktion. Zum Aufbau der philosophischen Systeme bei Descartes, Spinoza, Leibniz*, Darmstadt, Neuwied 1975, S. 57-128. – Einen philosophischen Lebensbegriff, der nicht primär Bezug zur Lebensphilosophie hat, skizziert J. Simon: „Leben“, in: H. Krings u. a. (Hg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 2, München 1973, S. 844-859.

²¹ Siehe dazu etwa den Studienbrief 03336: *Philosophie und Skepsis* von A. ENGSTLER, Kap. 5.1.1. Auch der Lebensbegriff selbst spielt bei HEGEL eine prominente Rolle, etwa in der *Phänomenologie des Geistes* oder auch in der *Wissenschaft der Logik*.

²² Vgl. z. B. und u. a. K. Marx, F. Engels: *Marx-Engels-Werke*, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Bd. 1, Berlin 1974, S. 344; ebd., Bd. 21, Berlin 1973, S. 267, 293.

Lebensphilosophien lenken das Augenmerk auf das Moment des Schöpferischen in der Entwicklung. Sie kennen in einem emphatischen Sinne so etwas wie *unvorhersehbar Neues*. Das Leben kann sozusagen noch überraschen – und zwar nicht bloß dadurch, daß wir noch anderes oder mehr von ihm *zu wissen* bekommen, sondern primär dadurch, daß noch Neues geschieht im Leben selbst.

Moment des Schöpferischen

Auch dieser Punkt ist rein als solcher noch nicht trennscharf, denn sonst wäre Ernst BLOCH ein Lebensphilosoph. Thema wird also auch sein müssen, *wie* Lebensphilosophien solcherart Neues konzipieren.

„Jede Zeit findet ihr erlösendes Wort. Die Terminologie des achtzehnten Jahrhunderts kulminiert in dem Begriff der Vernunft, die des neunzehnten im Begriff der Entwicklung, die gegenwärtige im Begriff des Lebens. Jede Zeit bezeichnet damit etwas Verschiedenes, Vernunft hebt das Zeitlose und Allgemeinverbindliche, Entwicklung das rastlos werdende und aufsteigende, Leben das dämonisch spielende, unbewußt Schöpferische heraus. Und trotzdem wollen die Zeiten alle dasselbe fassen, wird ihnen der eigentliche Bedeutungsgehalt der Worte nur das Mittel, um nicht zu sagen der Vorwand, jene letzte Tiefe der Dinge sichtbar zu machen, ohne deren Bewußtsein alles menschliche Beginnen ohne Hintergrund und sinnlos bleibt.“²³

1.6 Der Irrationalismus-Verdacht

Bereits aus dem Bisherigen ergeben sich mehrere Indizien, die den Verdacht des Irrationalismus von Lebensphilosophie aufkommen lassen. Die Nichtfeststellbarkeit und damit Flüchtigkeit intuitiven Wissens, die sich scheinbar gegen Verallgemeinerbarkeit und Kommunizierbarkeit sperrt, der Hinweis auf ‚dämonisch Spielendes‘ und ‚unbewußt Schöpferisches‘, all das waren und sind Anlässe, Lebensphilosophie primär als eine Konzeption zu begreifen, die sich gegen Vernünftigkeit und Rationalität richtet und für die recht eigentlich der HEGELSche Topos des Appells ans inwendige Orakel zutrifft.²⁴

Nun hat natürlich auch hier zu gelten, daß ein Verdacht noch keine Schuld begründet. Zunächst wird ja lediglich das *Anderssein* intuitiven Wissens gegenüber ‚rationalem‘ Wissen behauptet, und das ist nicht bereits als solches schon ein Plädoyer für eine irrationalistische Position. Beinahe im Gegenteil wäre es weitaus irrationaler, nicht-rationales Wissen erst gar nicht zur Kenntnis zu nehmen, weil nicht sein könne, was nicht sein dürfe. Dementsprechend gibt es auch einen eingebürgerten Sprachgebrauch,

²³ H. Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* [1928], Berlin, New York³ 1975, S. 3.

