

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

Die Lebensphilosophie
zwischen Frankreich und Deutschland

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

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

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

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



**BERGISCHE
UNIVERSITÄT
WUPPERTAL**

STUDIEN ZUR ANTHROPOLOGIE UND KULTURPHILOSOPHIE

Herausgegeben von
Tim-Florian Goslar und Annika Hand

Band 1

ERGON VERLAG

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

Die Lebensphilosophie zwischen Frankreich und Deutschland

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

Studien zur Geschichte und Aktualität
der Lebensphilosophie

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

ERGON VERLAG

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

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

www.ergon-verlag.de

ISSN 2627-0919

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

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

Inhalt

Olivier Agard, Gerald Hartung und Heike Koenig
Einleitung 9

I.

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

I.1

Zentrale Motive / Les motifs centraux

Michael Großheim
Was heißt „Leben“ in der Lebensphilosophie? Exemplarische
Erkundungen 19

Arnaud François
Quelle est la « vie » de la « volonté de vie » ? Schopenhauer 55

Julien Farges
Phénoménologie, philosophie de la vie et philosophie de
l'esprit. Husserl lecteur d'Eucken 71

Olivier Agard
Autour de la réception de Jean-Marie Guyau en Allemagne 87

Christian Bermes
Kann man lebensphilosophisch denken? Die Sorge um das
erlebte Erleben und die Stilformen der Erfahrung 107

I.2

*Politische und ideologische Dimensionen /
Aspects politiques et idéologiques*

Giuseppe Bianco
Lebensphilosophie: Kurze Geschichte eines disziplinären
Kompromisses 123

Caterina Zanfi
« Le social est au fond du vital » : notes sur un débat à l'arrière-
plan des *Deux sources* d'Henri Bergson 145

Guillaume Plas

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

Léa Barbisan

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

Gilbert Merlio

Lebensphilosophie als politische Gefahr mit besonderer Berücksichtigung der Philosophie Nietzsches 199

II.

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

II.1

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

Alexis Dirakis

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

Heike Koenig

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

Aengus Daly

Zeitlichkeit und Geburt in Heideggers Auslegung der mythischen Umwelt 267

II.2

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

Marc Rölli

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

Louis Ujéda

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

Yannis Constantinidès

Le vivant hors de tout contrôle 317

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 335

Namensregister 341

Einleitung

Olivier Agard, Gerald Hartung und Heike Koenig

I. Zum Thema Lebensphilosophie

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

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

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

2 Vgl. Toepfer (2005).

3 Vgl. Zanfi (2018).

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

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

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

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

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

II. Zu den einzelnen Beiträgen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III. Dank

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

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

Paris und Wuppertal
August 2018

Olivier Agard, Gerald Hartung und Heike Koenig

Bibliographie

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

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

I.1
Zentrale Motive / Les motifs centraux

Was heißt „Leben“ in der Lebensphilosophie? Exemplarische Erkundungen

Michael Großheim

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

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

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

2 Heidegger (2005), 351.

3 Heidegger (1976a), 15.

4 Heidegger (1985), 82.

5 Ebd., 117.

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

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

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

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

6 Heidegger (1988), 69.

7 Heidegger (1976b), 216.

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

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

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

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

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

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

10 Wuchterl (1995), 19.

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

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

I. Diltheys und Heideggers holistischer Lebensbegriff

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

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

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

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

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

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

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

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

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

13 Dilthey (1924a), 196.

14 Dilthey (1977), 198.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

19 Dilthey (1982), 349.

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

21 Dilthey (1960), 196.

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

23 Dilthey (1960), 32.

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

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

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

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

24 Dilthey (1982), 346.

25 Dilthey (1923), 203.

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

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

28 Dilthey (1924a), 83.

29 Dilthey (1927), 240.

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

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

32 Dilthey (1982), 322.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I.1 Heideggers Lebensbegriff I: Zwei Thesen

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

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

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

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

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

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

⁴³ Heidegger (1993a), 111, 118.

⁴⁴ Ebd., 97, 100, 113, 117.

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

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

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

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

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

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

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

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

49 Heidegger (1993b), 173.

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

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

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

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

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

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

50 Heidegger (1995), 11.

51 Ebd., 208.

52 Heidegger (1985), 99.

53 Ebd., 175.

54 Heidegger (1988), 18.

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

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

57 Wittgenstein (1967), 189.

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

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

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

I.3 Heideggers anti-theoretischer Affekt

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

58 Heidegger (1993a), 219.

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

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

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

62 Heidegger (1988), 88ff.

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

64 Heidegger (1993a), 96.

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

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

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

65 Großheim (1991), 6ff.

66 Heidegger (1987), 87.

67 Ebd., 59.

68 Heidegger (1993b), 131.

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

70 Heidegger (1987), 75.

71 Ebd., 73.

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

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

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

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

72 Ebd., 75.

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

74 Heidegger (2002), 18.

75 Heidegger (1988), 80.

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

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

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

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

1. der synthetisch-konstruktive Weltbegriff:

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

2. der hermeneutisch-explikative Weltbegriff:

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

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

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

78 Heidegger (2006), 21.

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

80 Heidegger (1984), 75.

81 Ebd., 123, 334.

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

83 Heidegger (1984), 72.

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

wendigkeit eines nachträglichen Stiftens von Relationen, die von zunächst isolierten Teilen ausgeht, die in Beziehungen zueinander gebracht werden müssen. Diese so zustande gebrachten Beziehungen (Summen o. ä.) sind äußerlich; auf diesem Wege gelangt man nur zu einem Zusammen-vorhandensein, zu einem „gleichgültigen Zusammenvorkommen beliebiger Dinge“, zu einer „anhäufenden Zusammenstückung“.⁸⁵

Mit dieser Abwertung der durch sekundäre Relationen gebildeten Summe bezieht Heidegger auch philosophiehistorisch Position. Die genannten Größen scheinen alle die Eigenart dessen zu besitzen, was Aristoteles im Gegensatz zur Einheit einen bloßen „Haufen“ nennt.⁸⁶ Für Leibniz sind Monaden als einfache unzusammengesetzte Substanzen die Elemente der Dinge, während die Vielheiten oder das Zusammengesetzte nichts anderes sind als eine Anhäufung oder ein Aggregat von Einfachem.⁸⁷ Während Leibniz die Gegenposition zu Heidegger einnimmt, steht Hegel mit der Unterscheidung von Ganzem und Aggregat in seiner Nähe.⁸⁸ Heidegger selbst scheint in seinem Sprachgebrauch durch Diltheys und Schelers Gegenüberstellung von Summe und Ganzheit angeregt zu sein.⁸⁹

Worauf läuft nun Heideggers Theorie von der Zuhandenheit im Zeugzusammenhang als einer Welt allgemein hinaus? Heidegger wirft dem Hauptstrom des bisherigen Philosophierens Weltvergessenheit vor. Dieser Zug drückt sich auf zweierlei Weise aus:

1. In der Weltvergessenheit des isoliert und als Innenwelt gedachten Subjekts.
2. In der Weltvergessenheit des von vornherein als einzeln und isoliert gedachten Gegenstandes.

