

Suhrkamp Verlag

Leseprobe

Hans
Blumenberg

Theorie der
Lebenswelt

Suhrkamp

Blumenberg, Hans
Theorie der Lebenswelt

Herausgegeben von Manfred Sommer

© Suhrkamp Verlag
978-3-518-58540-5

SV

Hans Blumenberg
Theorie der Lebenswelt

Herausgegeben
von Manfred Sommer

Suhrkamp

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

Erste Auflage 2010

© Suhrkamp Verlag Berlin 2010

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung, des
öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung durch Rundfunk
und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotografie,
Mikrofilm oder andere Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung
des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer
Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-58540-5

1 2 3 4 5 6 – 15 14 13 12 11 10

Inhalt

I Theorie der Lebenswelt	7
1. ›Leben‹ – ein unbestimmter Begriff	9
2. Konstruktive Beschreibung des Uneinsehbaren	25
3. Ursprungssuche und Sinnfrage	37
4. Integration des Unbekannten	52
5. Husserls irrationales Urfaktum	65
6. Ein Zustand vor aller Theorie	78
7. Die Rationalität von Begründungslosigkeit	90
8. Das Selbstverständliche verstehen	100
II Die Lebenswelt als Thema der Phänomenologie	109
III Selbstverständlichkeit, Selbstaufrichtung, Selbstvergleich . . .	133
IV Delegation als Höhlenausgang	149
V Lebenswelt und Wirklichkeitsbegriff	157
VI Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie	181
VII Anhang: Lebensweltliche Beharrung und geschichtlicher Fortschritt	225
Nachwort des Herausgebers	243
Editorische Notiz	248
Namenregister	251

I
Theorie der Lebenswelt

1. ›Leben‹ – ein unbestimmter Begriff

Theorie *der* Lebenswelt? Schon beim Numerus wird es kritisch. Weshalb sollte, da jeder sein Leben hat und lebt, nicht auch jeder seine Lebenswelt haben? Dafür spricht alles, zumal die Lebensbeschreibung, wenn sie ihren gewiß längst erworbenen theoretischen Standard erreichen soll, gerade diesem Erfordernis genügen muß, an dem biographisch ausgezeichneten Leben seine Welt als den Horizont seiner Möglichkeiten und Richtungnahmen zu verdeutlichen. Die Vermutung, daß jeder seine Lebenswelt hat, macht ihre Darstellung nur in demselben Maße wünschenswert, in dem auch ein Leben Darstellungswürdigkeit erlangt, welches auch immer die Maßstäbe dafür sein mögen. Unter welchen Voraussetzungen also darf von einer ›Theorie *der* Lebenswelt‹ gesprochen, sie postuliert werden?

Der phänomenologische Namengeber der ›Lebenswelt‹ hat den Singular *nicht* im Sinne einer eidetischen Reduktion auf das ›Wesen‹ der faktischen Lebenswelten gebraucht, obwohl ihn seine Methode dazu verpflichtet hätte. Er läßt wenig Zweifel daran erkennen, daß von der *einen* Lebenswelt mit demselben Recht gesprochen werden dürfe wie ansonsten von der *einen* Welt, deren Einheit darauf beruht, daß sie der letzte Außenhorizont aller Gegenstände und aller intersubjektiv dependenten Subjekte ist. Dann wäre *die* Lebenswelt nichts anderes als eine Artikulationsstufe *der* Welt in jedem Sinne, also auch insofern sie die letzte Einheit theoretischer Gegenstände wäre. Aber die Gesamtheit theoretischer Gegenstände ist von vornherein eine solche der Objektivierung, also der aus Intersubjektivität hervorgehenden, in ihr fundierten Existenzsetzung; darauf beruht das Verbot, von einer Vielheit theoretisch-objektiver Welten zu sprechen. Für die Lebenswelt gilt das nicht. Sie muß ein einheitliches Merkmal haben. Auf die Gefahr hin, die Kostbarkeit jener Mannigfaltigkeit biographischer Lebenswelten zu verlieren und eine dürre Abstraktion dafür einzuhandeln, muß nach diesem Merkmal geforscht werden. Orientierung dafür ist, daß Lebenswelt nicht ein höheres Allgemeines sein darf wie ›Welt‹, sondern ein genetisch Vorgängiges, von dem

eine Erklärungsleistung für das erwartet werden darf, was aus ihm hervorgeht.