²⁴ „Zugleich erzeugt sich mit der Abkehr vom Begriffsdenken der Aufklärung ein gleichsam aristokratischer Charakter des keinen Beweises fähigen und bedürftigen Schauens, Erlebens, Verstehens, dessen Affinität zum politischen Antidemokratismus in einer Zeit der allmählichen Demokratisierung der Staaten fast zwangsläufig zu einer politischen Enthaltsamkeit und Resignation vor der Gegenwart führt.“ (Baumgartner, „Lebensphilosophie“, a. a. O., S. 295)

der das Wort *irrational* einfach im Sinne von nicht-rational verwendet, also rein deskriptiv und ohne jede wertende Abgrenzung, weitab von der Beschwörung von Irrationalismen.²⁵

Ähnliches gilt für die Betonung des Schöpferischen.²⁶ Wird der Begriff nicht nur im laxen Sinne gebraucht, sondern in dem von den Lebensphilosophen gewollten strengen Sinne, dann meint er, daß ein Ergebnis einer Entwicklung nicht prognostizierbar im Sinne von exakt berechenbar war, sondern daß der Prozeß seines Entstehens ein qualitativ Neues zeitigt, das im Entstehen allererst entspringt und nicht ableitbar ist aus den vorliegenden Bedingungen. Und man merkt (hoffentlich) sofort die Ambivalenz dieses Begriffs. Es kann ‚einfach‘ eine Art Beschreibung sein und ein Problem aufwerfen; z. B. mit welchen theoretischen Mitteln wir denn solch qualitativ Neues beschreiben können bzw. wie wir in unseren Theorien gewährleisten können, daß auch nur die *Möglichkeit* eines solch qualitativ Neuen auftauchen kann, das nicht immer schon als aus den gegebenen Bedingungen ableitbar eingemeindet wird. Aber der Begriff des Schöpferischen kann auch als Einladung zum Raunen erhalten; er hat dann z. B. eine charakteristische Nähe zum schlecht-mystifizierenden Geniekult, dem gemäß heroische und geniale Individuen *über* den Bedingungen stehen und diese Bedingungen nach ihrem eigenen Gustus, man weiß nicht recht wie, gestalten. Der Begriff des Schöpferischen indiziert dann nicht ein *Problem*, sondern gilt als eine Art letzte Antwort: daß man nicht mehr dazu sagen kann und soll, wie das Neue denn zustande gekommen ist.

Beispiel Vitalismus

Paradebeispiel für diese Ambivalenz ist die Debatte um den Vitalismus. Der Vitalismus vertritt, grob gesprochen, die These, daß die Entwicklung des Organischen aus dem Anorganischen (also die Entstehung des Lebens im biologischen Sinne) ein qualitativer Sprung ist. Diesen qualitativen Sprung erklärt er aber nicht – was sollte das auch heißen – als Metamorphose, als qualitative Veränderung von Naturkörpern, sondern er nimmt in seiner theoretischen Praxis ein hinzukommendes Lebensprinzip an. Das Moment des auf Anorganisches nicht Reduzierbaren ist dort de facto ein aus dem Nichts entstehendes, und also unerklärliches, Prinzip. Das hat den Vitalismus wissenschaftlich arg ins Abseits gestellt, aber das heißt ja selbstverständlich nicht, daß man das durch ihn gestellte *Problem* los ist. Freilich gibt es verbreitete Strategien, sich dieses Problem vom Hals zu schaffen. Eine der beliebtesten ist die, den Boten zu schlagen, hier: denjenigen, der das Problem stellt, in die Schublade des Vitalismus zu stecken. So hat etwa DRIESCH das Problem einer eigenen, unreduzierbaren

²⁵ Vgl. z. B. R. Otto: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* [1917], München 1991.

