

BERICHTE UND DISKUSSIONEN

Stadien der Aufklärung

Von der Kritik an der Sterblichkeit zur Kritik des Lebens

Von Olaf BRIESE (Berlin)

Wurde vor nun schon über zwei Jahrzehnten Aufklärung als „unbefriedigte Aufklärung“, als ein stets über sich hinaustreibender Prozeß von Traditionsbewahrung und Traditionsverlust thematisiert, dessen Ausgang offen sei,¹ so sind es dieser Prozeß und seine Bewertung weiterhin. Inzwischen gibt es die „elende“ Aufklärung; dagegen steht eine „trostvolle“, und nach der „angewandten“, der „verspielten“, der „palavernden“, der „limitierten“ und nicht zuletzt der „wahren“ Aufklärung gibt es nunmehr auch eine „melancholische“.² Und wieder dagegen steht ein älterer Entwurf, der eine aktivistische, kritische Aufklärung herauspräparierte. „Kritik und Krise“ hieß dieser bemerkenswerte Erstling Kosellecks.³ Er stellte, vor nunmehr über drei Jahrzehnten, mit untergründiger Distanz die ausgesprochen kritikfreudigen aufklärerischen Tendenzen vor. Aufklärung sei das fortwährende kritische Überschreiten gegebener Horizonte, sei der in Kritik gestählte, entschlossene Griff nach Wirklichkeit, nach Neuem, nach Zukunft.

Vielleicht ist es heute möglich, sich dieser zweifellos gegebenen Konjunktur von aufklärerischer Kritik, dem Weg von der Kritik der reinen Vernunft zur reinen Kritik – es dürfte klar sein, daß Aufklärung hier nicht mit akademischer Philosophie und Wissenschaft völlig gleichgesetzt wird –, noch zurückhaltender zu nähern. Vielleicht kann man sie noch distanzierter beschreiben. Möglicherweise kann man die verschiedenen aufklärerischen Kritikströme sondieren, zu einigermaßen idealtypischen Strömungen bündeln und Abstand zu ihnen gewinnen. Diese Untersuchung des Umschlags von Sterblichkeitskritik über Unsterblichkeitskritik in den schließlichen Nihilismus von Lebenskritik fragt, in Konzentration auf diese aufklärerischen Zentralthemen, gleichsam nach Alternativen zur unbefriedigten Aufklärung. Läßt sich die ständig weiter aufreißende Kluft von Erfahrung und Erwartung⁴ gangbar überbrücken? Kann man den sich beschleunigenden philosophischen

¹ W. Oelmüller, Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing bis Hegel (Frankfurt a.M. 1969).

² H. Vormweg, Das Elend der Aufklärung (Darmstadt, Neuwied 1984); Der Traum der Vernunft. Vom Elend der Aufklärung. Veranstaltungsreihe der Akademie der Künste Berlin, 2 Bde. (Darmstadt, Neuwied 1985); A. Altmann, Die trostvolle Aufklärung. Studien zur Metaphysik und politischen Theorie von Moses Mendelssohn (Stuttgart – Bad Cannstatt 1982); R. Dahrendorf, Die angewandte Aufklärung (München 1963); P. Strasser, Die verspielte Aufklärung (Frankfurt a.M. 1986); G. Bergfleth, Zur Kritik der palavernden Aufklärung (München 1984); R. Meyer, Limitierte Aufklärung. Untersuchungen zum bürgerlichen Kulturbewußtsein im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert, in: Über den Prozeß der Aufklärung in Deutschland im 18. Jahrhundert, hg. von H. E. Bödeker und U. Herrmann (Göttingen 1987) 139ff.; W. Schneiders, Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung (Freiburg/München 1974); H. J. Schings, Melancholie und Aufklärung (Stuttgart 1977).

³ R. Koselleck, Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt (Freiburg/München 1959).

⁴ R. Koselleck, „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“ – zwei historische Kategorien, in: ders., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten (Frankfurt a.M. 1979) 349ff.

Kreislauf von kritischer Erwartung, Erwartungsbefriedigung und erneutem kritischen Erwartungsbedarf verlangsamen? Kann Philosophie sich ihm sogar entziehen?

I. Sterblichkeitskritik

Überblickt man die öffentlichkeitswirksamen philosophischen Strömungen zumindest in Deutschland, scheint spätestens im Verlauf des 19. Jahrhunderts der aufklärerische Einsatz gegen die Vorurteile umgeschlagen zu sein in eine neue Welle von Vorurteilen. Das merkwürdig undifferenzierte Bild der atheistischen und materialistischen Aufklärung entstand in dieser Zeit und gewann im öffentlichen Bewußtsein die Oberhand. Die Bruno und Edgar Bauer, Hettner, Moleschott, Lange, Haeckel, Mauthner legten ihr eigenes Selbstverständnis an das geschichtliche Material an. Auch Teile des Neukantianismus – man denke an Ernst Troeltschs repräsentativen Artikel „Aufklärung“ in der „Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche“ – arbeiteten dieser Tendenz einflußreich vor. Die Tatsache, daß insbesondere im deutschen Geistesleben bis etwa 1850 fast durchgehend für Unsterblichkeit optiert wurde, geriet dabei stark in den Hintergrund. Statt auf Sterblichkeitskritik wurde Aufklärung einseitig auf Unsterblichkeitskritik festgelegt. Die neuzeitliche philosophische Welle zur Begründung von Unsterblichkeit wurde damit übergangen. Wenn sie Beachtung findet, wird sie in der Regel als theologisches oder religiöses Relikt betrachtet. Entgegen dieser dominierenden Interpretationslinie gab es aber auch Nebenlinien, die darauf verwiesen, daß Unsterblichkeit seit dem 17. und 18. Jahrhundert in Deutschland zu den Bedingungen gehörte, unter denen Aufklärung überhaupt möglich war. Unsterblichkeit war die kritische philosophische Alternative zu dem, was vorläufig unumstößlich gegeben schien – die Endlichkeit des Humanums. Zu Recht kann für unsere Überlegungen als Ausgangspunkt – zumindest für die deutsche Aufklärung seit Mitte des 18. Jahrhunderts – gelten, was von verschiedener Seite mitunter konstatiert wird: daß das Diktum individueller Unsterblichkeit in den Rang eines philosophischen „Hauptproblems“⁵ oder eines „Zentraldogmas“⁶ geriet. Allein in den Jahren 1751 bis 1758 entwickelten nicht weniger als 54 selbständige philosophische Schriften auf rationalistischer oder sensualistischer Grundlage das Unsterblichkeitstheorem.⁷ Das war noch zu einer Zeit, bevor Mendelssohns „Phädon“, Lavaters „Aussichten in die Ewigkeit“ und die einflußreichen Schriften Herders zu diesem Thema erschienen.