Soll man also mit einer Anstrengung der Definition beginnen? Daß Husserl dies nicht getan hat, mag auf einer Nachlässigkeit beruhen, die den Neuprägern von Begriffen häufig nachzusagen ist. Ausdrückliche Vorsicht gebietet es noch nicht. Vorsicht gebietet aber die Erfahrung mit den dialogtheoretischen Einführungszwängen für Begriffe. Immer wieder erweist sich als eine der Illusionen im Umgang mit Theorien aller Art, daß von dem Bestimmtheitsgrad der Begriffe, die sie einführen und verwenden, ihre Qualität schlechthin abhinge. Aber, im Gegensatz zur Erörterung von Normen, zeigt die Beobachtung der wissenschaftsgeschichtlichen und aktuellen Fakten, daß die Strenge bei Bildung oder Zulassung von Begriffen eher Sterilität begünstigt als präzisen Fortgang bewirkt. Niemand hat bisher ernsthaft begonnen, die Sprachen zu sprechen, die bemühte Sprachregler nicht ohne Aufwand von Scharfsinn angeboten oder gar vorgeschrieben haben. Da beginnt die Schuldisziplin so früh und hart zuzugreifen, daß die ohnehin natürlichen Rebellionen der Alumnen zum Vergnügen der Verselbständigung werden. Husserl, der auch gern in Bahnen der Schuldisziplin gedacht hätte, hat uns das bei der ›Lebenswelt‹ erspart. Im ganzen zum Vorteil, wie ich meine.

An der Verwerflichkeit von Unklarheit oder Unbestimmtheit ändert das nichts. Sollte es eine Tugend verminderter Strenge geben, so enthält sie immer auch das Risiko des Scheiterns, der Ausbreitung von Inkompetenz. Im günstigsten Fall gibt es so etwas wie kalkulierte Zulassung des Unerlaubten, deren Lizenz darauf beruht, daß es sonst gar nichts gäbe, keinen Anfang oder den alsbaldigen Stillstand des Angefangenen. Wenn man schon den Ausdruck ›wissenschaftliche Autorität‹ nicht mehr gebrauchen darf, so läßt es sich vielleicht metaphorisch als eine Art von Kredit bezeichnen, wenn die Bereitschaft besteht oder entsteht, einem Autor oder dem Mittäter bei dem, was man heute gern ›Diskurs‹ nennt, bestimmte Grade von Unbestimmtheit durchgehen zu lassen. Man mag die mangelnde Bestimmtheit von Begriffen bei Kierkegaard haarsträubend finden – aber wie anders hätte sich der Widerspruch und Widerstand gegen Systemerei wohl ausbilden sollen? In dem Kapitel über die Disziplin der reinen Vernunft der ersten »Kri-

tik« hat Kant die Forderung zurückgewiesen, in der Philosophie seien einzuführende Begriffe zuerst zu definieren. Vielmehr müsse, wie er sagt, in dieser Disziplin *die Definition als abgemessene Deutlichkeit das Werk eher schließen als anfangen*. Die Definition gehöre in der Philosophie nicht, wie in der Mathematik, *ad esse*, sondern *ad melius esse*.

Aller seit je wirksamen Faszination der Philosophen durch mathematische und formale Verfahrensregeln zum Trotz folgt daraus nach Kant, *daß man es in der Philosophie der Mathematik nicht so nachtun müsse, die Definitionen voranzuschicken, als nur etwa zum bloßen Versuche*. Es gibt, nimmt man das beim Wort, so etwas wie ein experimentelles Stadium des Begriffsgebrauchs in der Philosophie, in dem es um die Bewährung der Leistungsfähigkeit von Begriffen, nicht um die Verifikation oder Falsifikation von Hypothesen geht.