²⁶ Vgl. zum Problem G. Bräuer: *Das Finden als Moment des Schöpferischen*, Tübingen 1966; K. Mertens: „Kreativität ohne Absicht? Bemerkungen zum Verstehen kreativer Leistungen“, in: *Phänomenologische Forschungen N. F. 4* (1999), S. 22-42.

Qualität des Organischen mit einigem Nachdruck vertreten und selber versucht, dieses Problem durch Rückgriff auf ARISTOTELES' Kategorie der *Entelechie* zu lösen. Das mag eine letztlich nicht befriedigende Lösung sein, aber diese Lösung beschwört keinesfalls „kleine Geisterchen“ als Ursache jenes qualitativen Sprungs, „wie eine naive Vitalismuskritik gelegentlich anmerkte“²⁷. *Entelechie* ist schon für ARISTOTELES ein Prinzip *der Materie* (wie tragfähig auch immer).

Auch und gerade eine *wissenschaftliche* Behandlung des Organischen muß erst einmal eine Antwort auf das durch den Vitalismus gestellte Problem geben. Und die Reduktion des Organischen auf das Anorganische ist da nur eine von mehreren anti-vitalistisch möglichen Antworten. Allerdings ist bis heute auch das, was ein nicht-reduktiver Reduktionismus sein soll oder sein könnte, eher ein Problem, als daß eine akzeptierte Lösung vorliegt.²⁸ „Das Vitalismusproblem spitzt sich damit – in der Retrospektive – auf die Fähigkeit bzw. Unfähigkeit zur philosophischen Unterscheidung verschiedener Bewegungsformen der Materie zu.“²⁹

Wenn man es (am Beispiel des Verhältnisses zur Philosophie HEGELS) zuspitzen will, dann kann man sagen, daß sowohl Vernunft (für HEGEL) als auch Leben (für Lebensphilosophie) nur intuitiv gewußt werden können, daß aber der Übergang vom Begriff der Vernunft zum Begriff des Lebens verbunden ist mit einem grundsätzlichen Unterschied im Gestus oder im Stil des Philosophierens. Lebensphilosophie betont eine prinzipielle Wandelbarkeit bzw. Kontingenz in jenem Absoluten, „ohne deren Bewußtsein alles menschliche Beginnen ohne Hintergrund und sinnlos bleibt“³⁰, und steht vor dem Folgeproblem, die Aussagbarkeit und Kommunizierbarkeit dieses ‚letzten Grundes‘ darzutun. HEGEL dagegen betont emphatisch, daß wir immerhin (intuitives) *Wissen* vom Absoluten haben können und nicht nur subjektivistischen Glauben, und steht vor dem Folgeproblem, die prinzipielle Geschichtlichkeit dieses Wissens darzutun.

Differenz im Stil

Insofern ist es ein Definitionsmoment von Lebensphilosophie, daß sich ihr gegenüber die Frage des Verhältnisses bzw. der Abgrenzung zum Irrationalismus stellt. Der Irrationalismus-Verdacht ist in bezug auf Lebensphilosophien kein äußerer Einwurf, sondern ein intrinsisches Problem: Eine Lebensphilosophie ist entweder irrationalistisch, oder aber sie hat im

Irrationalismus-
Verdacht als
Definitivum

²⁷ R. Mocek: „Materialismus und Idealismus in der Lebensforschung. Hans Driesch“, in: ders., *Neugier und Nutzen. Blicke in die Wissenschaftsgeschichte*, Berlin 1988, S. 198-218, hier: S. 207.

²⁸ Vgl. M. Stöckler: „Plädoyer für einen pragmatisch eingeschränkten Reduktionismus“, in: W. Deppert u. a. (Hg.): *Wissenschaftstheorien in der Medizin. Ein Symposium*, Berlin, New York 1992, S. 157-182.

²⁹ Mocek, „Materialismus und Idealismus in der Lebensforschung“, a. a. O., S. 208.