„Zentraltheorem“ statt „Zentraldogma“ scheint uns aber die korrektere Bezeichnung zu sein. Sie bringt den spezifisch philosophischen und aufklärerischen Gehalt deutlicher zum Ausdruck. Diese philosophische Letztbegründung macht eben die gewisse Neuheit dieser aufklärerischen Bemühungen aus. Unsterblichkeit war nicht mehr nur ein religiöser Glaubensartikel, sondern war auch Gegenstand kritischer Vernunft, war eine autochthone philosophische Kategorie, die innerhalb von philosophischen Fragestellungen einen domi-

⁵ A. Schwegler, *Geschichte der Philosophie* (Stuttgart 1876) 182; W. Rehm, *Der Todesgedanke in der deutschen Dichtung vom Mittelalter bis in die Neuzeit* (Halle 1928) 249.

⁶ H. Mayr, Art. *Unsterblichkeit*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, begründet von M. Buchberger (2. neu bearbeitete Aufl. Freiburg 1957 ff.) Bd. X (1965), Sp. 526; P. Cornehl, *Die Zukunft der Versöhnung, Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung bei Hegel und seiner Schule* (Göttingen 1971) 224.

⁷ R. Unger, *Der Unsterblichkeitsgedanke im 18. Jahrhundert und bei unseren Klassikern*, in: ders., *Zur Dichtungs- und Geistesgeschichte der Goethezeit* (Berlin 1944) 11.

nierenden Platz einnahm. Es gibt zwar in bestimmter Hinsicht einen „deutlichen Unterschied zwischen philosophischer Unsterblichkeitslehre und christlichem Auferstehungsglauben“,⁸ zwischen dem aufklärerischen Anspruch auf Wissen und der traditionellen Orientierung auf Glauben. Aber dennoch wäre zu prüfen, ob hinsichtlich der Unsterblichkeitswünsche der Glaube ausschließlich durch „die Vernunft und ihre Forderungen ersetzt“ wurde.⁹

Die aufklärerische theologische Strömung der Neologen scheint für diese Vermittlung der Ansprüche von Religion und Philosophie ein wichtiges Bindeglied zu sein. Man kann sogar davon ausgehen, daß diese heterogene Gruppierung, zumindest in Deutschland, „die Aufklärung einleitet“.¹⁰ Diese im Sprung von Wolff zu Kant oft übergangenen Neologen hatten für den Verlauf der Aufklärung wichtige Fundamente gelegt. Diese waren in bestimmter Hinsicht bis etwa zur Mitte des 19. Jahrhunderts von Bestand. Die modernen Forschungen scheinen diesen Tatbestand zu bestätigen; ein Trend, „Aufklärung selbst (als) eine Verwirklichungsgestalt des christlichen Glaubens“ zu fassen,¹¹ tut sich auf. „Ihrem Selbstverständnis nach ging es nämlich vor allem der deutschen Aufklärung, die sich anders als die französische keiner machtvollen Allianz von Kirche und Staat gegenüber sah und sich vor allem in den Randbezirken des orthodoxen Pietismus entfalten konnte, um eine umfassende Reform der Religion, ihre Reinigung von abschreckenden Verkrustungen (etwa in Gestalt des nahezu einhellig bekämpften Dogmas von der Erbsünde) und die Bewahrung ihres wahren Wesens, das zunehmend in der Ethik gesehen wurde.“¹² Das war in seiner Wirkung zumindest in Deutschland so nachhaltig, daß geradezu von einem neologischen Paradigma gesprochen werden kann.

Gerade diese Neologen arbeiteten das bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts folgenreiche Programm der Verklammerung von geschichtsphilosophischem Fortschritt, individuellem Fortschritt und Unsterblichkeit heraus. Nach Mendelssohn streben „vernünftige Wesen“ nach „einem unaufhörlichen Wachstum und Fortgang in der Vollkommenheit“. Auch in „jenem Leben“ im Bezirk des Jenseits werde der Mensch „unaufhörlich vollkommener“.¹³ Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem etwa beschrieb Unsterblichkeit so: „Meine Glückseligkeit wird ewig vollkommenerer Kenntniß Gottes, Genuß seiner unentlichen Vollkommenheiten – mein Geschäfte ewige Thätigkeit im Guten seyn – ich selbst, immer vollkommener, aufgeklärter, besser.“¹⁴ Unumwunden wurde hier Unsterblichkeit als Bedingung für Fortschritt und Aufklärung deklariert. Bei Reimarus waren Moralität, Perfektibilität und Unsterblichkeit der Seele organisch miteinander verknüpft,¹⁵ Gottfried

⁸ W. Schulz, Zum Problem des Todes, in: Der Tod in der Moderne, hg. von H. Ebeling (Königstein/Ts. 1979) 169 f.

⁹ Rehm, Todesgedanke, 250.

¹⁰ E. Hirsch, Geschichte der evangelischen Theologie, 5 Bde, Bd. 4 (Gütersloh 1952) 9.

¹¹ Diesen Trend sieht: K. Gründer, Aufklärung und Surrogate, in: Oikeiosis. Festschrift für Robert Spaemann, hg. von R. Löw (Weinheim 1987) 66.

¹² H. Hesse, Das souveräne Individuum und die Verwaltung der Wahrheiten. Neuere Literatur zum Thema „Aufklärung“, in: Philosophische Rundschau 39 (1992) 69.

¹³ M. Mendelssohn, Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele in drei Gesprächen, in: ders., Schriften über Religion und Aufklärung, hg. von M. Thom (Berlin 1989) 275, 271, 276 f.

¹⁴ J. F. W. Jerusalem, Fortgesetzte Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion, in: ders., Nachgelassene Schriften, Bd. I, 468 (zitiert nach: E. Kurz, Protestantische Eschatologie. Von der Reformation bis zur Aufklärung [= Handbuch der Dogmengeschichte, Abt. 4, Bd. 7 c] [Freiburg, Basel, Wien 1980] 101).

¹⁵ H. S. Reimarus, Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, hg. von G. Alexander (Frankfurt a. M. 1972) Bd. I, 10 (Einleitung).

Less, ein anderer der Neologen, wollte durch die Unsterblichkeit „in Kenntnissen also auch in Tugenden unermeßliche Fortgänge machen“.¹⁶ In seinen „Aussichten in die Ewigkeit“ ist für Lavater der Mensch ein Wesen mit „Kräften, die sich unendlich vervollkommen lassen, ein Wesen, das vermögend ist, die größten Veränderungen in dem Zusammenhang aller Dinge zu bewirken und zu veranlassen; ein Wesen, das bestimmt ist, ohne Aufhören fortzudauren und ohne Aufhören thätig zu sein“. Er beschreibt dann Möglichkeiten, die den Unsterblichen offenstehen. Sie würden Berge verrücken, Flüsse zerteilen, dem Donner gebieten. Wahre Liebe und wirkliche Freundschaft würden sie erfahren; unterhaltsame Teegesellschaften gebe es, ja, auch Feste und Feierlichkeiten und Lustreisen brauchte niemand zu missen.¹⁷ Das waren merkwürdige Verquickungen von Aktivität und Ewigkeitsanspruch. Solche Vorgaben wie „Fortgang“, „Veränderung“, „Tätigkeit“ involvierten wie selbstverständlich Unsterblichkeit.