Mit der bloß noch theoretischen Schwere im Labor, die durch Entfernung des Gegenstandes aus dem Zeugzusammenhang entstanden ist, will Heidegger auf die zweite, die für uns wichtigere Form aufmerksam machen. Er versteht diese „Entweltlichung“ nicht als einen Gewinn von „Objektivität“, sondern als einen erkenntnistheoretisch hochproblematischen Vorgang der „Theoretisierung“. So ist seine merkwürdige Frage zu verstehen: „Worin liegt der Umschlag von der Umsicht zur Theorie, wenn nicht in einem bloßen Mangel und Fehlen?“⁹⁰ Diese Entweltlichung des Zuhandenen lässt nach Heidegger das

85 Ebd., 56, 121, 128, 159, 176, 204, 242; Heidegger (1979), 328. Entsprechend pejorativ verwendet Heidegger folgende Ausdrücke: „Kompositum“ in Heidegger (1984), 191, 198; Heidegger (1979), 207; „summatives Resultat“ in Heidegger (1984), 48, 125, 128; Heidegger (1979), 20, 329; „summatives Beieinander“ in Heidegger (1993a), 167; „summatives Mit- oder Nacheinander“ in Heidegger (1976a), 22; „bloß Summe“ in Heidegger (1983), 412, 435; „Gesamtsumme“ in Heidegger (1979), 228; „commercium“ in Heidegger (1984), 62, 132; Heidegger (1996), 143, 289.

86 Met. 1041 b11 f.

87 Monadologie §§ 1-2.

88 Hegel (1970), 274.

89 Dilthey (1992/93), 165; Scheler (1973), 41.

90 Heidegger (1993c), 23.

Nur-Vorhandensein zum Vorschein kommen.⁹¹ Das „Zeug“ wird zum bloßen „Ding“. Und in der „Dinglichkeit“ als Gegenstandssphäre bleibt Husserl stehen.⁹²

Was ein Gegenstand ist, wird gerade bestimmt durch seine Einbettung in einen Zusammenhang. Am Beispiel: Vor mir steht eine Wasserflasche – warum sollte der Zusammenhang der Situation dabei eine Rolle spielen? Ein Behälter zur Bereitstellung von Trinkbarem ist dieser Gegenstand für mich in der gegenwärtigen Situation. Diese Thematisierung dürfte auch zweifellos die in unserer Kultur häufigste sein, sie ist gewissermaßen die konventionelle, aber sie ist eben nicht die einzig mögliche. Denn dieser Gegenstand könnte ebenso gut als Wurfgeschoss, Unterlage, Kunstwerk, Pfandobjekt angesprochen werden, und kleine Kinder pflegen darin ein außerordentlich faszinierendes Spielzeug zu sehen. Nur unsere kulturelle Konvention „Trinkgefäß“ scheint uns hier vor einem Relativismus der Bedeutungen zu bewahren. Entscheidend ist aber letzten Endes der jeweilige Zusammenhang der Situation. Ein Stuhl im Hörsaal ist ein Sitzgegenstand – ein Stuhl im Museum in jedem Fall auch?

In seinen Anfängen greift Heidegger auf die Semantik des Lebens zurück, wenn er die Einbettung in ganzheitliche Zusammenhänge kennzeichnen will: „Alles muß in seinem lebendigen Zusammenhang betrachtet werden, d. h. man muß die *ganzen Situationen* vor sich haben.“⁹³ Er fordert dazu auf, die Phänomene in ihrem „Lebenszusammenhang“ zu sehen.⁹⁴ Später, in *Sein und Zeit*, wird diese breitere (und brauchbarere) Perspektive des „Lebenszusammenhangs“ auf den „Zeugzusammenhang“ eingeschränkt; zugleich zeigt sich, dass hier ein Primat der Ganzheit vor der Einzelheit behauptet wird: „Zeug ist in seiner Zeughaftigkeit entsprechend immer *aus* der Zugehörigkeit zu anderem Zeug: Schreibzeug, Feder, Tinte, Papier, Unterlage, Tisch, Lampe, Möbel, Fenster, Türen, Zimmer. Diese ‚Dinge‘ zeigen sich nie zunächst für sich, um dann als Summe von Realem ein Zimmer auszufüllen. Das Nächstbegegnende, obzwar nicht thematisch Erfasste, ist das Zimmer, und dieses wiederum nicht als das ‚Zwischen den vier Wänden‘ in einem geometrischen räumlichen Sinne – sondern als Wohnzeug. Aus ihm heraus zeigt sich die ‚Einrichtung‘, in dieser das jeweilige ‚einzelne‘ Zeug. Vor diesem ist je schon eine Zeuganzheit entdeckt.“⁹⁵

91 Heidegger (1984), 75, 112.

92 Heidegger (1988), 60.

93 Heidegger (1993a), 219.

94 Ebd., 108.

95 Heidegger (1984), 68f.; Heidegger (1979), 252f.

Die von Heidegger problematisierte „Entweltlichung“ oder „Theoretisierung“ hat also zwei Seiten:

1. Verlust der Bedeutsamkeit (am Beispiel: der Hammer wird nicht mehr als Gebrauchsgegenstand angesprochen).
2. Isolierung eines Einzelnen (der Hammer wird außerhalb seines Gebrauchskontextes als Gegenstand für sich betrachtet).

Heideggers frühe Philosophie des „Lebens“ ist ein Versuch, die *Situationsvergessenheit* des bisherigen Denkens zu korrigieren. „Welt“ und „Situation“ sind die existenzphilosophischen Nachfolger von Diltheys „Funktions-“ oder „Lebenszusammenhang“; auch ihnen sieht man die lebensphilosophische Herkunft nicht mehr einfach an.

I.5 Heideggers Lebensbegriff: „Leben“ statt Präparat

Heidegger kann sich mit der Einschränkung des phänomenologischen Gegenstandsbereichs auf eine eigens präparierte Region nicht abfinden.⁹⁶ Diese Kritik hat eine doppelte Stoßrichtung, gegen Husserls Konzentration auf eine bestimmte *Region* (das „Bewusstsein“) und gegen seine Phänomenologie der *Präparate* (nach aufwendiger Ausschaltung der natürlichen Weltzugewandtheit in transzendentaler Einstellung zu untersuchende Bewusstseinsakte).

Heidegger spielt die Formel „Leben“ auch gegen die philosophische Arbeit mit Präparaten aus. Wie das gemeint ist, kann man sich an einer Äußerung der Husserl-Schülerin Gerda Walther klarmachen. Sie schreibt 1928/29 über die Arbeit ihres philosophischen Lehrers: „In unermüdlicher Zähigkeit ist Husserl bemüht, alles und jedes in den Maschen seines ‚reinen Bewusstseins‘ einzufangen, in seiner ‚konstitutiven Phänomenologie‘ in einem Bewusstseins-Koordinatensystem auch das kleinste Stäubchen des Weltalls in seine Gegebenheitsweise im ‚reinen Bewußtsein‘ aufzulösen, bis die ganze Welt schließlich im ‚reinen Bewußtsein‘ festgenagelt und geordnet ist, wie die armen auf Nadeln gespießten Schmetterlinge im Glaskasten eines Sammlers. Es läßt sich kaum ein konsequenterer Priester des Panrationalismus denken, als ihn [sic!].“⁹⁷ Der im Glaskasten aufgespießte Schmetterling bietet dem Erkenntnisinteresse, insbesondere dem an „strenger Wissenschaft“ ausgerichteten, natürlich sehr gute Möglichkeiten. Während Husserl dem Sammler gleicht, der sich mit derart fixierten Präparaten beschäftigt, fordert Heidegger den Wissenschaftler mit Nachdruck zur Arbeit in der freien Natur auf. Er soll sich so der weitaus anspruchsvolleren Gegenständlichkeit widmen, dem lebendigen, äußerst beweglichen und daher sehr viel schwerer zu beobachten-

⁹⁶ Heidegger (1983), 137.