³⁰ Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, a. a. O., S. 3.

Durchgang durch den Irrationalismus-Verdacht einen Irrationalismus überwunden.³¹

Hier liegt der bleibende und berechtigte Kern des berühmt-berüchtigten Buches *Zerstörung der Vernunft* von LUKÁCS. So problematisch dieses Buch im einzelnen auch immer sein mag – eine Art Kahlschlag vom späten SCHELLING zum Faschismus –, so unberührt bleibt davon die Grundthese: Lebensphilosophie erfülle gleichsam eine Art gesellschaftliche, besser: herrschaftsstrategische Mission, das gleiche Feld wie der Marxismus, nämlich die Gestaltung der Geschichte durch den Menschen, zu besetzen und von der marxistischen Variante abzulenken.³² Die Mission der Lebensphilosophie richte sich de facto gegen die „Mission der Arbeiterklasse“, insofern sie gerade bestreitet, daß menschliche Geschichte unter Rekurs auf deren Bedingungen verstehbar ist; die Option öffentlicher, solidarischer und streitbarer Gestaltung menschlicher Geschichte wird qua Lebensphilosophie umgebogen in eine private, individualistische und voluntaristische Strategie. Joachim RITTER, der wahrlich nicht im Verdacht steht, Marxist zu sein, hat den gleichen Gedanken gegen DILTHEY gerichtet. Der Rückschritt gegenüber HEGEL liege darin, daß die geschichtliche Welt das Unverständliche bleibt. „Damit aber läßt sich das wahre Motiv dieses Rückgangs auf das Subjekt fassen. Die Erkenntnis tritt ein für das Sein, weil wir nicht danach fragen können, was die Geschichte bewegt. Wir können nicht von den Objektivationen, in denen das Geschichtliche sich ideell darstellt, zurückgehen, auf das reale Leben, das sie entwickelt.“³³

³¹ Dieser Satz klingt ein wenig harmlos, aber er transportiert eher ein Problem (als eine Antwort) und eine sehr spezifische logische Figur. Rein formal (also nicht inhaltlich) ist diese Figur analog zur HEGELschen Herr-Knecht-Beziehung (vgl. Hegel, *Werke*, a. a. O., Bd. 3, S. 145 ff.): Freiheit und Selbstbewußtheit des Knechts erwachsen nur im Durchgang durch die Furcht des Herrn, und das heißt gerade *nicht*, daß sich für den Knecht die Frage der Furcht gar nicht stellt, sondern daß er diese Furcht *überwunden* hat. Es gibt ja auch eine Furcht-Losigkeit, die noch nicht Freiheit ist, weil sie nicht weiß, was Furcht ist und wogegen sie eigentlich steht. Manche müssen eben erst ausziehen, das Fürchten zu lernen, und wer nie sein Brot im Bette aß, weiß nicht, wie Krümel pieken.

³² Dem widerspricht auch nicht, daß LUKÁCS selbst von der Lebensphilosophie gelernt hat. Vgl. die Unaufgeregtheit, mit der K. Röttgers: *Metabasis. Philosophie der Übergänge*, Magdeburg 2002, S. 19-29, *Geschichte und Klassenbewußtsein* von LUKÁCS als lebensphilosophisch inspiriert darstellt und darin gerade die Stärke in dessen Konfrontation mit dem ökonomistischen „Vulgärmarxismus“ sieht: „Die Lebensphilosophie läßt ihn Probleme sehen, die der Marxismus nicht kannte, aber die Dialektik machte ihn zu anspruchsvoll, den lebensphilosophischen Lösungen dieser Probleme zu vertrauen.“ (ebd., S. 29)

³³ J. Ritter: „Über die antinomische Struktur der geisteswissenschaftlichen Geschichtsauffassung bei Dilthey“, hg. v. K. Ch. Köhnke, in: *Dilthey-Jahrbuch 9 (1994/95)*, S. 163-206.