Diese Option für Unsterblichkeit war der ganzen aufklärerischen Anlage nach eine Form von Sterblichkeitskritik. Diese Position war eine gezielte Negation, eine kritische Antithese. Statt mit der zunehmenden Wendung von einer theozentrischen zu einer anthropozentrischen Perspektive die menschliche Endlichkeit anzuerkennen, wurden gerade in gewollter Abwehr nihilistischer Konsequenzen Unendlichkeit und Unsterblichkeit offeriert. „Der Tod verschlungen in Sieg,/ Tod, wo ist dein Pfeil?“ skandierte Herder.¹⁸ Auch aufklärerische Symbolfiguren wie Faust und Prometheus stehen für dieses Programm, den Tod zu besiegen. Goethes Faustfigur strebte ins Unendliche; eine ewige Jugend gehörte selbstverständlich dazu.¹⁹ Sein Prometheus, in seiner Selbstüberhebung noch maßloser, erstrebte ebenso die Ewigkeit für sich.²⁰ Das reicht hin bis zu Shelley, der seinen gegen Gott aufbegehrenden „entfesselten Prometheus“ mit großen Gesten „den Tod besiegen“ und „Zufall, Tod und Unbeständigkeit“ ausmerzen läßt.²¹ Den Tod zu besiegen, ihn zu beherrschen, über den „Tod des Todes“ zu gebieten (Hegel),²² ihn sich verfügbar machen – das war der Hintergrund der aufklärerischen Konjunktur von Unsterblichkeit. Sie war Ausdruck einer überhandnehmenden aktivistischen Indignation gegenüber dem Unverfügbaren. Auf verschiedenen Argumentationsebenen – philosophisch, metaphorisch-literarisch und kausal-naturwissenschaftlich – ging es um eine anthropozentrische Vorrangstellung des Menschen, welche die Bedingung individueller oder pantheistisch-substanthafter Unsterblichkeit geradezu zwangsläufig umschließen mußte.

Mit einer stark materialistischen Akzentverlagerung wirkte dieser kritische Strom auch in Frankreich. Hieß es selbst in Deutschland bei Michael Hissmann: „Man kann Materialist seyn, und froh die Unsterblichkeit hoffen“²³ und wollte Johann Heinrich Schulz als Atheist „die Fortdauer des Menschen nach dem Tode keineswegs leugne(n)“,²⁴ war dieser

¹⁶ G. Less, *Christliche Religions-Theorie fürs gemeine Leben, oder Versuch einer praktischen Dogmatik* (Göttingen 1779) 581f. (zitiert nach Kurz, 101).

¹⁷ J. K. Lavater, *Aussichten in die Ewigkeit*, in *Briefen an Joh. Georg Zimmermann*, Bd. I u. II (2. Aufl. Zürich 1770) Bd. III (1. Auflage Zürich 1773). Bd. I, 54, 276; Bd. II, 213, Bd. III, 209f.

¹⁸ *Herders Sämtliche Werke*, hg. von B. Suphan (Berlin 1877 ff.) Bd. XXVIII, 43.

¹⁹ *Goethes Werke*, Hamburger Ausgabe, hg. von E. Trunz (10. Aufl. München 1974) Bd. 2, 75 ff. (Faust, Hexenküche).

²⁰ Ebd. Bd. 4, 180.

²¹ P. B. Shelley, *Der entfesselte Prometheus*, in: *Ausgewählte Werke* (Leipzig 1985) 425, 413.

²² G. W. F. Hegel, *Freundesausgabe* (2. Aufl. Berlin 1842) Bd. XII, 300.

²³ M. Hissmann, *Anleitung zur Kenntniß der auserlesenen Litteratur* (Göttingen und Lemgo 1778) 255.

²⁴ J. H. Schulz, *Philosophische Betrachtungen über Theologie und Religion überhaupt und über die jüdische insonderheit* (2. Aufl. Frankfurt und Leipzig 1786) 185.

Weg, ohne daß hier genauer darauf eingegangen werden kann, offenbar auch für französische Materialisten typisch. Die ausgeprägte Frontstellung gegen das Bündnis von Staat und Kirche äußerte sich bei ihnen zunehmend in einem materialistischen Programm von Selbstidolatrie und Selbstüberhebung. Unsterblichkeit war auf verschiedene Weise dabei unerlässlich. Holbachs Unsterblichkeitskritiken mußten auf fast einhellige Ablehnung der Diderot, Rousseau, Grimm, Voltaire, Marmontel stoßen. Diderot selbst neigte Unsterblichkeitsideen durchaus zu;²⁵ Rousseaus geschmähertes „Glaubensbekenntnis“ in „Emile“ beinhaltet ausdrücklich solche Vorstellungen;²⁶ Bonnet entwarf ein folgenreiches physiologisches Programm der Seelenwanderung und Seelenhöherwanderung.²⁷ Später proklamierten die französischen Revolutionäre, die sich mitunter gerne als Erben der Aufklärung feiern ließen, folgerichtig per Konventsdekret vom 7. Mai 1794 ausdrücklich „die Existenz des Höchsten Wesens und die Unsterblichkeit der Seele“²⁸ und verklärten ihre teuren Toten nicht nur mit antiker, sondern konsequenterweise auch mit christlicher Metaphorik.²⁹

II. Unsterblichkeitskritik

Einer merkwürdigen „Dialektik der Aufklärung“ zufolge schlug die neuzeitliche Sterblichkeitskritik Mitte des 19. Jahrhunderts um in Unsterblichkeitskritik. War die aufklärerische Option bis zu Hegel die für ein unbegrenztes Fortleben und Fortschreiten, beinhaltete die sich später durchsetzende ethische Minimalforderung, wenigstens die gegebene Spanne Lebens sinnvoll auszuscheiden. Es gab kein dominierendes gesellschaftliches Bedürfnis nach Transzendenz mehr. Positivistisch und materialistisch wurden die Segnungen der Endlichkeit genossen. Statt der Unsterblichkeit wurde die individuelle Sterblichkeit im philosophischen Diskurs überwiegend als Prämisse gattungsgeschichtlicher Vervollkommnungen akzeptiert und wurde im Zuge einer sich radikalisierenden Religions- und Kirchenkritik sogar zu einem einflußreichen Argument funktionalisiert. Nach dem substanzhaften Prinzip einer „Staffelstabübergabe“ wären die Individuen die jeweils vergänglichen Träger geschichtlicher Fortschritte, gewännen aber aus der Orientierung daran ihren eigenständigen Platz. Es kam zu einer Abkehr nicht nur von den traditionell christlichen, sondern auch von den aufklärerischen philosophischen Unsterblichkeitstheoremen. Die Aufklärung trieb über sich selbst hinaus bis zur Infragestellung auch dieser ehemals aufklärerischen Ideen und stellte, bei gleichzeitiger Forcierung praktischer Ansprüche, damit die ganze Vorlage generell in einen kritischen Horizont.