⁹⁷ Walther (1928/29), 51f.

den Schmetterling. „Leben“ steht hier also für das reichhaltigere, durch seine Dynamik aber auch schwerer zu erfassende Material.

Am gleichen Beispiel hat Goethe schon deutlich gemacht, dass der Präparat-Wissenschaftler vordergründig im Vorteil ist, genauer betrachtet aber einen hohen Preis zahlen muss: „Mendelssohn und andre [...] haben versucht die Schönheit wie einen Schmetterling zu fangen, und mit Stecknadeln, für den neugierigen Betrachter festzustecken; es ist ihnen gelungen; doch es ist nicht anders damit, als mit dem Schmetterlingsfang; das arme Thier [sic!] zittert im Netze, streift [sic!] sich die schönsten Farben ab; und wenn man es ia [sic!] unversehrt erwischt, so stickt es doch endlich steif und leblos da; der Leichnam ist nicht das ganze Thier [sic!], es gehört noch etwas dazu, noch ein Hauptstück, und bei der Gelegenheit, wie bey ieder [sic!] andern, ein sehr hauptsächliches Hauptstück: das Leben, der Geist der alles schön macht.“⁹⁸

II. Probleme der Lebensphilosophie

II.1 Philosophie und Leben

Die Phänomenologie des „Lebens“ ist Heideggers Alternative zu Husserls Phänomenologie des Bewusstseins. Am Ende unserer Überlegungen empfiehlt es sich, den Horizont etwas zu öffnen und Heideggers Lebensbegriff auch im Rahmen der zeitgenössischen „Lebensphilosophie“ deutlicher zu konturieren. Eine Reihe von Abgrenzungen müssen hier vorgenommen werden: Gemeint ist nicht Leben im alltäglichen Sinne als Gegenteil von Tod oder Leben als die Zeitspanne zwischen Geburt und Tod, auch nicht Leben im Sinne der Biologie; gemeint ist weder ein Leben im Sinne Nietzsches als umfassende menschliche Kraftentfaltung oder entfesselte kulturelle Produktivität noch ein metaphysisches, jede Verankerung im Individuum geheimnisvoll überschreitendes Leben wie bei Georg Simmel und schließlich ebensowenig ein über Lebewesen generell hinausreichendes „Alleben“ wie bei Ludwig Klages. Heideggers Lebensbegriff ist deutlich enger, er ist nicht auf die Gesamtheit aller Lebewesen, nicht auf Tiere oder Pflanzen, auch nicht auf die Gattung *homo sapiens* bezogen, sondern auf die alltägliche „faktische Lebenserfahrung“ des menschlichen Individuums. „Leben“ in diesem Sinne ist der bisher allzu leichtfertig übersprungene, zu Unrecht missachtete, eigentliche *Gegenstand der Philosophie*.⁹⁹ Die Analyse der „faktischen Lebenserfahrung“ ist eine

⁹⁸ Goethe (1988), 110f. (Goethe an Hetzler den Jüngeren am 14. Juli 1770, Straßburg).

⁹⁹ Heidegger legt Wert darauf, „[...] daß Philosophie nicht in allgemeinen abgezogenen Definitionen besteht, sondern immer ein Element der *faktischen Lebenserfahrung* ist“ (Heidegger [1993b], 36). „Ausgang sowohl wie Ziel der Philosophie ist die faktische Lebenserfahrung“ (Heidegger [1995], 15). „Philosophie ist historisches (d. h. voll-

Fortsetzung des von Wilhelm Dilthey angeregten Projekts eines *echten Empirismus*. Heidegger steht in den frühen Jahren Dilthey näher als Husserl.

II.2 Die „Geistfeindschaft“ der Lebensphilosophie

Der gegen die Lebensphilosophie gerichtete Vorwurf der „Geistfeindschaft“ verbindet sich am ehesten mit Ludwig Klages, der seinem Hauptwerk den provozierenden Titel *Der Geist als Widersacher der Seele* gegeben hat. Als Klages 1956 stirbt, macht sich ein damals relativ unbekannter Nachwuchsphilosoph in einem Nachruf für die „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ Sorgen, dass hinter dem Etikett „geistfeindlich“ auf lange Zeit die Fülle nicht überholter, sondern allererst einzuholender Wahrnehmungen verborgen bleiben könnte.¹⁰⁰ Man ist geneigt, Jürgen Habermas hier recht zu geben.

Ich erinnere an die Warnung des jungen Heidegger vor einem frühzeitigen Abschied vom Lebensbegriff aufgrund seiner verwirrenden Vieldeutigkeit.¹⁰¹ Sind nicht die gegen das „Leben“ ins Feld geführten Begriffe „Geist“ und „Vernunft“ zunächst einmal genauso vieldeutig?¹⁰² Kaum jemand hat sich die Mühe gemacht zu klären, was etwa Klages konkret mit „Geist“ denn nun gemeint hat. Das hat damit zu tun, dass der Titel seines Hauptwerks, *Der Geist als Widersacher der Seele*, wie eine Parole für sich allein stehen kann. Dieses Buch hätte leere Seiten haben können, es wäre allein durch seinen Titel berühmt geworden, um ein auf Ferdinand Tönnies gemünztes Bonmot abzuwandeln. Thomas Mann schreibt im amerikanischen Exil, Amerika habe nie Bücher hervorgebracht mit Titeln wie „Der Geist als Widersacher der Seele“.¹⁰³ Es gibt von Thomas Mann vielfältige Äußerungen zur Theorie von Klages, aber sie verraten keine Kenntnis, die über die des Titels hinausgehen würde.¹⁰⁴

Daher kommt es darauf an zu klären, was der Autor mit dem traditionell vieldeutigen Begriff „Geist“ eigentlich meint. Klages hat eine Vielzahl an Phänomenen auf die eine Instanz „Geist“ zurückgeführt. Davon sollen hier die wichtigsten in verschiedenen, einander auch überschneidenden Formulierungen vorgestellt werden:

zugsgeschichtlich verstehendes) Erkennen des faktischen Lebens“ (Heidegger [1985], 2).

100 Habermas (1956).

101 Heidegger (1989), 240; zu Heideggers lebensphilosophischer Phase: Kisiel (1986/87), 91-120; Großheim (1991); Schmitz (1996), 188-205.

102 Großheim (1994), 167, 400-407.

103 Mann (1982), 1087.

104 Mann (1960a), 303, 304, 367, 782, 906; Mann (1960b), 631, 863, 866, 867, 869, 877, 922f.; Mann (1960c), 596f., 601, 602, 659, 671f., 706, 772f.