In der Rechtswissenschaft gibt es den etablierten Begriff des *unbestimmten Rechtsbegriffs*. Es handelt sich, nach der Beschreibung des maßgeblichen »Rechtswörterbuch« von Creifelds,¹ um solche Begriffe, *deren Inhalt nicht durch einen festumrissenen Sachverhalt ausgefüllt wird, sondern bei der Rechtsanwendung auf einen gegebenen Tatbestand im Einzelfall einer Fixierung bedarf*. Die Fixierung erfolge entweder im Bereich der tatsächlichen Sachverhalte (etwa wenn es darum geht, die in einer Rechtsbestimmung vorkommende ›Dunkelheit‹ abzugrenzen) oder um eine Präzisierung der rechtlichen Bestimmung selbst (etwa bei der Frage, was im gegebenen Fall ›berechtigte Interessen‹ einer Partei im Rechtsstreit oder bei der Wahrnehmung von Rechten sein sollen). Auch bei normativen Begriffen, wie etwa dem der zu verletzenden oder zu wahrenen ›guten Sitten‹ im Vertragsrecht, muß die fallweise Präzisierung durch ›Wertausfüllung‹ geschehen. Zweifellos verändert sich der unbestimmte Begriff durch jeden Akt der Einbeziehung eines bis dahin nicht aktualisierten Sachverhalts. Bei der Regelung von Schuldverhältnissen geht über das Verbot der Sittenwidrigkeit in Verträgen noch der Grundsatz von ›Treu und Glauben‹ hinaus, der sich sowohl auf die Auslegung des Vertrags als auch auf die Zumutbarkeit bei der Erbringung der Leistung unter Rücksicht

1 ⁴München 1976, 1133.

auf die Verkehrssitte bezieht (§ 242 BGB). Der Schuldner muß leisten, aber nicht zur ›Unzeit‹, womit an eine andere Unbestimmtheit, die des Begriffs der Dunkelheit, angeschlossen wäre.

Es versteht sich nicht von selbst, daß wir in einer Welt leben, in der es so etwas wie ›Unzeit‹ überhaupt gibt. Niemand würde auf den Einfall kommen, diesen Begriff in einer exakten Wissenschaft zu verwenden. Er gehört nicht zur ›Weltzeit‹. Daß Schlafenszeit Unzeit ist, solange der Staat als Institution nicht zuletzt den ruhigen Schlaf des Bürgers verantwortet, mag sich eher verstehen als die Unzeitigkeit von vollziehenden Handlungen an Festtagen oder in der Nähe zu Festtagen. Wo sogar einmal jährlich das Finanzamt die Zustellung von Bescheiden ›unzeitig‹ findet, obwohl doch der rüdeste aller Ansprüche, der öffentliche an den einzelnen, auf dem Spiel steht, muß Unzeit eine lebensweltlich unübergehbare Gewichtung haben. Niemand würde aber riskieren zu sagen, in der Bildung ›Unzeit‹ stecke, wenn schon kein exakt-wissenschaftlicher, so doch ein philosophischer Zeitbegriff. ›Zeit und Unzeit‹, das wäre nur so etwas wie ein schicker Titel für eine Dissertation in Münster. Nur daß es Unzeiten gibt und geben kann, ist freilich insofern ein philosophisches Indiz, als daran die Übernahme der Allgemeingültigkeit wissenschaftlicher Begriffe in die Philosophie zu deren Systematisierung auf Widerstand stößt und sich anzeigt, daß es noch eine andere Realität als die theoretisch vermessungsfähige gibt. Sie auszugrenzen ist die Funktion und der Rechtstitel unbestimmter Begriffe. Welcher Behandlungsart sie dann unterzogen werden kann, ist mit dieser Ausgrenzung nicht entschieden.

Zur Funktion unbestimmter Begriffe gebe ich noch ein weiteres Beispiel, diesmal aus dem römischen Recht: das *venire contra factum proprium*, die gegen eigenes früheres Verhalten verstoßende Ausübung eines an sich zustehenden Rechts. An den Sachverhalt der Konkuldenz reicht die logische Vorschrift der Widerspruchsvermeidung nicht heran. Sie ist gleichsam zu streng, zu grob, denn um Widersprüche im strikten Sinn kann es sich schon wegen des Zeitfaktors bei der Einstimmigkeit des Verhaltens nicht handeln. Vielmehr geht es um etwas eben Lebensweltliches, was man als Verstoß gegen die Kohärenz, als ›Widerstimmigkeit‹ des Verhaltens bezeichnen könnte: etwa den Partner in einem Rechtsverhältnis in die Illusion zu versetzen, man würde

von einem bestimmten rechtlichen Institut, etwa der Verjährung, keinen Gebrauch machen, um ihn dadurch von der Verfolgung seines Anspruchs abzuhalten.