Das begann in Deutschland Anfang der dreißiger Jahre. Feuerbachs frühe religionskritische Schriften lagen nur erst tendenziell auf dieser Linie; seine „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“ arbeiteten sogar noch ein an Hegel geschultes substanzhaftes Modell von Unsterblichkeit aus. 1833 kam, ebenfalls aus der Tradition Hegels, Friedrich Richter zu Vorstellungen, die nur noch substanzhaft auf die „Unsterblichkeit“ in der menschlichen Gattung hielten. Richter legte sich dann aber darauf, eben diese Gattungsgeschichte schwärmerisch-religiös zu verklären, und er stieß insgesamt auf die Ablehnung aller Strömungen. Es kam zu weiteren pantheistisch bzw. panlogistisch orientierten Aufweichungen

²⁵ J. McManners, *Death and Enlightenment* (New York 1981) 168.

²⁶ J. J. Rousseau, *Emile oder Über die Erziehung* (4. Aufl. Langensalza 1911) Bd. 2, 114 ff. (Buch IV, § 272 ff.).

²⁷ Ch. Bonnet, *La palingénésie philosophique* (Genf 1769).

²⁸ Zit. nach: W. Markow/A. Soboul, *Die große Revolution der Franzosen* (4. Aufl. Berlin 1989) 364.

²⁹ J. Traeger, *Der Tod des Marat: Revolution des Menschenbildes* (München 1986).

der individuellen Fortdauer bei den Hegelianern, so bei Michelet, Marheineke, Göschel, Conradi. Die bekannten Attacken Heinrich Leos in seiner Schmähschrift „Die Hegelingen“, der bei den Hegelianern eine Zersetzung von Unsterblichkeitsvorstellungen ausmachte,³⁰ liefen aber ins Leere. Vorläufig ging es den Hegelianern, wenn sie überhaupt bis dahin vorstießen, um ein Abgehen von persönlicher, individueller Unsterblichkeit und um neue, substanzhafte Modelle des Fortlebens. Erst später, 1841, setzten Feuerbach, Bruno Bauer und Marx mit der beabsichtigten Gründung eines „Journal(s) für den Atheismus und die Sterblichkeit der endlichen Subjekte“³¹ einen deutlichen Akzent. Leben, ein Leben um der Wirklichkeit und des Lebens willen, war nun offenbar die Alternative zu Sterblichkeit und Unsterblichkeit.

Bedeuteten die vierziger Jahre eine bestimmte Abschwächung der Unsterblichkeitsdebatte in Deutschland, setzte die Diskussion Anfang der fünfziger Jahre noch einmal mit aller Macht ein. Die Forderung des Hegelianers Rosenkranz von 1840, sich statt auf die Jenseitsfrage allein auf das Diesseits zu legen³² oder Marx' sich selbst überbietendes kritisches Vorhaben von 1842, „die Religion mehr in der Kritik der politischen Zustände, als die politischen Zustände in der Religion zu kritisieren“,³³ wurden eingeholt von einer Realität, die sich nicht nach kritischen Vorgaben richtete. Die Unsterblichkeitsfrage war nicht erledigt. Ein so stark theologisch und aufklärerisch verwurzelter Gedankengang ließ sich nicht so ohne weiteres abtun. Es gab weiterhin ein stark spürbares kulturelles Bedürfnis nach befriedigenden Antworten. War die Unsterblichkeitskontroverse bis dahin ein recht subtiler Gelehrtenstreit gewesen, wurde sie jetzt als „Tagesfrage“ verhandelt. Es erschienen Kampfschriften, die schnell zu philosophischen Bestsellern avancierten. Der deutsche „Materialismusstreit“ fesselte die ganze gebildete Öffentlichkeit. Neben der Frage der Abstammung des Menschen – göttliche oder natürliche – war die Unsterblichkeitsfrage der wichtigste Schwerpunkt. Das auch von Spezialisten gefällte Urteil, daß in den dreißiger Jahren der „letzte Streit“ der europäischen Philosophie hinsichtlich dieses Problems ausgetragen wurde,³⁴ dürfte damit also korrigiert werden können. Und auch die recht verbreitete Legende, daß der betreffende Streit auf der Göttinger „Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte“ von 1854 zum Austrag kam,³⁵ bedürfte einer Korrektur. Diese Tagung war eine Etappe in diesem Streit, mehr nicht. Gestritten wurde auf diesem Kongreß nicht. Die These Vogts, „daß die Gedanken in demselben Verhältniß etwa zu dem Gehirne stehen, wie die Galle zu der Leber oder der Urin zu den Nieren“, stammte überdies bereits aus dem Jahre 1847;³⁶ der Streit darum war schon 1852 entbrannt, in dem Jahr,

³⁰ H. Leo, Die Hegelingen. Actenstücke und Belege zu der s. g. Denunciation der ewigen Wahrheit (Halle 1838) 6ff.

³¹ A. Ruge, Briefwechsel und Tagebuchblätter, hg. von P. Nerrlich, Bd. I (Berlin 1886) 243 (Ruge an Stahr, 8. September 1841). Vgl. auch 239.

³² K. Rosenkranz, Kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems (Königsberg 1840) 368.

³³ Marx an Ruge, 30. November 1842, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. III/1 (Berlin 1975) 37.

³⁴ Th. H. Macho, Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung (Frankfurt a. M. 1987) 116.

³⁵ E. Bloch überliefert sogar ein Streitgespräch, das sich zwischen Moleschott und Lotze in Göttingen zugetragen haben soll (E. Bloch, Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz [Frankfurt a. M. 1977] 289). Aber weder Vogt noch Moleschott nahmen an diesem Kongreß teil. Das vereinbarte Streitgespräch mit den vier (!) anwesenden Vertretern materialistischer Denkart wurde offenbar im Einvernehmen beider Parteien abgesetzt (vgl. H. Degen. Vor hundert Jahren: Die Naturforscherversammlung zu Göttingen und der Materialismusstreit, in: Naturwissenschaftliche Rundschau Bd. 7 [1954] 271 ff.). Zum Materialismusstreit überhaupt: F. Gregory, Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany (Dordrecht, Boston 1977).

³⁶ C. Vogt, Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände 3. Abt. (Stuttgart und Tübingen 1847) 206.

in dem auch Moleschotts „Kreislauf des Lebens“ veröffentlicht wurde. 1855 dann erst erschienen Büchners „Kraft und Stoff“, Vogts „Köhlerglaube und Wissenschaft“ und Heinrich Czolbes „Neue Darstellung des Sensualismus“.