Selbstbehauptung des Subjekts; Souveränität gegenüber den Gefühlen und leiblichen Regungen; Herrschaft des Willens, Dominanz des Planens, Zukunftsglaube;

Bewusstheit des Erlebens, Besinnung auf das Erleben, Nicht-mehr-Aufgehen im Erleben, Verlust der Naivität, der Unbefangenheit; Subjekt-Objekt-Spaltung, Distanzierung, Entfremdung vom Gegenstand;

Grenzziehung, Vereinzelung, Herauslösung, Entzeitlichung, Identifizierung, Fixierung des Gegenstands; Entzauberung, Reduktion des Gegenstandes, Unterwerfung des Gegenstandes;

Verlust an Geborgenheit und Sicherheit innerhalb der Welt, Verlust der Aufgehobenheit im Kosmos; Hemmung des Ausdrucks.

Man erkennt an diesem kleinen Panorama bereits, dass hier – einmal abgesehen von der natürlich im gewissen Sinne konventionellen Aufteilung in Geist, Leib und Seele überhaupt – von einem historisch ungewöhnlich akzentuierten Geistbegriff ausgegangen wird, und einem recht heterogenen zumal. Viele der unbestreitbar für das Leben der Menschen symptomatischen Phänomene lassen sich allerdings auch anders, ohne Zurückführung auf eine hypostasierte Größe namens Geist fassen.

Für unseren Kontext ist die Unterscheidung von Seele und Geist im Menschen insofern wichtig, als sie eine lebensphilosophische Kritik des modernen menschlichen Selbstverständnisses erlaubt.¹⁰⁵ Das verweist auf eine weitere Spur lebensphilosophischer Nachwirkung: In der Gegenwarts-Philosophie gibt es verschiedene Versuche, zwischen Selbstbestimmung und Abhängigkeit eine Neuverortung des Menschen vorzunehmen. Diese Bemühungen werden behindert durch die allzu einfache sprachliche und gedankliche Alternative von Aktiv und Passiv; uns fehlt bedauerlicherweise das Medium, so dass wir bei unseren Neuorientierungsbestrebungen auf die Formel des „Sich-Lassens“ zurückgreifen müssen. Hier haben in den letzten Jahren beispielsweise Philosophen wie Ulrich Pothast, Martin Seel und Gernot Böhme eine Neubesinnung angeregt.¹⁰⁶ Bei Klages ist der menschliche Selbstbehauptungswille Ergebnis einer Dominanz des Geistes, die auf Kosten der Eindrucksfähigkeit

105 Der späte Horkheimer schreibt, als ob er Klages vor Augen hätte: „Indem der Fortschritt das Leben straffer ordnet, das Verhalten reguliert, Phantasie durch zweckmäßiges, systematisches Vorgehen, positive Affekte durch sichere Reaktionen, Gefühle durch Ratio ersetzt, wird Seele, gleichsam in der Rückschau, zum emphatischen Begriff, zum Gegensatz der Kälte des auf Technik, schließlich zur Gefolgschaft ausgerichteten Subjekts“ (Horkheimer [1985], 204f.). Ausführlich äußert sich Marcuse in seiner Abhandlung über den „affirmativen Charakter der Kultur“ zum Gegensatz von Geist und Seele, vgl. Marcuse (1979), 200ff.

106 Pothast (1998); Seel (2002), 279-298; Böhme (1985), 287, 12, 14; Schmitz (1980), 11; Schmitz (1993), 10f.

geht.¹⁰⁷ Der unreflektierte Stolz des modernen Menschen auf seine Durchsetzungsfähigkeit muss es sich gefallen lassen, von der Lebensphilosophie auf den Preis hingewiesen zu werden, der für diese Errungenschaften fällig wird. Bei aller Verstiegtheit in mancher Hinsicht bleibt Klages' Kritik des Geistes deshalb auch für unsere Zeit relevant: „Selbstzucht und Willensenergie sind die obersten Werte! Sie können es sein, lautet die Antwort, wenigstens für uns; aber sie werden niemals ohne Einbuße erkaufte und bergen nicht geringere Gefahren als ihr Gegenteil. Nur wer sie besitzt und frei über sich verfügen kann, kommt zu großen Taten und mittelst ihrer zur Verwirklichung hoher Ziele; aber er prüfe, wieviel Glücksfähigkeiten seinem Können zum Opfer fallen!“¹⁰⁸ Das ist – bei aller Bereitschaft zum Umdenken – im Kontext der zeitgenössischen Philosophie immer noch eine ungewöhnliche Perspektive. Sie ist inspiriert von der Sorge, dass das rein formale Prinzip der Selbstkontrolle sich zum Zweck und Inhalt aufschwingt: „Heute nun scheint die Disziplin an die Stelle des Lebens selber zu treten.“¹⁰⁹ Damit deutet sich bereits eine vom Lebensbegriff ausgehende Problematisierung der instrumentellen Vernunft an, und nicht zufällig haben die Vertreter der Kritischen Theorie eine erstaunliche Aufmerksamkeit und Wertschätzung für ihre vermeintlichen Gegner aufgebracht.¹¹⁰

II.3 Der „Irrationalismus“ der Lebensphilosophie

Karl Jaspers spricht von der „Irrationalität des *dumpf Vitalen*“ – wem graust es nicht, wenn er so etwas hört?¹¹¹ Es ist Zeit, dass man das „Irrationalismus“-Verdikt selbst einmal näher unter die Lupe nimmt und in seinen Bedeutungen differenziert. Herbert Schnädelbach hat hier ein wichtiges Defizit an-

107 Klages (1969), 72: „Als seelisches Wesen ist die Person ein getriebenes oder hingerissenes oder sich hingebendes Wesen, als geistiges Wesen ist sie ein wollendes und dergestalt allemal ein an irgendetwas festhalten wollendes Wesen, das der seelischen Wallung unbedingt widerstrebt und jedem Anheimfall an sie bald als Schwäche und Mangel an Widerstandskraft, bald als Ablenkbarkeit, Haltlosigkeit, Verführbarkeit zu bewerten gezwungen ist“.

108 Klages (1976), 515; dazu auch Klages (1969), 450: „Die Lust des Eroberers ist eine Lust am Ich, die Seligkeit des Schauens eine Seligkeit am Wirklichen. Jene steht nur um den Preis einer gleichgewogenen Verarmung dieser feil: jede Befriedigung des ‚Willens zur Macht‘ wird gebüßt mit einem Verlust an Vermögen zur Seligkeit!“

109 Klages (1944), 340.

110 Großheim (1996a), 97-133; Großheim (1997), 494-517; Ansgar Hillach bemerkt über die Philosophie von Klages, dass sie „die Kritik der instrumentellen Vernunft und der Aufklärung bei Horkheimer und Adorno in mancher Hinsicht, nicht zuletzt in ihrer mythischen Ausweglosigkeit, vorwegnimmt“ (Hillach [1978], 152).