Der unbestimmte Rechtsbegriff setzt der Ausnutzung formaler Präzisionen eine Grenze. Wiederum im römischen Recht gilt der Grundsatz: *Dolo agit, qui petit, quod statim redditurus est*. Eine an sich geschuldete Leistung darf dann nicht verlangt werden, wenn das Geleistete aus einem anderen Rechtsgrund unmittelbar darauf zurückgegeben werden müßte. Man darf nicht sagen, daß unbestimmte Rechtsbegriffe *trotz* ihrer Unbestimmtheit große Bedeutung auf fast allen Rechtsgebieten haben, sondern *wegen* dieser Unbestimmtheit. Sie ist nicht einfach die Ungenauigkeit, die in anderen Wissenschaften unzulässig wäre oder jedenfalls ständige Minderung ihrer Toleranz verlangt. Nikolaus von Cues hat die fundamentale Eigenschaft der Welt als ihre ›Ungenauigkeit‹ bestimmen wollen und daraus die Notwendigkeit des empirischen Verhaltens ihr gegenüber abgeleitet. Nach dem Erfolg dieses Prinzips durch zumindest zunehmende Exaktheit wird man sagen dürfen, in der Funktion unbestimmter Begriffe gehe es um Lebenswelt als ein Reservat von Ungenauigkeit. Wollte man das auf dem Gebiet der praktischen Philosophie vertiefen, müßte man an die von Aristoteles geschaffene Unterscheidung von Gerechtigkeit und Billigkeit (*epieikeia*, lat. *aequitas*) anknüpfen.² Nicht zufällig war es Aristoteles, den Rigorismus Platos vor Augen, der diese Unterscheidung schuf und sie für die Tradition tragfähig machte. Als Platoniker könnte man sich nur schwer vorstellen, daß es eine *Idee* der Billigkeit geben könnte, wie es eine der Gerechtigkeit gibt. Aber wie die Materie zugleich notwendiges Substrat für die Nachbildung des Kosmos der Urbilder *und* verzerrender Widerstand gegen den Vollzug der vorgebildeten Mimesis war – der nur mühsam durch ›Überredung‹ der *Ananke* des platonischen Demiurgenmythos zu überwinden war, niemals aber ausgeschaltet werden konnte –, so ist für die Idee der Gerechtigkeit – im weiten Sinne eines Inbegriffs des Guten in der »Politeia« – sowohl notwendiges Material der Verwirklichung als auch Zähigkeit ihrer Verhinderung eben ›das Leben‹ selbst als das, was ›nicht so ist‹,

² Nikomachische Ethik V 14; Rhetorik I 13.

daß in ihm Urbilder, Ideale, Normen je durchgesetzt werden könnten, indem sie – nach der sokratischen Tugend-Wissen-Gleichung – nur zu ihrer Evidenz gebracht zu werden brauchten. Es geht dabei nicht nur um die Gewinnung eines Prinzips der Transformation, mit dem man das Hochgespannte auf die Niederungen der ›Normalität‹ herunter bringen könnte, indem man etwa ›typisiert‹ statt ›idealisiert‹. ›Billigkeit‹ heißt gerade kein neuer und nur um die ›Lebensfülle‹ erweiterter Katalog von gemilderten Normen, sondern ein Prinzip der Behandlung der Norm selbst. Die ›mildernden Umstände‹ als definierte gibt es ja nur dort, wo es den Gestaltungsspielraum des Richters nicht geben darf, im Strafrecht, wo allerdings auch sie in der Zeit lebensvariabel sind, wie die berühmten Eifersuchtsdelikte heißerer Länder oder die *assassination mildered by point of honor* im angelsächsischen Recht. Das ›Leben‹ mildert gar nicht, es verschärft vielmehr die Empfindbarkeit der Norm als solcher, indem diese seine unbestimmten Konturen, den ›Lebensfluß‹, nicht duldet, auch nicht als ›Gelindigkeit‹, erst recht nicht als Gnadenweg.

Die Unbestimmtheit des Begriffs ›Leben‹ erlaubt, auch anderes mit Vorsicht gegenüber der Erklärungsleistung von Theorien zu sagen. Wobei davon auszugehen ist, daß der letzte Satz des »Tractatus« von Wittgenstein, man müsse schweigen, wo man nicht sprechen könne, nicht durchzuhalten ist. Statt, wie es sich der Theoretiker vorstellt, daß Erklärungen immer erst gesucht und die Methoden dafür abgewartet werden, sind vielmehr Erklärungen immer schon da – und nur in ihrer doktrinär gewordenen Form als ›Vorurteile‹ faßbar. Die Lebenswelt ist eine Sphäre der Unverlegenheit. Verlegenheit ist geradezu Symptom des Lebensweltverlustes, des Durchschlagens der Kontingenz aufs Verhalten. Man hat keine Erklärungen, aber man weiß, wie es gekommen ist und wie es zusammenhängt. Was dabei ›Vorsicht‹ bedeutet, erläutere ich mit einer Anekdote, die sein Sekretär Jean Martet von Clemenceau berichtet.³ Auf die Französische Revolution und ihre Blutigkeit angesprochen, habe dieser erwidert: *Was wollen Sie? Die Revolution ... Die Prinzipien sind ausgezeichnet, aber die Menschen, die Menschen!* Eine rhetorische Phrase, keine Erklärung, dennoch