Interessant ist die Göttinger Tagung allerdings insofern, als einer ihrer Initiatoren, Rudolf Wagner, christlichen Traditionen verpflichtet, dort bemerkenswert klar materialistisches Gedankengut zurückwies und auf die kulturellen Folgen ungebrochener Unsterblichkeitskritik aufmerksam machte. Auf die nach seinen Worten „delikate Frage“³⁷ nach der Unsterblichkeit stellte er zwei Antworten vor: eine materialistische, welche die „sittlichen Grundlagen der gesellschaftlichen Ordnung völlig zu zerstören“ drohe, und eine traditionelle, die „eine Grundlage der Moral, Religion und Politik für die entchristeten Massen schaffen will“, indem sie „die Fortdauer nach dem Tode wieder zur Gewißheit für Alle“ erhebt.³⁸ Nur die letztere Antwort könne befriedigen. Denn Unsterblichkeitskritik habe ungeahnte Folgen für das soziale und gesellschaftliche Leben. Der Naturforscher soll, wie Wagner betonte, „die moralische Weltordnung bestehen lassen“.³⁹ Bemerkenswert waren diese Auffassungen deshalb, weil sie Unsterblichkeit nicht, wie zu erwarten wäre, als eine schließliche Krönung der besten aller möglichen Welten deduzierte, sondern weil sie einen notwendig trostreichen Ausblick aus einer gar nicht immer harmonischen Weltverfassung ermöglichte. Das Sinndefizit der Weltgeschichte war die hinreichende Bedingung für die Erwartung von Unsterblichkeit und Seligkeit: „Hier weist alles auf eine zukünftige Lösung der Widersprüche hin und führt uns nothwendig zur Lehre von dem zukünftigen Gerichte und der Wiedervergeltung. Die ganze moralische Weltordnung würde ohne eine solche Annahme zu völligem Unsinn.“⁴⁰

Gerade um diese Wagnersche Setzung der „Wiedervergeltung“ zogen sich die Auseinandersetzungen fort. Sie sind exemplarisch einerseits, weil sich das übersteigerte kritische Pathos der materialistischen „Wirklichkeitsphilosophen“ – wie sich z. B. Dühring ausdrücklich verstand – mit allen seinen Paradoxien entfaltete und andererseits deshalb, weil sich das nihilistische Fazit einer naturalistisch begründeten Ethik darin bereits abzuzeichnen begann. So hatte Vogt in seiner Antwort an Rudolf Wagner nicht die besten Argumente parat, als er ihm den Zug zu „Rache“, zu „Strafgericht“ und zu einer „moralische(n) Weltordnung, die nur auf der Furcht vor der Strafe, auf dem Beben vor einer unsichtbaren Feme beruht“, verfälschend unterstellte.⁴¹ Offenbar unterlegte er Wagner eine mittelalterlich-theologische Drohgebärde und schuf ein Zerrbild, um es besser diskreditieren zu können. Auch Dühring, der sich damit eng an Vogt angeschlossen, polemisierte in „Der Werth des Lebens“: „Ebenso wurde eine gewisse Unsterblichkeit den individuellen Menschen einzig und allein nur noch zu dem Zwecke festgehalten, einen transcendenten Gegenstand für die Uebung der transcendenten Rache übrig zu behalten.“⁴² Auch hier ging die Antwort an Wagner offensichtlich ins Leere. Vogt und Dühring suggerierten, mit ihrer Option für „Leben“ den alten Kampf gegen die Hölle weiterzukämpfen, und sie bezogen aus einer

³⁷ R. Wagner, *Menschenschöpfung und Seelensubstanz*. Vortrag vor der Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte, Göttingen, 18. September 1854 (Göttingen 1854) 22.

³⁸ Ebd. 29, 26. Die letztere Antwort, das ist bemerkenswert, ist direkt J. v. Radowitz' („Neue Gespräche aus der Gegenwart über Staat und Kirche“ [Erfurt und Leipzig 1851] Bd. II, 140) entlehnt.

³⁹ R. Wagner, *Ueber Wissen und Glauben mit besonderer Beziehung zur Zukunft der Seelen* (Göttingen 1854) 25.

⁴⁰ Ebd. 27.

⁴¹ K. Vogt, *Köhlerglaube und Wissenschaft*. Eine Streitschrift gegen Hofrath Rudolf Wagner in Göttingen (Gießen 1855) 119, 120, 122.

⁴² E. Dühring, *Der Werth des Lebens*. Eine philosophische Betrachtung (Breslau 1865) 230.

langen aufklärerischen Tradition bestimmte Argumente für ihre Positionen. Sogar Unsterblichkeit, die nicht in den Raum der Hölle führte, mußte ihnen zum Schrecken werden: Es „ist die Idee des ewigen Lebens, der Gedanke des Nichtsterbenkönnens, wohl der abschreckendste, den die menschliche Phantasie ersinnen kann“.⁴³ Gegen die von ihnen auf diese Art perhorreszierte Idee der Unsterblichkeit setzten die materialistischen Aufklärer dann einen hypertrophierten Begriff von Leben. „Leben“ wurde das Kampfwort, das Sinn- und Orientierungsgehalt versprach (Moleschott: „Kreislauf des Lebens“ 1852, „Die Einheit des Lebens“ 1864, Dühring: „Der Werth des Lebens“ 1865, Büchner: „Das Buch vom langen Leben“ 1892). Leben wurde zu einem emphatischen Schlagwort, welches das Faktum des Todes vergessen machen konnte. Gemäß ihrem Vorhaben, „den Tod in den Dienst des Lebens“ zu nehmen und auf das „Leben im Tode“ zu weisen (Moleschott),⁴⁴ entwickelten diese Materialisten ein Modell stofflicher Kompensation, das menschliche Endlichkeit in einen ewigen „Kreislauf des Lebens“, in eine „Einheit des Lebens“ integrierte. Der Tod war nicht Auslöser von Sinndefiziten, sondern ein Medium der Sinnerfüllung. Für Moleschott war Leichenverbrennung ein Mittel, die Atmosphäre mit Kohlensäure und Ammoniak anzureichern, um die „Urenkel“ nicht darben zu lassen, und Grabstätten sollten jeweils nach kurzer Zeit zu Äckern umfunktioniert werden.⁴⁵ Nach Dühring kann es einer nüchternen „Betrachtung sehr gleichgültig sein, was mit den leiblichen Resten unsers Daseins nach dem Tode vorgenommen werde (...) Was uns nach unserm Tod angeht, ist einzig und allein das Leben derer, die unser Dasein fortsetzen“.⁴⁶ Tod für Leben, Tod um des Lebens willen – Tod, aber immer Leben und kritischer Kampf gegen vermeintliche Restriktionen: das war das mit imaginären Unendlichkeitsaussichten verknüpfte materialistische Credo, das ahnungsvoll gegen Tendenzen gerichtet war, die Dühring bereits in der 2. Auflage seines „Werth des Lebens“ konstatieren mußte: „das Aufkommen lebensfeindlicher Tendenzen.“⁴⁷