Mit all dem hängt eng zusammen, daß ein breiter und wesentlicher Strang von Lebensphilosophien einem Kulturpessimismus frönt.³⁴ Ein solcher Kulturpessimismus ist im logischen Kern definiert durch eine Unterstellung, was Heroen der Menschheit bzw. Menschlichkeit im Unterschied zur kulturell drohenden Normalität oder Dekadenz ‚eigentlich‘ tun oder leisten würden. Diese Unterstellung schlägt sich nicht notwendig in Konzeptionen (oder karrikaturähnlichen Fratzen) von Über-Menschen nieder, sondern eher im Gegenteil in ganz unscheinbaren, beiläufigen, wie selbstverständlich klingenden programmatischen Grundsätzen:

Kulturpessimismus

„Auf einer niedrigeren Entwicklungsstufe stehengebliebene Geschöpfe betätigen sich nur in wenigen bestimmten Richtungen; dann ruhen sie sich aus, vergeuden ihre Kraft in absoluter Untätigkeit, wie z. B. der Jagdhund, der bis zu dem Augenblick der Jagd schläft. Die höheren Wesen dagegen erholen sich durch die *Verschiedenheit* der Arbeit, wie ein Feld sich ausruht durch die Fruchtfolge. Das Ziel, das man bei einer bewußten Regelung der menschlichen Aktivität verfolgen muß, besteht also in der äußersten Beschränkung der Perioden der *Brache* auf das Notwendige. Handeln heißt leben; mehr handeln, heißt das innere Leben steigern. Von diesem Gesichtspunkte aus sind Untätigkeit und Trägheit die schlimmsten Laster; das sittliche Ideal muß *Tätigkeit in all der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungsformen* sein, wenigstens der Formen, die sich nicht gegenseitig aufheben, oder die nicht einen dauernden Kraftverlust hervorbringen.“³⁵

Bemüht wird hier die Anthropologie des rastlos Suchenden, des sich permanent Perfektionierenden. Zum einen ist damit *der Einzelne* Adressat solcherart lebensphilosophischer Bemühungen, was wiederum den individualistischen Charakter solcher Philosophien signalisiert. Zum anderen ist der Einzelne dabei in sehr spezifischer Weise Adressat: Der 7. Tag ist das Exklusivrecht des Schöpfergottes, während wir hier drunten permanent dem hinterherlaufen sollen, was wir noch alles aus uns machen könnten. Der Genuß des „Laß’ mal gut sein!“ soll uns, anthropologisch verbrieft, nicht vergönnt sein.

Demgegenüber dürfte es hilfreich sein, die Individuen ein wenig „zu schonen“.³⁶ Es hat durchaus gute Gründe, wenn MARX unter dem Topos, daß die Menschen ihre Geschichte selbst machen, nicht Zumutungen an die Individuen, sondern eine Theorie von „Charaktermasken“ formuliert: „Zur Vermeidung möglicher Mißverständnisse ein Wort. Die Gestalten von Kapitalist und Grundeigentümer zeichne ich keineswegs in rosigem Licht.

³⁴ Vgl. H.-J. Lieber: *Kulturkritik und Lebensphilosophie. Studien zur Deutschen Philosophie der Jahrhundertwende*, Darmstadt 1974.

³⁵ J.-M. Guyau: *Sittlichkeit ohne „Pflicht“*. *Philosophische Werke in Auswahl*, Bd. 2, hg. v. E. Bergmann, übers. v. E. Schwarz, Leipzig 1912.

³⁶ Das ist eine Anspielung auf O. Marquard: „Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist“ [1979], in: ders., *Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays*, Stuttgart 2003, S. 72-101, hier: S. 75, der diesen Gedanken in Anspielung auf die 11. Feuerbach-These von MARX gegen die Marxisten wendet, die bisher die Welt nur verschieden verändert hätten, wo es darauf ankäme, die Welt zu verschonen.