3 J. Martet, Clemenceau spricht. Berlin 1930, 102.

bedenklich, weil jenes ›Wie es gekommen ist und zusammenhängt‹ nicht unbestimmt genug ausgefallen ist. Wenn die Prinzipien der Revolution ausgezeichnet waren, sind dann die Menschen *wesentlich* so, daß sie ihnen ihrer Natur nach zuwider sind? Eine Lebenswelt ist ein trübes Medium für ausgezeichnete Prinzipien. Das muß ihre Theorie erklären können, ohne daß es in ihr selbst jemals erklärt oder begriffen worden wäre. Ihre Trägheit ist nicht die der antiken *Hyle*, sondern die des nachbiologischen Umwelt-Surrogats, des Gelingens von Anpassungsleistungen und Gefügigkeiten, auch imaginärer, magisch-schamanistischer.

Wo das Allgemeine nicht nur formulierbar, sondern durchsetzbar erscheint, bekommt ›das Leben‹ als sein Widerpart die negative Note der Ungefügigkeit. Doch gerade sie ist potentiell auch der Widerstand gegen die Unterdrückung des Besonderen durch das Allgemeine, gegen die Erstarrung an ihm und in ihm. Dies als Triumph hat die Lebensphilosophie zelebriert; nicht ohne Zeichen der Furcht, im Lebensfluß zugleich mit zu verfließen. In Georg Simmels Paradox vom ›individuellen Gesetz‹, das seit der Jahrhundertwende seinen Durchbruch von der Wert- zur Lebensthematik bezeichnet, ist das Problem auch für die Theorie der Lebenswelt auf seine Schärfe gebracht. Auch ›das Leben‹ ist, wie die Individualität, das *Unbestimmte*, das sich selbst seine Bestimmung findet, nur daß das ›individuelle Gesetz‹ die Einstimmigkeit in der Zeitstruktur der subjektiven Identität eines Lebens meint, während ›die Lebenswelt‹ sich gegen die Möglichkeit exotischer Erfahrung und Einwirkung, aber auch endogener Rationalität zu verteidigen hat. Sie läßt als selbstverständlich *erscheinen*, was nur für den äußeren und nachträglichen Betrachter ihr nicht integriert gewesen sein oder werden kann.

Die Lebensphilosophie hat ›das Leben‹ nicht nur als Subjekt der Tendenz des Fließens zur Gestalt hin gesehen, sondern zugleich als Prinzip der Zerstörung seiner eigenen Erfolge; auch die ›Lebenswelt‹ muß beschrieben werden als der Inbegriff von Erfolgen der Stabilisierung des Lebens in der Realität und unter ihren Bedingungen, die im Maße ihrer immanenten Konsolidierung ständig das Risiko vergrößern, ›widerlegt‹ zu werden. Diese Eigentümlichkeit der Selbststabilisierung teilt die Lebenswelt mit jedem der aus ihr längst entlassenen Systeme

von Weltansichten und Theorien, die jeden Schritt ihrer Selbstbehauptung durch Verfeinerung und Differenzierung ihrer Mittel mit dem Preis ihrer Anfälligkeit für die nächste Verfeinerung und Differenzierung der an sie gestellten und in ihnen stellbar gewordenen Fragen bezahlen. Das ist etwas, was wir wie am Präparat aus der Wissenschaftsgeschichte gelernt haben, insofern auch sie nicht nur Abfolge von Theoremen, sondern Leben in allen Stadien der Selbsterhaltung ist.