III. Lebenskritik

Diese nihilistischen Tendenzen, die Dühring ausmachte, waren nicht etwa die von Nietzsche attackierten christlichen Traditionen, sondern sie gingen von den materialistisch tingierten Unsterblichkeitskritiken selbst aus. Bereits Holbach war im 18. Jahrhundert in pessimistische und nihilistische Regionen geraten; Schopenhauer, der neben Kant und auf asiatische Mythologien nicht zuletzt auf englischen und französischen Materialismus zurückgriff, kam auf ähnliche Wege. Kritik richtete sich, nihilistisch gewendet, gegen das Leben selbst. Ungebundene Aufklärung trieb sich negativ voran. „Nirgends kommt es zu einer Wirkung, immer nur wieder zu einer ‚Kritik‘; und die Kritik selbst macht wieder keine Wirkung, sondern erfährt nur wieder Kritik“, hieß es 1874 in einem treffenden Urteil. Und zwei Jahre später als Friedrich Nietzsche resümierte Friedrich Engels, wenn auch ungleich mehr davon angetan, daß im Verlauf der Aufklärung „Religion, Naturschauung,

⁴³ L. Büchner, Kraft und Stoff. Empirisch-naturphilosophische Studien (Frankfurt a. M. 1855) 204.

⁴⁴ J. Moleschott, Der Kreislauf des Lebens (5. Aufl. Gießen 1887) Bd. II, 590, 552f.

⁴⁵ Ebd. 559ff. Eine damals erschienene philosophische Posse nahm diese Vorstellungen ironisch auf: „Ach ja! und als der Weisen Jünger/Sagt Ihr, daß, so wir einst zerstieben,/ Am Ziel sey unser Hoffen, Lieben,/ Wenn trefflich dienen wir als – Dünger.“ (Dr. Mantis, eigtl. A. Harless, Göthe im Fegefeuer. Eine materialistisch-poetische Gehirnsecretion [Stuttgart, München 1856] 38).

⁴⁶ Dühring, Werth des Lebens, 130f.

⁴⁷ E. Dühring, Der Werth des Lebens (2. Aufl. Leipzig 1877) 1ff.

Gesellschaft, Staatsordnung (...) der schonungslosesten Kritik“ unterworfen wurden.⁴⁸ Aber auch „Leben“ war mittlerweile in den Kreis dieser Anschauungen gerückt. Selbst Leben wurde einer kritischen Sicht unterworfen, unterlag den ungehaltenen kulturkritischen Vorbehalten und wurde einer philosophieimmanenten Dynamik zufolge depotenziert. Einer der weniger bekannten Materialisten jener Zeit, Richard Schuricht, löste sich von Feuerbachs, Vogts und Dührings Lebensidolatrie und stieß gegen das „Leben“ selbst vor: „Weil wir gern mehr sein möchten, als unsere Hunde und doch nicht mehr sind, darum sind wir unglückliche Wesen und darum ist das Leben nicht der Mühe werth.“⁴⁹ Wegen seines „Unwertes“ dürfe Leben prinzipiell vernichtet werden. Selbsttötung und Selbstauslöschung wurden Themen der Philosophie. Mit kühler Konsequenz kamen Ideen einer „prinzipiellen Selbstvernichtung“ auf. Das waren nicht marginale Reflexionen über den Selbstmord, sondern diese Überlegungen avancierten zu geschichtsphilosophischen Prinzipien und bestimmten, getragen von Modephilosophen wie Schopenhauer, Hartmann und Nietzsche, die philosophische Öffentlichkeit. Durch individuellen oder kollektiven Selbstmord oder andere Art habe Leben ausgelöscht zu werden. Schopenhauer, der in den fünfziger und sechziger Jahren an Einfluß gewann, hatte, obwohl er selbst konzedierte, „daß der Werth des Lebens gerade darin besteht (...) es nicht zu wollen“,⁵⁰ diese Konsequenz seiner Philosophie noch abgewehrt. Aber einige seiner Schüler und Nachfolger scheuten sie nicht. Wagners Tristan und Isolde steuern auf den Liebstdod als konsequenteste Form der Erlösung. Philipp Mainländers „Philosophie der Erlösung“ gipfelt im Aufruf zu universellem Selbstmord;⁵¹ beim Eintreffen der ersten Korrekturfahnen des Werkes zog Mainländer die betreffende praktische Konsequenz dieser Theorie. Zur selben Zeit etwa kam Eduard Hartmann auf seine geschichtsphilosophischen Vernichtungsthesen. Nachdem er, offenbar inspiriert von Comte, drei verschiedene historische Stadien der „Illusionen“ ausgemacht hatte, blieb ihm nur die Option für ein radikal illusionsloses Zeitalter – das der Selbstvernichtung (auch wenn er in späteren Auflagen seiner „Philosophie des Unbewußten“ diese Konsequenz halbherzig zurückweisen wollte). In „Die Dämonen“ und in angrenzenden Materialsammlungen beschrieb Dostojewski distanziert die aufgekommenen Ideen einer prinzipiellen Vernichtung („So verurteile ich ... diese Natur, die mich so ungeniert und frech geschaffen hat, damit ich leide, zugleich mit mir zur Vernichtung ... Da ich aber die Natur nicht vernichten kann, vernichte ich nur mich allein“⁵²). In „Die Dämonen“ schuf er dann mit Kirillow eine Figur, die diese Anschauungen bis zur Konsequenz des programmatischen Freitods lebte und von der sich nicht nur Nietzsche fasziniert zeigte.

All das waren Entwürfe, die nicht nach dem traditionellen apokalyptischen Muster von Katastrophe und Läuterung einen wahren Anfang, wahre Neukonstitution und Wiedergeburt intendierten. Vielmehr sahen sie im Ende nicht den Neuanfang, sondern sie beförderten das wirkliche Ende. Es waren neue, „kupierte“, beschnittene Apokalypsen, die wirklich nur noch unumstößlich den menschlichen Untergang dachten. Die Besonderheit die-

⁴⁸ F. Nietzsche, Werke, hg. von C. Colli u. M. Montinari, 3. Abt., Bd. 1 (Berlin, New York 1972) 280f.; F. Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, Marx-Engels-Werke, Bd. 20 (Berlin 1983) 16; (Erstabdruck in: Vorwärts, 3. Januar 1877).

⁴⁹ R. Schuricht, Auszug aus dem Tagebuche eines Materialisten (Hamburg 1860) 64.

⁵⁰ A. Schopenhauer, Sämtliche Werke, hg. von A. Hübscher (Wiesbaden 1947ff.) Bd. 6, 341.