Aber es handelt sich hier um die Personen nur, soweit sie die Personifikation ökonomischer Kategorien sind, Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen. Weniger als jeder andere kann mein Standpunkt, der die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformationen als einen naturgeschichtlichen Prozeß auffaßt, den einzelnen verantwortlich machen für Verhältnisse, deren Geschöpf er sozial bleibt, sosehr er sich auch subjektiv über sie erheben mag.“³⁷

1.7 Kontextualisierungen

Bestimmte Lebensphilosophien haben und mancher Lebensphilosoph hat im deutschen Faschismus unrühmliche Rollen gespielt. Es ist sicher ein Totschlagargument, NIETZSCHES Rede vom Übermenschen mit dem faschistischen Bild des heroischen Ariers zu identifizieren. Aber daraus folgt nicht umgekehrt eine Unschuld; es ist nicht von vornherein uncool, wenn man nach der Rolle der Texte NIETZSCHES im und für den Faschismus fragt. Es gibt, allgemeiner gesprochen, dunkle – sei es unterirdische, sei es offenkundige – Wege, die sich zwischen kulturpessimistischen Konzepten, Konzepten einer Verfallenheit ans Man, existentialistischen oder dezisionistischen Sehnsüchten nach heroischen Neuanfängen schlängeln, um dann im Faschismus vermeintlich programmatische Erlösung zu finden.³⁸

Man kann solche Geschichten berechtigt auch anders erzählen. Die Betonung des schöpferischen Moments, des rastlos Gärenden des lebensphilosophisch konzipierten Lebens hat dann ein fortschrittliches Angesicht; es ist dann eine eventuell kritisch gegen die bis dato realisierte Moderne gerichtete, aber nicht anti-moderne Konzeption. Ein nicht neu erkannter, aber wirkmächtiger werdender Aspekt der Kritik an Aufklärung und Rationalismus ist deren (vermeintlich oder tatsächliche) mechanistische Grundkonzeption. Und eine Kritik am Mechanizismus ist nicht von vornherein irrational; viel eher dürfte es sich um eine Beschleunigungsfigur der Moderne handeln.

Die Lebensphilosophie wäre dann so etwas wie die Kehrseite oder eine der „ästhetischen Gegenwelten“³⁹ zur „Entzauberung der Welt“. Folgt man Max WEBER, so liegt die „zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung“ *nicht* darin, daß wir die Prozesse von Natur und Gesellschaft de facto zunehmend besser beherrschen oder auch nur kennen. Der „Wilde“ wisse von seinen Werkzeugen ungleich mehr als unsereiner z. B. vom

³⁷ K. Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* [1867], in: ders., F. Engels, *Marx-Engels-Werke*, a. a. O., Bd. 23, Berlin 1974, S. 16.

³⁸ Vgl. exemplarisch Lieber, *Kulturkritik und Lebensphilosophie*, a. a. O., S. VII ff., 5 ff., 106-127.

³⁹ C. Klinger: *Flucht, Trost, Revolte. Die Moderne und ihre ästhetischen Gegenwelten*, München, Wien 1995.

Funktionieren einer Straßenbahn. Rationalisierung sei vielmehr „das Wissen davon oder der Glaube daran: daß man, wenn man *nur wollte*, es jederzeit erfahren *könnte*, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch *Berechnen beherrschen* könne. Das aber bedeutet: Entzauberung der Welt.“⁴⁰