Man kann auch anders sagen: Die destruktive Tendenz des Lebens ist die iterative Anwendung seines Prinzips auf seine Resultate, seiner Idee auf seine Begriffe. Um das nochmals am Begriff der Billigkeit zu verdeutlichen: Sie ist die iterierte Anwendung des Ideals der Gerechtigkeit auf den Begriff der Gerechtigkeit, also dessen, was aus dem Ideal schon an Normen abgeleitet worden ist, auf deren Inbegriff. Insofern ist auch die Selbstdestruktion der Lebenswelt nichts anderes als die Anwendung ihres Prinzips der Selbstbehauptung in der Prämodalität der Selbstverständlichkeit auf ihren Bestand selbst: Wenn sich ›das Leben‹ durch das Selbstverständliche eines Umwelt-Surrogats nicht verteidigen läßt, muß es in derselben Funktion durch Negation und Modalisierung, durch Begründungsverlangen und Rationalität, durch Erklärungen und Theoreme, durch Systeme und sogar Scholastiken, als neue Endformen der Erstarrung selbst dieser Behauptungsstruktur, verteidigt werden.

Ich versuche auf diese Weise, die bloße Äquivokation des Begriffs von Leben in der Biologie einerseits, in der Lebensphilosophie und Theorie der Lebenswelt andererseits, nicht nur als Verlegenheit des Sprachgebrauchs zu behandeln, sondern als Leitfaden zu benutzen. Er führt, wie ich meine, von einem biologisch-psychologischen zu einem rationalen Prinzip: dem der Selbsterhaltung. Übrigens: nicht *einem* rationalen Prinzip, sondern *dem* der Rationalität selbst. Das bedeutet nicht, wie immer wieder mißverstanden, die Legitimierung des Erhaltenen *als* des Rationalen – das bleibt ganz offen –, sondern nur der Vernünftigkeit, eine Sache oder ein Subjekt als das zu betrachten, was nur *von außen* problematisiert, verunsichert, gefährdet, zerstört werden kann und *dafür* auf Rechtfertigung besteht, bestehen darf. Zur Selbstvernichtung oder Selbstgefährdung kann es so wenig Pflicht geben wie zur Selbstkritik, die so lange des Masochismus verdächtig

bleibt, als sie nicht im Dienst der Selbsterhaltung steht, im Grenzfall auch als List der Gefügigkeit den stärkeren Umständen oder Aussichten gegenüber.

Lese ich den Titel eines Buches »Was ist Leben?«, wie von dem Physiker Erwin Schrödinger »What ist Life?« (1944), so werde ich auch dann, wenn mir keine der möglichen Antworten bekannt oder auch nur erahnbar ist, nicht im Zweifel über das Thema des Buches und seine Zugehörigkeit zu einer wissenschaftlichen Disziplin sein. Lese ich dagegen als Titel eines anderen Buches »Was ist der Sinn des Lebens?«, so werde ich nicht über den Inhalt vermuten, es werde unter ›Leben‹ etwas dem ersten Buchtitel auch nur Nahekommendes behandelt sein. Diese Doppeldeutigkeit im Wortgebrauch von ›Leben‹ ist keine zufällige oder willkürliche Äquivokation, weil ›das Leben‹, das man lebt, zwischen Geburt und Tod, geprägt durch Natalität und Mortalität, nicht nur als Substrat und Spielraum, sondern als Erscheinung und Wirklichkeit eben jenes Leben realisiert, nach dem auch im biologisch disziplinierten Sprachgebrauch gefragt ist. Was freilich der Sinn des zu realisierenden oder realisierten Lebens sei, darauf möchte jeder gern eine Antwort haben und beansprucht sie von Instanzen, von denen er vermutet, daß sie die Funktion von ›Sinnverwaltungen‹ haben. Jeder ist betrübt, wenn er im Laufe eines philosophischen Studiums oder gar Lebens erfährt, daß überzeugende Antworten zumindest von der Philosophie nicht verwaltet werden. Kaum jemand aber wird deutlich sagen können, was er mittels dieser so legitim erscheinenden Frage wissen wollte, also: von welchem Typus auch nur die beanspruchte Antwort sein könnte. Im anderen Fall der Frage ›Was ist Leben?‹ fällt es bei einiger Übung nicht vergleichsweise schwer, den Typus der Antwort anzugeben, auch wenn die fachlich vielleicht vorhandene Antwort nicht bekannt sein sollte. Die Formel mag lauten *reproduktiver Metabolismus* oder *fließendes Gleichgewicht* oder *Leben ist das Leben produzierende Leben* – wie auch immer, von solcher Art würde die Antwort sein, auch wenn die zitierten Formeln ganz und gar falsch sein sollten.