⁵¹ Ph. Mainländer, Philosophie der Erlösung, hg. von U. Horstmann (Frankfurt a.M. 1989) bes. 137ff.

⁵² F. M. Dostojewski, Tagebuch eines Schriftstellers (München 1923) Bd. 3, 28.

ser angeführten Vorstellungen ist, daß sie diesen Untergang selbst herbeiführen möchten. Sie scheinen symptomatisch für ein Stadium, in dem „Leben“ sich selbst nicht mehr genügen konnte und in welchem kritisch gehaltene Aufklärung gegen ihre einstige Prämisse opponierte. Der ganze damals anhebende Strom von Lebensphilosophie zeugt davon. Das darin von Nietzsche bis Baudrillard thematisierte komplizierte Spannungsverhältnis von Menschheitskritik und Übermenschentum, von Daseinskritik und Kult des Überdaseins kann hier nicht weiter interessieren. Hier geht es um die umstandslosen Thesen von Selbstausslöschung, die bis zu den aktuellen Selbstvernichtungsspekulationen etwa von Cioran und Neuffer reichen. Gibt Horstmann in seiner methodisch durchgehend ambivalent gehaltenen These von einem menschlichen Untier, von dem die Erde befreit werden müsse, ein Argumentationsmuster vor, das stets das Denken seines Gegenteils impliziert, scheint in Neuffers Forderung „Nein zum Leben“ die Spitze kritischer Vermessenheit erreicht zu sein.⁵³ Die eher paradoxe Konsequenz könnte der von einem Autorenteam unternommene philosophische „Rückblick auf das Ende der Welt“ darstellen, durch den, vom Standort eines „zweiten Futurs“ aus, eine „planetarische Perspektive“ entworfen wird, die den Gegebenheiten einer Welt ohne Menschen Rechnung trägt und welche die Möglichkeiten ungezwungenen Philosophierens nach der Selbstvernichtung der dazu erforderlichen Subjekte eröffnet.⁵⁴ Sterblichkeitskritik, Unsterblichkeitskritik, Lebenskritik – so könnte man also die ausgesprochen kritikwillige Linie der Aufklärung, in diesem Sinne also einer „unbefriedigten Aufklärung“ (Oelmüller), resümieren, die, konsequent zum Ende gezogen, in Paradoxie münden kann. Nach der Transzendenz der Unsterblichkeit wird die Immanenz des Lebens selbst kritisiert. Ungezügelter Kritik kehrt sich nach der Vernichtung transzendenter Werte gegen die Grundlagen der Realität und des Lebens selbst. Ein übersteigerter philosophischer Anspruch destruiert einer einmal in Gang gesetzten Eigendynamik zufolge sogar die Grundlagen seiner selbst.

IV. Erfahrungsgewinn

Zweifellos ist die philosophische Lage der Gegenwart angespannt. Ein rastloser Kreislauf von kritischer Erwartung, Befriedigung und erneutem Erwartungsbedarf hat sich auch in der Philosophie aufgetan. Die Linie von reiner Vernunft zu unreiner Vernunft – also die von „Kritik der reinen Vernunft“ (1781), „Kritik der schönen Vernunft“ (1790), „Kritik der reinen Vernunft im Grundrisse“ (1794), „Metakritik zur Kritik der Vernunft“ (1799), „Metakritik über den Purismus der Vernunft“ (1800), „Revidierte Kritik der spekulativen Vernunft“ (1799–1801), „Neue Kritik der Vernunft“ (1807), „Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft“ (1828–1831), „Ideen zu einer erneuerten Kritik der Vernunft“ (1831), „Kritik der dialektischen Vernunft“ (1967), „Kritik der instrumentellen Vernunft“ (1967), „Kritik der endlichen Vernunft“ (1968), „Kritik der kollektiven Vernunft“ (1978), „Kritik der wissenschaftlichen Vernunft“ (1978), „Kritik konstruktivistischer Vernunft“ (1981), „Kritik der zynischen Vernunft“ (1983), „Kritik an der vermeintlichen Vernunft“ (1987), „Kritik der unreinen Vernunft“ (1986), „Kritik der kleinen Ver-

⁵³ M. Neuffer, *Nein Zum Leben. Ein Essay* (Frankfurt a. M. 1992); E. M. Cioran, *Absturz in die Zeit* (Stuttgart 1972) 84; ders., *Lehre vom Zerfall* (2. Aufl. Stuttgart 1979) 117; U. Horstmann, *Das Untier: Konturen einer Philosophie der Menschenflucht* (Frankfurt a. M. 1985).

⁵⁴ D. Kamper/Ch. Wulf (Hg.), *Rückblick auf das Ende der Welt* (Augsburg 1990) 7f.

nunft“ (1987)⁵⁵ – bezeichnet einen atemberaubenden Weg kritischer Arbeit. Mit seiner Tradition kann er sich der Selbstverständlichkeit seines Herangehens offenbar sicher sein. Kritik ist mittlerweile eine instrumentelle Instanz, die ihre Inhalte fraglos macht, die in ihrer Angestrengtheit ihren Sinn vergißt. Der aufklärerische Begriff von Kritik hat sich in Theorie und Praxis in dieser Hinsicht diskreditiert. Der philologischen Textkritik des 17. Jahrhunderts, dem im 18. Jahrhundert beginnenden Umschlag von Wahrheitskritik zu Normenkritik,⁵⁶ der mit Kant einsetzenden „Deformation des Kritikbegriffs von einem Verfahren zu einem Systembegriff“⁵⁷ folgte schließlich die Deformation zu einer inhaltslosen Wortmarke, die Depravierung zu einem kulturkritischen Schlagwort, zu einem unscharf umrissenen Bewegungs- und Veränderungsbegriff, der sich schließlich gegen Leben und Existenz selbst kehrte. Kritik ist ein scheinbar unhintergebar, sich beschleunigender autopoietischer Kreislauf des Unbefriedigtseins, der in radikaler Konsequenz jeden Wert, auch den des Lebens, fragwürdig macht: reine Kritik.