Die „Unergründlichkeit des Lebens“ ist offenkundig ein Gegenentwurf. Sie ist damit dem zuzurechnen, was KLINGER in einem „weiten Gebrauch“⁴¹ „Romantik“ nennt. „Erst die Entsinnlichung und Sinnentleerung der Natur im Zuge des Niedergangs der Metaphysik bildet die Voraussetzung für die Herausbildung der spezifisch modernen, mechanistisch-instrumentellen Auffassung der Natur, der fast gleichzeitig die genauso spezifisch moderne ästhetische an die Seite bzw. gegenübertritt. Dieser obliegt es, den verlorenen Sinn wiederzufinden oder, genauer, ihn im Medium des Subjektiven neu zu konstruieren.“⁴² U. a. gegen WEBER gerichtet, möchte sie diese Gegenwelten als Moment der Moderne, und nicht, in welcher Variante auch immer,⁴³ als durch die Moderne ausgegrenzt erweisen. Jedoch seien diese Gegenwelten als *ästhetische* Moment der Moderne, was spezifische Stärken und spezifische Schwächen zeitigt. Zu den Stärken gehört zweifellos das Reflexivwerden der Kritik,⁴⁴ aber mit der Tendenz, daß eine Kulturkritik an die Stelle von Gesellschaftskritik tritt. Gegenstand der Kritik sei nun nicht mehr die konkrete Gegenwart, sondern Rationalität überhaupt, wie sie „absolutistische Vergangenheit und bürgerliche Gegenwart“ gleichermaßen betrifft.⁴⁵ Daß solches Abstraktwerden von Kritik genau jene Konsequenzen hat, die LUKÁCS, RITTER und LIEBER aufgezeigt haben, vermerkt KLINGER jedoch nicht eigens.

Immerhin kann sie nunmehr einer „Dialektik der Aufklärung“ eine „Dialektik der Romantik“ zur Seite stellen: „Dialektik der Aufklärung hatte geheißen: Statt der Herrschaft des Subjekts setzt sich mit jedem Schritt auf dem Weg der Rationalität die Herrschaft des blind Objektiven fort. Nicht zuletzt in Opposition dagegen und in der Absicht, die Herrschaft des Subjekts im positiven Sinne zu vollenden, hatte die Wendung zum Individuum stattgefunden. Sie entwickelt eine Dynamik, die im Streben[,] über das Subjektive hinauszugelangen, letztlich doch wieder auf es zurückfällt, so daß Dialektik der Romantik heißen kann: Jeder Versuch, die herrschaftlich struktu-

⁴⁰ M. Weber: „Wissenschaft als Beruf“ [1919], in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. v. J. Winckelmann, Tübingen 1973, S. 580-613, hier: S. 593 f.

⁴¹ Klinger, *Flucht, Trost, Revolte*, a. a. O., S. 62.

⁴² Ebd., S. 164.

⁴³ Ebd., Kap. 1.

⁴⁴ Vgl. ebd., S. 89 f.

⁴⁵ Ebd., S. 85 f.

rierte Subjektivität durch den Sprung ins ‚ganz Andere‘ zu überwinden, führt statt zur ersehnten Rückkehr zur Substantialität zu nichts anderem als zur Diktatur einer hypertrophen Subjektivität.“⁴⁶

So gelesen, ist auch die Kulturkritik, die sich aus der Kritik am Mechanismus speist, nicht schon rein als solche ein Sumpf der Irrationalität. Nimmt es Wunder, wenn die Kosten der Moderne, mithin die Kosten ihrer ökonomischen, sozialen, technischen, kulturellen Entwicklung, die im Ausgang des 19. Jahrhunderts spürbar werden, z. B. von der Lebensreformbewegung mit deren vermeintlichem oder tatsächlichem Rationalismus und Mechanismus identifiziert werden? Man kann schlechterdings nicht leugnen, daß die Lebensreform *auch* etwas Befreiendes hatte, vornehmlich hinsichtlich des Umgangs mit dem eigenen Körper. Um nur ein Beispiel herauszugreifen: Das deutsche Turnen hatte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts zu einer Disziplinierungsinstanz entwickelt, es war bis zur „Erstarrung formalisiert“ worden,⁴⁷ von der Einschnürung der Frauenkörper gar nicht zu reden. Da war es doch ein regelrechtes Aufatmen, sich seinem nackten Körper pfleglich, in weiten Gewändern und an frischer Luft in Luftbädern, Parks und Gärten oder, fast frivol, in freier Natur zuzuwenden.