Diese Doppeldeutigkeit schlägt durch auf die mit ›Leben‹ gebildeten Zusammensetzungen. Weshalb verändert die Bildung mit ›Erfahrung‹ diesen Begriff so, daß ›Lebenserfahrung‹ etwa in einem erkenntnis-

oder wissenschaftstheoretischen Kontext nicht mehr auftreten kann? Weshalb ist ›Lebenskunst‹ gerade das, was man in einer ›Lebenswelt‹ nicht braucht? Aber ›Lebenserwartung‹ ist ein so bis zur Quantifizierung disziplinierter Begriff, daß niemand in ihm auch nur ein Quentchen von Sinn- oder Glücksmöglichkeiten vermuten würde.

Begriffsgeschichten kann man als die Suche nach den Verwendungsregeln für sprachliche Ausdrücke bezeichnen. Wozu wird sie betrieben? Abgesehen davon, daß es wissenschaftlich schwer ist zu unterlassen, was gemacht werden kann, hat die Begriffsgeschichte eine Art wohlthätiger Funktion hinsichtlich der ständigen theoretischen Anspannung der Terminologien auf Eindeutigkeit hin. Diese Funktion hat Lichtenberg 1776 gegen den Schulgeist der Zeit mit der Formel angegeben: *Die deutlichen Begriffe wieder zu klaren herabstimmen.*⁴ In der Richtung solcher ›Herabstimmung‹ liegt auch, mit Begriffen einhergehende oder episodisch an sie sich bindende Aufladungen, eine implikative Stimmung, ein kontrastives Pathos mit zu erfassen. So ist die Aussage, bei Wilhelm Dilthey, einem der Begründer der deutschen Variante der Lebensphilosophie, sei der Ausdruck ›Leben‹ nichts anderes als Übersetzung des Ausdrucks ›Praxis‹ bei Aristoteles, ebenso modisch gefällig wie vermutlich zutreffend; aber ›Praxis‹ hätte, als ›Leben‹ den Zeitgeist traf und durchdringend in Bewegung setzte, nicht einmal den Beifall der Kenner gefunden, wie umgekehrt die neuere Karriere des Ausdrucks ›Praxis‹ mit dem spätestens 1924 erstorbenen Pathos von ›Leben‹ nicht zu erreichen gewesen wäre. Wenn Dilthey schon 1864 im Versuch einer Analyse des moralischen Bewußtseins die Ausgangsthese der »Nikomachischen Ethik« des Aristoteles als *Einfluß der Erkenntnis auf das Leben* übersetzt, gibt dieser Hinweis keinerlei Aufschluß über das, was dem Schlagwort ›Leben‹ noch bevorstand: seine Affektions- und sogar Infektionskraft nach der Ermüdungs- und Dekadenzerfahrung des *Fin de siècle*: Das neue Jahrhundert sollte anders beginnen als das alte geendet hatte.

Man erfaßt hinterher nicht mehr, wie beiläufig das große Wort ›Leben‹ hatte gebraucht werden können. Goethe schreibt am 16. Dezember 1808 an den Begründer der Homerforschung Friedrich August

4 Lichtenberg, Sudelbücher F 77, Schriften und Briefe, ed. Promies, I 472.

Wolf von einem Aufenthalt in Jena: *Ich hatte mir manches zu arbeiten vorgesetzt, daraus nichts geworden ist, und manches getan, woran ich nicht gedacht hatte; das heißt also ganz eigentlich das Leben leben.*⁵ Man vergleiche damit die Definition, die zeitlich gerade ein Jahrzehnt entfernt am Beginn von Kants »Metaphysik der Sitten« steht, Leben sei das *Vermögen eines Wesens, seinen Vorstellungen gemäß zu handeln.*⁶ Schließlich, was das legitimierende Pathos im Begriff des Lebens ausmacht, welches als fordernde und Anspruch stiftende Instanz auftreten kann, sei an den Schluß von Heinrich Heines Kurztraktat vom September 1833 über »Verschiedenartige Geschichtsauffassung« erinnert, wo es gegen Ende fast unvermittelt zu den beiden konträren Geschichtsauffassungen, der fatalistischen und der optimistischen, heißt: *Das Leben ist weder Zweck noch Mittel; das Leben ist ein Recht. Das Leben will dieses Recht geltend machen gegen den erstarrenden Tod, gegen die Vergangenheit, und dieses Geltendmachen ist die Revolution.*⁷ Fast ein Jahrhundert später kann der Inbegriff eines literarischen Vorwurfs gegen einen schreibenden Rivalen in den einen Satz gefaßt werden: *Näher kommt also Thomas Hardy nicht ans Leben heran, frage ich mich?*⁸