111 Jaspers (1932), 110.

gemahnt: Man müsse schon auch zeigen können, warum Irrationalismus überhaupt ein Vorwurf sei.¹¹²

Dass der Irrationalismus-Vorwurf in seiner unreflektierten Form weiter gebräuchlich ist, hat mit dem Einfluss von Georg Lukács' polemischer Arbeit *Die Zerstörung der Vernunft* zu tun, auch wenn dieser Einfluss nur ungen offen eingestanden wird. In einem bemerkenswerten Aufsatz mit dem Titel „Georg Lukács und die Lebensphilosophie“ erklärt Schnädelbach gegen den Ansatz von Lukács, dass man zwischen einem metaphysischen und einem methodischen Irrationalismus deutlich unterscheiden sollte. Um Irreführungen zu vermeiden, schlägt Schnädelbach weiterhin vor, zwischen irrationalistischer Metaphysik und einer Metaphysik des Irrationalen zu unterscheiden. Das führt ihn zu folgenden Ergebnissen: „Die Lebensphilosophie ist wesentlich Metaphysik des Irrationalen und nur in Ausnahmefällen irrationalistische Metaphysik.“ „Die Metaphysik des Irrationalen [...] sollte man nicht politisch bekämpfen, denn sie könnte die Wahrheit sein.“¹¹³ Schnädelbach ruft an anderer Stelle zur Vorsicht auf, was das einschlägige Aburteilen der Lebensphilosophie angeht: „Solche Etikettierungen verhindern doch nur, dass die Frage nach der Wahrheit des Irrationalismus überhaupt gestellt werden kann; sie verbannen damit auch die auferstandene Lebensphilosophie unserer Gegenwart aus dem philosophischen Gesichtskreis und überlassen sie, die sich nicht davon schrecken lassen wird, nur sich selbst.“¹¹⁴

In ähnlicher Weise hat Hermann Schmitz darauf verwiesen, dass man dem Irrationalismus einen brauchbaren Sinn nur in Methodenfragen abgewinnen könne. Vertretbar ist das Plädoyer für einen Rationalismus der Methode (der sich gegen unverbindliche und wolkige Konstruktionen richtet), wenn dieser Standpunkt mit einer ebenso strengen Absage an einen Rationalismus der Sache verbunden wird (der nur unbequeme Phänomene auszugrenzen sucht).¹¹⁵

112 Schnädelbach (1985), 105f. In diesem Zusammenhang werden Klages und Spengler als „unbestreitbare Irrationalisten“ bezeichnet, die ihre Faszination auf die Zeitgenossen vor allem aus dem Schauer vor der „Tragik des Lebens“ bezogen, die sie verbreiteten. Das mag für Spengler noch zutreffen, doch bei Klages spielt eine solche Tragik des Lebens, wie ein Blick auf die spärlichen Zeugnisse des Begriffs „Tragik“ im Registerband der Sämtlichen Werke zeigt, keine Rolle.

113 Schnädelbach (1987), 203f. Was das Feld der Politik angeht, so macht Schnädelbach darauf aufmerksam, dass es bei Lukács von vornherein ausgeschlossen ist, auf rationalistische Traditionen zu verweisen, die zum Faschismus beitrugen, „und lebensphilosophisch inspirierte Faschismuskritik darf es nicht gegeben haben, obwohl es sie gab“.

114 Schnädelbach (1983), 147. Dort heißt es auch: „Man kann darum die Lebensphilosophie als Metaphysik des Irrationalen und so in einem wertfreien Sinne als Irrationalismus bezeichnen.“

115 Schmitz (1980), 202; Kondylis (1981), 36f. Zwischen „Rationalismus im Gegenstande“ und „Rationalismus in der Methode“ hat schon Ferdinand Tönnies unterschieden: Tönnies (1925), 109.

Ausgerechnet der Vorzeige-Irrationalist Ludwig Klages hat dem Rückblick auf sein 1500-Seiten-Werk *Der Geist als Widersacher der Seele* eine entsprechende Auseinandersetzung mit dem Irrationalismus-Vorwurf eingefügt. Dort schreibt er: „Versteht man unter Rationalismus Verstandeskult oder Vernunftkult, so lehnt unser Werk den Rationalismus ab und würde also, wenn es beliebt, einen Irrationalismus vertreten; versteht man aber darunter die grundsätzliche Entmächtigung der Sachlichkeit (=Logik) zugunsten etwa eines subjektivistischen oder relativistischen Denkens (und das ist gegenwärtig überwiegend der Fall), so stände unser Werk auf der Seite des Rationalismus bei schärfster Verwerfung dieses sog. Irrationalismus, der offenkundig ein letzter und schlimmster Trumpf des – Geistes wäre!“¹¹⁶

Vor dem Hintergrund der von Schmitz vorgeschlagenen Differenzierung nach Sache und Methode könnte man für die gegenwärtige Auseinandersetzung mit der Tradition der Lebensphilosophie folgende Aufgabe formulieren: Wichtig ist heute die methodisch-rationale Sichtung des von der Lebensphilosophie behandelten sachlich-irrationalen Materials.

III. *Von der lebensphilosophischen Atmosphäre zur Lebensphilosophie der Atmosphären*

In den neunziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts beginnt eine Neuentdeckung und Neubewertung der Lebensphilosophie.¹¹⁷ Eines der auffälligen Dokumente aus diesem Kontext ist Volker Gerhardts Berliner Antrittsvorlesung von 1993 über „Die Politik und das Leben“. Er unterscheidet zwischen einem „moderaten humanistischen Typus des Nachdenkens über das Leben“, für den etwa Max Dessoir, Ernst Troeltsch und Eduard Spranger stehen, und einer „verwilderten Lebensphilosophie“, die von Ludwig Klages, Alfred Schuler und Oswald Spengler vertreten wird.¹¹⁸ Diese Gruppe hat nach Gerhardt Stimmungen, aber keine Einsichten verbreitet und mit dazu beigetragen, dass ein dezidiert nationalsozialistischer Philosoph wie Alfred Baeumler auf einen Berliner Lehrstuhl gelangen konnte. Volker Gerhardts Votum scheint vom späten Plessner angeregt zu sein, der gemeint hat, dass Klages mehr eine Atmosphäre zum Ausdruck gebracht habe als tragfähige Argumente.¹¹⁹ Die Sachlage ist allerdings komplexer, und das zeigt bereits die einge-

116 Klages (1966), 1419.

117 Fellmann (1993), Albert (1995), Kozljanic (2004); seit 2005 erscheint das *Jahrbuch für Lebensphilosophie* (bisher 8 Bände).