So ungeniert, wie es aussah, ging es freilich auch dann nicht zu. Der Jüngling durfte nun mit dem Mädels baden gehen, aber das machte den Kampf gegen aufkommende unzüchtige Gedanken nur schwieriger. Er hatte ‚es‘ nun geschafft, wenn sich trotz des gemeinsamen nackten Badens nichts regte. Der Preis der nun erlaubten zwischengeschlechtlichen Begegnung war die wechselweise Wahrnehmung als geschlechtslose Wesen.⁴⁸

So nimmt es auch nicht Wunder, daß sich das Konzept der gesunden Luft signifikant häufig mit dem der reinen Luft mischt, mit naheliegenden und gleitenden Übergängen zu reinem Blut und Boden. Schon die Lebensreformbewegung beginnt in Teilen und nicht nur an den Rändern braunsumpfig zu stinken. Und dies ist eben *auch* jenem Abstraktwerden von Kritik geschuldet, das eine Kulturkritik an die Stelle einer Gesellschaftskritik setzt: „Je mehr jedoch eine kritische Position in die Gefahr gerät, das von ihr Kritisierte ebenso konkret unbestimmt zu lassen wie die Begrifflichkeit, mit der als Maßstab der Kritik und Zukunftsvision sie arbeitet, um so

⁴⁶ Ebd., S. 170.

⁴⁷ M. Krüger: *Körperkultur und Nationalbildung. Die Geschichte des Turnens in der Reichsgründungsära – eine Detailstudie über die Deutschen*, Schorndorf 1996, S. 405-427, hier: S. 410.

⁴⁸ Vgl. A. Richartz: „Sexualität, Körper, Öffentlichkeit. Formen und Umformungen des Sexuellen im Sport“, in: T. Alkemeyer u. a. (Hg.), *Aspekte einer zukünftigen Anthropologie des Sports*, Clausthal-Zellerfeld 1992, S. 61-81, hier: S. 76.

mehr eröffnet sie aus sich selber die Tendenz oder Disposition, sich an historisch-konkrete, gesellschaftliche und politische Prozesse, Mächte oder Bewegungen zu engagieren, die eine inhaltliche Bestimmung dieser Begrifflichkeit zu bieten, ja zu garantieren geeignet erscheinen.“⁴⁹

Gleichwohl wird die folgende Darstellung beinahe ausschließlich philosophieimmanent verfahren. Nicht deshalb, weil ich solch politisch fatale Nähen leugnen will, und auch nicht, weil ich der Meinung wäre, daß die reine Philosophie unschuldig sei. Ganz im Gegenteil. Ich bin überzeugt, daß hier nicht nur ein Problem ‚schlechter‘ Anwendung unschuldiger reiner Ideen vorliegt. Dieser Überzeugung entspricht jene oben dargelegte Überzeugung, daß der Irrationalismus-Verdacht für Lebensphilosophien *definitiv* ist und kein äußerer Einwurf. Dennoch oder besser: eben deshalb muß es meiner Ansicht nach darum gehen zu klären, was an der jeweiligen philosophischen Konzeption solch unrühmliche Rollen erlaubt.

Erläutern Sie den Unterschied der beiden Interpretationen des Sich-im-Spiegel-Erkennens von MERLEAU-PONTY einerseits und einem Cartesianer im Sinne von MERLEAU-PONTY andererseits.

Übungsaufgabe 1

Was sind mögliche Vorwürfe gegen Lebensphilosophien unter dem Titel ‚Irrationalismus‘?

Übungsaufgabe 2

⁴⁹ Lieber, *Kulturkritik und Lebensphilosophie*, a. a. O., S. 8; vgl. Baumgartner, „Lebensphilosophie“, a. a. O., S. 295.