Als im Gebrauch des Ausdrucks ›Leben‹ implikative Funktionen lassen sich bezeichnen: Authentizität der Selbstverwirklichung, Eigensinnigkeit der dem erwünschten Lebenssinn und Lebenslauf begegnenden Lebensfakten, Inbegriff der Ansprüche an die Wirklichkeit selbst und an den Realismus ihr gegenüber, Legitimation für die diesen Ansprüchen Geltung verschaffenden Handlungen. Um eine Philosophie daraus zu machen, reichen diese Momente allerdings nicht hin. Philosophien bilden sich an möglichen Gegnerschaften. Der Begriff ›Leben‹ kann zum Inbegriff antipodischer Energie werden: gegen Systeme als erstarrte intellektuelle Gehäuse, gegen Theorien als akademische Reservate externer Unzugänglichkeit, gegen die Exklusivität von Terminologien, gegen die Erfüllungsverweigerung des Anspruchs

5 Gedenkausgabe, ed. Beutler, XIX 533.

6 Akademie-Ausgabe VI 211.

7 Sämtliche Schriften, ed. Briegleb, III 23.

8 James Joyce an seinen Bruder Stanislaus aus Rom am 3. Dezember 1906; Briefe I 368.

auf alltägliche Verwendbarkeit, ja nur zum Bezug auf Sinnfragen, auch zu dem, was ›Zeitgeist‹ und ›Weltansicht‹ genannt werden mag. Dies alles mündet in ein Pathos ein, das der Ausdruck ›Leben‹ zu Beginn des 20. Jahrhunderts gewinnt und das noch immer etwas hat von der genuinen Stoßrichtung der Romantik gegen die Aufklärung.

Innerhalb des lebensphilosophischen Gebrauchs von ›Leben‹ gibt es eine neue Doppeldeutigkeit. Einerseits ist Leben das, was die Erstarungen aufricht und zerstört, die liquide Gewalt gegen Gehäuse aller Art; andererseits ist Leben aber auch das, was sich immer wieder Ausdruck verschafft in Formen, die nichts anderes sind als die späteren erstarrten Gehäuse, die gleichsam das Leben überleben. Diese Doppeltendenz des Lebens auf die Form hin und gegen die Form führt zwangsläufig zu einem Überbegriff, der diese Antagonismen nicht mitmacht, sondern sie als *eine* absolute Bewegung vollzieht und umspannt. An dieser Bewegung allein kann ermessen werden, wann die Form vom adäquaten Ausdruck des Lebens zur überlebten Erstarrung überaltert ist. Man kann leicht sehen, daß dieser Überbegriff von ›Leben‹ etwas mit Zeit, Geschichte, Anachronizität zu tun hat.

In der Lebensphilosophie wird dieser Überbegriff nicht nur ›auch‹, sondern ›erst recht‹ Leben in einem nicht mehr metaphorischen, sondern metaphysischen Sinne benannt. Da jedoch liegt es ganz nahe, nicht nur eine Umbenennung, sondern mit ihr eine ›Umbesetzung‹ vorzunehmen, die der Implikation von Geschichte gerecht werden soll. Die Logik des Übergangs von der Lebensphilosophie zur Seinsphilosophie in dem einen Jahrzehnt zwischen dem Tod Simmels 1918 und dem Erscheinen von »Sein und Zeit« 1927 zeichnet sich am begriffsgeschichtlichen Befund des lebensphilosophischen Zentralbegriffs selbst frühzeitig ab. Ich finde schon im Schlußteil des Rembrandt-Buches von Simmel diesen Befund, wenn er zum Unterschied von ›Schöpfertum‹ und ›Gestaltertum‹ – jenes nur Shakespeare und Rembrandt, dieses auch Goethe zugebilligt – schreibt, in jenem spreche *das Leben in dem absoluten Sinne, in dem es nicht mehr in irgendeinem Gegensatz zur Form steht, sondern als sein Selbst, mit seiner nur diesem verhafteten, nicht ablösbaren Form entspringt.*⁹ Die Seinsgeschichte wird

9 Georg Simmel, Rembrandt. Leipzig 1916;²1919;³München 1925, 200.