118 Vgl. hier und zum folgenden Gerhardt (1994), 5ff.

119 Plessner (1964), 24. Diese Stellungnahme findet sich ähnlich auch in: Plessner (1959), 16. Sie fehlt noch in der Erstausgabe dieses Buchs (unter dem Titel *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*, 1935 in Zürich und Leipzig erschienen). Eine ähnliche Unterscheidung innerhalb der Lebensphiloso-

hende Kritik (und die wiederholte Anerkennung), mit der noch der junge Plessner auf die Argumente von Klages reagierte.¹²⁰

Das lässt sich weiter durch eine Prüfung des oben zitierten Vorwurfs von Gerhardt zeigen. Alfred Baeumler ist in seiner Frühzeit gerade durch eine ausführliche Spengler-Kritik hervorgetreten, auf die Thomas Mann damals äußerst befriedigt reagierte, und Baeumler hat sich danach an die Aufgabe gemacht, den von ihm ausdrücklich als *Gegner* apostrophierten Klages das Monopol der Bachofen-Auslegung streitig zu machen.¹²¹ Auf Baeumlers weitere Entwicklung dürfte das Wort von der Verwilderung in der Tat zutreffen. Aber wie weit kommt man mit der Zweiteilung in eine moderate und eine verwilderte Lebensphilosophie? Hier stellt sich z. B. die Frage, wie etwa ein Theodor Lessing zu erfassen wäre, der ein Buch unter dem Titel *Der Untergang der Erde am Geist* vorgelegt hat und später von nationalsozialistischen Häschern ermordet wurde. Die Situation ist eben außerordentlich komplex, und das zeigt sich auch bei näherer Betrachtung der übrigen Vorwürfe. *Der Lebensphilosoph*, der lange Zeit (gewiss gegen seinen eigenen Willen) vornehmlich Stimmungen verbreitete, der sogar die geistige Atmosphäre der Zeit ge-

phie nimmt auch Pierre Bourdieu vor. Dieser Autor charakterisiert Klages so, als ob er nie eine einzige Zeile von ihm gelesen hätte: Der vulgäre Lebensphilosoph Klages sei von Bergson beeinflusst, schwärme für „Einfühlung und Anschauung“ und greife auf die grob vereinfachte Alternative Leib und Seele zurück. Wenn irgendetwas über Klages als bekannt vorausgesetzt werden kann, dann doch wohl sein Rückgriff auf die averroistisch anmutende Dreieitigkeit von Leib, Seele und Geist; Bourdieu (1988), 61. Leider dokumentiert sich nicht nur hier Bourdieus irritierende Ahnungslosigkeit. In Spenglers Buch *Der Mensch und die Technik* sieht er eine kondensierte Form des ideologischen Gehalts von *Der Untergang des Abendlandes*, ebenso handele es sich bei Ernst Jüngers Schrift *Der Waldgang* um eine minder anspruchsvolle und transparentere Fassung der Thesen aus dem Buch *Der Arbeiter*, Heidegger – so wird behauptet – greife vielfach auf Spengler'sche Thesen zurück und euphemisiere sie (Heideggers Spengler-Kritik scheint Bourdieu völlig übersehen zu haben; dazu: Großheim [1995]). Geradezu grotesk ahnungslos ist die Behauptung über Hofmannsthal. In allen Fällen hätte ein Blick in die betreffenden Texte die Formulierungsfreude gehemmt; Bourdieu (1988), 26, 30, 40, 142 Anm. 47.

120 Plessner (1982), 82, 100-109, 123-126; Plessner (1980), 281, 336; Plessner (1983), 48, 65.

121 Baeumler et al. (1989), 90-95, Briefe von Thomas Mann an Baeumler vom 29. Februar 1920 und 7. März 1920 (sowie die entsprechenden Tagebucheinträge Manns), zu Klages die Briefe an Schroeter, Baeumler et al. (1989), 116, 118-120, 163: Es kommt ihm vor allem auf eine „fundamentale Auseinandersetzung mit Klages“ an. Vgl. auch den Rückblick auf Baeumler et al., 222f.: „Die Bachofen-Einleitung ist gegen die chthonischen Verdunkelungen von Ludwig Klages geschrieben und verleiht dieser Frontstellung am Schluß kräftig Ausdruck. [...] In der Literatur hat meine Einleitung faktisch den chthonischen Spuk um Bachofen gebannt. Mein Sieg über Klages und Bernoulli war vollständig.“ Vgl. die Einleitung Baeumlers in Schroeter (1926), 206f., 273, 274. An der zuletzt genannten Stelle heißt es: „Wir sehen in dem Zusammenhang, der Klages mit Nietzsche verbindet, den Hauptgrund dafür, daß diesem geistvollen Manne trotz aller Anstrengung das Werk Bachofens als Ganzes verschlossen geblieben ist.“

prägt hat, ist nicht Klages, sondern Nietzsche gewesen.¹²² Stimmungen findet man in Klages' Büchern zur Charakterkunde, Graphologie und Ausdruckskunde nur als *Gegenstände der Forschung*, und damit kommt er einer wichtigen, aber nicht ehrenrührigen Aufgabe nach. Man könnte hier mit Wolf Lepenies entgegnen: „Die Vertreibung der Gefühle aus den Wissenschaften von der Natur und vom Menschen geschieht im Namen einer überheblichen Vernunft, der es nicht genug ist, als Mittel der Erkenntnis zu dienen, sondern die Weltanschauung und Religionsersatz zugleich sein will.“¹²³

Gerade das Atmosphärische gehört unbestreitbar zum Leben, in vielen Fällen macht es uns das Leben erst lebenswert. Das Atmosphärische als einen nicht unbedeutenden Bestandteil des Lebens zu betrachten, verurteilt das Leben nicht automatisch dazu, ein „irrationaler“ Gegenstand zu sein; Gerhardts Sorge gilt ja der Abwendung der Vernunft vor einem fälschlicherweise und sträflicherweise als irrational verrufenen Leben. Wäre es nicht sinnvoll und konsequent, hier mit Lebensphilosophen wie Wilhelm Dilthey und Ludwig Klages den Versuch zu unternehmen, vom *ganzen* Menschen auszugehen, der auch ein fühlendes Wesen ist, und einer nicht verstümmelten Wirklichkeit, zu der auch Atmosphärisches gehört? Dilthey hat erklärt, dass er auf diesem Wege nicht Mystik befördern will, sondern eine weite, klare und helle Philosophie anstrebt. Er will das Leben zeigen, wie es ist, aber er will es ausdrücklich auch in seiner unergründlichen Tiefe sichtbar machen.¹²⁴ In dieser Hinsicht müsste dann also auch der besonnene Bildungsbürger Dilthey in die „verwilderte Lebensphilosophie“ einbezogen werden, denn das Leben gilt ihm als ganz unerforschlich, als schlechthin unerkennbar.¹²⁵ Es sind aber gerade die „Dennoch“-Bemühungen der Lebensphilosophen, die ihnen den Rang von Aufklärern, die es sich schwerer machen, sichern.

Die Weigerung der Lebensphilosophen, unbequeme Gegenstände aus dem Würdigkeitshorizont der Philosophie auszugrenzen, regt abschließend zu einer weiteren grundsätzlichen Überlegung an. Häufig wird in der Philosophie bei der Beurteilung von Theorien vor allem auf das *formale* Kriterium geachtet: Ist die Theorie logisch einwandfrei, ist sie z. B. widerspruchsfrei?