Immerhin – der Begriff der „Vernunft“ ist hinterfragt worden. Das weist nachhaltig auf die Historizität philosophischer Selbstverständnisse hin. Im Topos der „Kritik der Vernunft“ aber hat sich die Zersetzung des einen philosophischen Paradigmas auf Kosten der Befestigung des anderen vollzogen. Der einstige scherzhaft Vorschlag Hippiels an Kant, eine „Kritik der Kochkunst“ zu schreiben,⁵⁸ wurde bitterer Ernst in einer philosophischen „Kritik des Alltagslebens“ oder in einer philosophischen „Kritik der Alltagskultur“.⁵⁹ Kritik, reine Kritik arbeitet sich an alle Realien heran. Daß dabei – dem Kantschen Reinheitsbegriff nach – Kritik so entschieden vor aller Erfahrung geleistet wird, mag irritieren. Es stimmt aber überein mit anderen sozialen Formen des Lebens in einem „Zeitalter der Weltfremdheit“.⁶⁰

⁵⁵ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft (Riga 1781); Kritik der schönen Vernunft. Von einem Neger (Fetz [Marokko] 1800) (ca. 1790); K. Ch. E. Schmidt, Critik der reinen Vernunft im Grundrisse (Jena 1794); J. G. Herder, Vernunft und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der Vernunft (Leipzig 1799); J. G. Hamann, Metakritik über den Purismus der Vernunft (Königsberg 1800); J. H. Abicht, Revidirte Kritik der speculativen Vernunft (Altenburg 1799–1801); J. F. Fries, Neue Kritik der Vernunft (Heidelberg 1807); J. F. Fries, Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, 3 Bde. (Heidelberg 1828–1831); E. Schmidt, Ideen zu einer erneuerten Kritik der Vernunft (Berlin 1831); J. P. Sartre, Critique de la raison dialectique (Paris 1960); M. Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (Frankfurt a. M. 1967); P. Krausser, Kritik der endlichen Vernunft. Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie (Frankfurt a. M. 1968); S. Toulmin, Kritik der kollektiven Vernunft (Frankfurt a. M. 1978); K. Hübner, Kritik der wissenschaftlichen Vernunft (Freiburg/München 1978); J. Friedmann, Kritik konstruktivistischer Vernunft (München 1981); P. Sloterdijk, Kritik der zynischen Vernunft (Frankfurt a. M. 1983); M. Albert, Kritik an der vermeintlichen Vernunft (Frankfurt a. M. 1987); M. Woitschach, Gödel, Götzen und Computer: eine Kritik der unreinen Vernunft (Stuttgart 1986); H. Lenk, Kritik der kleinen Vernunft (Frankfurt a. M. 1987).

⁵⁶ C. v. Bormann, Art. Kritik, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hg. von H. Krings, H. M. Baumgartner u. Ch. Wild, Bd. 3 (München 1973) 811.

⁵⁷ K. Röttgers, Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx (Berlin, New York 1975) V.

⁵⁸ Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von Borowski, Jachmann und Wasinski (Berlin o. J. [1911]) 63.

⁵⁹ H. Lefebvre, Kritik des Alltagslebens (München 1974); B. Meurer u. H. Vinçon, (Hg.) Kritik der Alltagskultur (Berlin 1979).

⁶⁰ O. Marquard, Zeitalter der Weltfremdheit? Beitrag zur Analyse der Gegenwart, in ders., Apologie des Zufälligen (Stuttgart 1986) 76ff.

Dieses Leben in Fremdheit und vor aller und ohne alle Erfahrung fordert nach Wegen zu Vertrautheiten und Erfahrungen heraus. „Bereitschaft zum Alltag“⁶¹ statt Kritik am Alltag könnte als philosophische Devise gelten. Aus dem Leben, nicht gegen das Leben, lassen sich Perspektiven gewinnen. Damit geht es um Werte und Normen, die, selbst da wo Welt endgültig problematisch geworden ist, nicht zur Idylle gerinnen müssen. Vielleicht lassen sich überkommenene kulturelle Werte gerade in ihrer Krisenhaftigkeit bewahren und ihre Dimension gerade angesichts ihrer Fraglichkeit ausloten. Vielleicht läßt sich philosophisch eine lebensweltliche Verfassung befördern, die Otto Friedrich Bollnow als gebrochene Geborgenheit umschrieb: „Gelassen ist der Mensch in der Art, wie er unerwartete Schicksalsschläge auf sich zukommen läßt, ohne deswegen seine Ruhe zu verlieren (...), gelassen ist der Mensch immer nur angesichts des Bösen, das auf ihn eindringt, und der Halt, den ihm diese Gelassenheit gibt, bedeutet keine Einschränkung der innerweltlichen Bedrohung.“⁶² Bedingung dafür wäre, daß Philosophie mit ihrem neuzeitlich gewachsenen Anspruch auf Weltveränderung bricht und sich methodisch darauf versteht, *Ansichten* von der Welt zu vermitteln.

Geschichtlichkeit gegen Gestalt

Ein Kapitel aus der Genese der Existenzphilosophie

Von Michael GROSSHEIM (Kiel)

Als im Jahr 1923 der Briefwechsel zwischen dem bekannten Universitätsprofessor Wilhelm Dilthey und dem so gut wie unbekanntem Privatgelehrten Graf Paul Yorck von Wartenburg erschien, bot sich einer Generation jüngerer Philosophen die Gelegenheit, für die Atmosphäre gärender Unzufriedenheit, die sie umtrieb, einen literarischen Anknüpfungspunkt zu finden. Allen voran, als Kristallisationspunkt und Verkörperung dieser Bewegung, ist hier Martin Heidegger zu nennen, der diesem philosophiegeschichtlichen Dokument im § 77 von „Sein und Zeit“ ein großartiges Denkmal gesetzt hat. Hans-Georg Gadamer hat als Zeuge jener Jahre überliefert, welch „enorme Resonanz“ der Briefwechsel erfuhr, weil er dem „steigenden Ungenügen“ an der Wissenschaftsgesinnung der Zeit einen vorläufigen Ausdruck verleihen konnte. Die Entdeckung des Außenseiters Yorck von Wartenburg als eines „wahren Vorbildes“ wird, wie Gadamer berichtet, besonders vom jungen Heidegger vorangetrieben: „Wie wir alle, die jungen Leute von damals, auf diesen Briefwechsel mit Bewunderung für den gräflichen Freund Diltheys reagierten, so war gewiß Heidegger der erste, der das mit einer entschiedenen, ja geradezu mit einer schroffen Option für den Part tat, den Graf Yorck in diesem Briefwechsel spielte.“¹ Eine Zeitlang beschäftigte sich Heidegger mit dem Projekt einer ausführlichen Rezension des Briefwechsels, die allerdings nicht erschienen ist.² Man darf vermuten, daß es ihm dabei – ähn-

⁶¹ O. Marquard, „Moratorium des Alltags“. Betrachtungen in Anschluß an eine These von Manes Sperber, in: Oikeiosis. Festschrift für Robert Spaemann, hg. von R. Löw (Weinheim 1987) 167 ff.

⁶² O. F. Bollnow, Neue Geborgenheit. Das Problem der Überwindung des Existenzialismus (Stuttgart 1955) 57.

¹ H.-G. Gadamer, Die Hermeneutik und die Diltheyschule, in: Philosophische Rundschau 38 (1991) 161–177, hier 162.

² Der gesamte Text unter dem Titel „Der Begriff der Zeit“ (1924) ist für die Veröffentlichung in Band 64 der Gesamtausgabe vorgesehen. Die Besprechung des Briefwechsels findet sich dort im ersten Kapitel.