122 Benn (1975), 1046 als einzelne, aber bezeichnende Stimme: „Eigentlich hat alles, was meine Generation diskutierte, innerlich sich auseinanderdachte, man kann sagen: erlitt, man kann auch sagen: breittrat – alles das hatte sich bereits bei Nietzsche ausgesprochen und erschöpft, definitive Formulierung gefunden, alles Weitere war Exegese“. Als Beispiel aus der Rezeptionsgeschichte: Canzik (1987), 405-429. Dazu aus literaturwissenschaftlicher Sicht Vietta u. Kemper (1975), 134f.: „Zu Beginn des expressionistischen Jahrzehnts lag Nietzsche, wie Ernst Blass die Atmosphäre im Berliner ‚Café des Westens‘ charakterisierte, ‚in der Luft‘, sein Gedankengut wurde z. T. übertragen durch ‚Osmose‘ (W. Paulsen).“

123 Lepenies (1985), 74; dort auch die Fallbeispiele (Comte und John Stuart Mill).

124 Vgl. Dilthey (1982), 330. Zu den parallelen Bemühungen von Dilthey und Klages: Großheim (1996b), 161-189.

125 Dazu mit Nachweisen: Großheim (1994), 10.

Dieser Aspekt wird z. B. in Logik und moderner analytischer Philosophie in vorbildlicher Weise berücksichtigt. Auch der Logiker muss sich andererseits fragen: Wie komme ich zu dem *Ausgangsmaterial*, das in das – formal korrekte – Verfahren eingegeben wird? Woher stammt es? Das Material verdient also eigene Aufmerksamkeit.

Die Lebensphilosophie nimmt (wie die Phänomenologie) neben dem formalen auch das *materiale* Kriterium ganz ernst. Eine Theorie muss nämlich weiterhin geprüft werden mit Hilfe der Frage:

- Komme ich auch mit allen meinen Erfahrungen in dieser Theorie unter?
- Anspruchsvoller formuliert: Beschreibt diese Theorie menschliche Lebenserfahrung oder schiebt sie ihr ein Konstrukt unter?

Ein solches Konstrukt kann formal vollkommen korrekt sein; wenn es material nicht durch menschliche Lebenserfahrung gedeckt ist, wenn es keinen „Sitz im Leben“ hat, dann ist es philosophisch unerheblich. Durch ihre besondere Beachtung des materiellen Kriteriums ist Lebensphilosophie wesentlich *Reduktionismus-Kritik*¹²⁶, und die ist heute notwendiger denn je.

Bibliographie

- Albert (1995): Karl Albert, *Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács*, Freiburg / München: Alber Kolleg Philosophie.
- Baeumler et al. (1989): Marianne Baeumler, Hubert Brunträger und Hermann Kurzke, *Thomas Mann und Alfred Baeumler. Eine Dokumentation*, Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Benn (1975): Gottfried Benn, *Nietzsche – nach fünfzig Jahren*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 4: Reden und Vorträge, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Bergson (1920): Henri Bergson, *Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewußtseinstatsachen*, Jena: Eugen Diederichs.
- Böhme (1985): Gernot Böhme, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bollnow (1958): Otto Friedrich Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, Berlin / Göttingen / Heidelberg: Springer Verlag.
- Bourdieu (1988): Pierre Bourdieu, *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Canzik (1987): Hubert Canzik, „Der Nietzsche-Kult in Weimar“, in: *Nietzsche-Studien* 16, 405-429.

126 Ausführlich dazu: Großheim (1994).

- Castoriadis (1983): Cornelius Castoriadis, *Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft*, übers. v. Horst Brühmann, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Castoriadis (1984): Cornelius Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, übers. v. Horst Brühmann, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dilthey (1922): Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften (1883)*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Leipzig / Berlin: Teubner.
- Dilthey (1923): Wilhelm Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, 3. Auflage, Leipzig / Berlin: Teubner.
- Dilthey u. Yorck (1923): *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877-1897*, hg. von Sigrid v. d. Schulenburg, Halle an der Saale: Max Niemeyer Verlag.
- Dilthey (1924a): Wilhelm Dilthey, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Leipzig / Berlin: Teubner.
- Dilthey (1924b): Wilhelm Dilthey, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Leipzig / Berlin: Teubner.
- Dilthey (1927): Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Stuttgart / Göttingen: Teubner.
- Dilthey (1960): Wilhelm Dilthey, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, 2. Auflage, Stuttgart / Göttingen: Teubner.
- Dilthey (1977): Wilhelm Dilthey, *Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (1865-1880)*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 18, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.
- Dilthey (1982): Wilhelm Dilthey, *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870-1895)*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 19, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.
- Dilthey (1990): Wilhelm Dilthey, *Logik und System der philosophischen Wissenschaften. Vorlesungen zur erkenntnistheoretischen Logik und Methodologie (1864-1903)*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 20, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

- Dilthey (1992/93): Wilhelm Dilthey, *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*. 10 Vorträge (Gehalten in Kassel vom 16.IV.-21.IV.1925), in: *Dilthey-Jahrbuch* 8.
- Fellmann (1993): Ferdinand Fellmann, *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Gerhardt (1994): Volker Gerhardt, *Die Politik und das Leben. Antrittsvorlesung 30. Juni 1993*, in: ders., *Öffentliche Vorlesungen*, Heft 19, Berlin.
- Goethe (1988): Johann Wolfgang von Goethe, *Goethes Briefe und Briefe an Goethe*, in: ders., *Briefe*, Bd. 1: *Briefe der Jahre 1764-1786* (Hamburger Ausgabe in 6 Bänden), München: C.H. Beck.
- Großheim (1991): Michael Großheim, *Von Georg Simmel zu Martin Heidegger*, Berlin / Bonn: Bouvier Verlag.
- Großheim (1994): Michael Großheim, *Ludwig Klages und die Phänomenologie*, Berlin: Akademie Verlag.
- Großheim (1995): Michael Großheim, „Geschichtlichkeit und Gestalt. Ein Kapitel aus der Genese der Existenzphilosophie“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 102, 322-339.
- Großheim (1996a): Michael Großheim, „Die namenlose Dummheit, die das Resultat des Fortschritts ist.“ – Lebensphilosophische und dialektische Kritik der Moderne“, in: *Logos. Zeitschrift für systematische Philosophie* 3, 97-133.
- Großheim (1996b): Michael Großheim, „Auf der Suche nach der volleren Realität. Wilhelm Dilthey und Ludwig Klages. Zwei Wege der Lebensphilosophie“, in: *Dilthey-Jahrbuch* 10, 161-189.
- Großheim (1997): Michael Großheim, „Archaisches oder dialektisches Bild? Zum Kontext einer Debatte zwischen Adorno und Benjamin“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 71, 494-517.
- Habermas (1956): Jürgen Habermas, „Ludwig Klages – überholt oder unzeitgemäß?“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (vom 3. August 1956).
- Hegel (1970): G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: ders., *Werke*, Bd. 12, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger (1976a): Martin Heidegger, *Wegmarken*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger (1976b): Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Marburger Vorlesung Wintersemester 1925/26*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 21, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Heidegger (1979): Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Marburger Vorlesung Sommersemester 1925*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 20, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger (1980): Martin Heidegger, *Holzwege*, 6. Auflage, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger (1983): Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit, Freiburger Vorlesung Wintersemester 1929/30*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 29/30, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger (1984): Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 15. Auflage, Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger (1985): Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1921/22*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 61, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger (1987): Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie mit einer Nachschrift der Vorlesung „Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums“, Frühe Freiburger Vorlesungen Kriegsnotsemester 1919 und Sommersemester 1919*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 56/57, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger (1988): Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 63, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger (1989): Martin Heidegger, „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles“, in: *Dilthey-Jahrbuch* 6, 235-269.
- Heidegger (1993a): Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie, Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1919/20*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 58, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger (1993b): Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks: Theorie der philosophischen Begriffsbildung, Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1920*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 59, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger (1993c): Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie, Marburger Vorlesung Sommersemester 1926*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 22, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger (1994): Martin Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung, Marburger Vorlesung Wintersemester 1923/24*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 17, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Heidegger (1995): Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*. 1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* 2. *Augustinus und der Neuplatonismus* 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, 1. *Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1920/21*, 2. *Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1921*, 3. *Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 60, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger (1996): Martin Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, *Freiburger Vorlesung Wintersemester 1928/29*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 27, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger (2002): Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, *Marburger Vorlesung Sommersemester 1924*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 18, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger (2005): Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, *Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1922*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 62, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger (2006): Martin Heidegger, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, *Marburger Vorlesung Wintersemester 1926/27*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 23, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger u. Blochmann (1990): *Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann. Briefwechsel 1918-1969*, 2. Auflage, Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft.
- Hillach (1978): Ansgar Hillach, „Ästhetisierung des politischen Lebens“. Benjamins faschismustheoretischer Ansatz – eine Rekonstruktion“, in: Burkhardt Lindner (Hg.), *„Links hatte noch alles sich zu enträtseln...“*, *Walter Benjamin im Kontext*, Frankfurt am Main: Syndikat.
- Horkheimer (1985): Max Horkheimer, *Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Frankfurt: S. Fischer Verlag.
- Hume (1973): David Hume, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, hg. v. Raoul Richter, Hamburg: Meiner.
- Hume (1888): David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon Press.
- Husserl (1950): Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in: *Husserliana* 3, Den Haag: Martinus Nijhoff.

- Husserl (1952): Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, in: *Husserliana* 4, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl (1979): Edmund Husserl, *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, in: *Husserliana* 22, Rang / The Hague / Boston / London: Martinus Nijhoff.
- Husserl (1984a): Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, in: *Husserliana* 19/1, The Hague / Boston / Lancaster: Martinus Nijhoff.
- Husserl (1984b): Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, in: *Husserliana* 19/2, The Hague / Boston / Lancaster: Martinus Nijhoff.
- Jaspers (1932): Karl Jaspers: *Philosophie. Zweiter Band: Existenzzerhellung*, Berlin: Julius Springer.
- Kisiel (1986/87): Theodore Kisiel, „Das Entstehen des Begriffsfeldes ‚Faktizität‘ im Frühwerk Heideggers“, in: *Dilthey-Jahrbuch* 4, 91-120.
- Klages (1944): Ludwig Klages, *Rhythmen und Runen. Nachlaß herausgegeben von ihm selbst*, Leipzig: Johann Ambrosius Barth.
- Klages (1966): Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 2, Bonn: Bouvier Verlag.
- Klages (1969): Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 1, Bonn: Bouvier Verlag.
- Klages (1976): Ludwig Klages, *Charakterkunde I*, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 4, Bonn: Bouvier Verlag.
- Kondylis (1981): Panajotis Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart: dtv Verlag.
- Kozljanic (2004): Robert Josef Kozljanic, *Lebensphilosophie. Eine Einführung*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Lepenies (1985): Wolf Lepenies, *Kalte Vernunft und Gefühlskultur. Sozialwissenschaften, Literatur und das Ende der Vernunft*, in: *Der Traum der Vernunft. Vom Ende der Aufklärung. Eine Veranstaltungsreihe der Akademie der Künste, Berlin. Erste Folge*, Darmstadt / Neuwied: Luchterhand.
- Lersch (1932): Philipp Lersch, *Lebensphilosophie der Gegenwart*, Berlin: Junker und Dünnhaupt.
- Lersch (2011): Philipp Lersch, *Erlebnishorizonte. Schriften zur Lebensphilosophie*, München: Albunea Verlag.

- Mann (1960a): Thomas Mann, *Gesammelte Werke in zwölf Bänden*, Bd. 10: *Reden und Aufsätze 2*, Frankfurt: S. Fischer Verlag.
- Mann (1960b): Thomas Mann, *Gesammelte Werke in zwölf Bänden*, Bd. 11: *Reden und Aufsätze 3*, Frankfurt: S. Fischer Verlag.
- Mann (1960c): Thomas Mann, *Gesammelte Werke in zwölf Bänden*, Bd. 7: *Reden und Aufsätze 4*, Frankfurt: S. Fischer Verlag.
- Mann (1982): Thomas Mann, *Tagebücher 1940-1943*, Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Marcuse (1979): Herbert Marcuse, *Aufsätze aus der Zeitschrift für Sozialforschung 1934-1941*, in: ders., *Schriften in 9 Bänden*, Bd. 3, Frankfurt: Suhrkamp.
- Natorp (1925): Paul Natorp, *Vorlesungen über praktische Philosophie*, Erlangen: Verlag der Philosophischen Akademie.
- Plessner (1959): *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Plessner (1964): Helmuth Plessner, *Conditio humana*, Pfullingen: Günther Neske.
- Plessner (1980): Helmuth Plessner, *Anthropologie der Sinne*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plessner (1982): Helmuth Plessner, *Ausdruck und menschliche Natur*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plessner (1983): Helmuth Plessner, *Conditio humana*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Pothast (1998): Ulrich Pothast, *Lebendige Vernünftigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rickert (1920): Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Rickert (1921): Heinrich Rickert, *System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Scheler (1973): Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 7, Bern / München: Francke.
- Schmitz (1980): Hermann Schmitz, *System der Philosophie V, Die Aufhebung der Gegenwart*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz (1992): Hermann Schmitz, *Hegels Logik*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz (1993): Hermann Schmitz, *Die Liebe*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz (1994): Hermann Schmitz, *Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie*, Bonn: Bouvier.

- Schmitz (1996): Hermann Schmitz, *Husserl und Heidegger*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz (2009): Hermann Schmitz, *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, Freiburg / München: Karl Alber.
- Schmitz (2010): Hermann Schmitz, *Bewusstsein*, Freiburg / München: Karl Alber.
- Schnädelbach (1983): Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schnädelbach (1985): Herbert Schnädelbach, „Über Irrationalität und Irrationalismus“, in: Hans Peter Duerr (Hg.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, Bd. III: *Beiträge aus der Philosophie*, Frankfurt am Main: Syndikat, 104-113.
- Schnädelbach (1987): Herbert Schnädelbach, „Georg Lukács und die Lebensphilosophie“, in: Udo Bermbach und Günter Trautmann (Hgg.), *Georg Lukács. Kultur – Politik – Ontologie*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 200-207.
- Schroeter (1926): Manfred Schroeter (Hg.), *Der Mythos von Orient und Occident. Eine Metaphysik der Alten Welt. Aus den Werken von J.J. Bachofen*, München: C.H. Beck.
- Seel (2002): Martin Seel, *Sich bestimmen lassen. Ein revidierter Begriff von Selbstbestimmung*, in: ders., *Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 279-298.
- Simmel (1918): Georg Simmel, *Lebensanschauung*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Tönnies (1925): Ferdinand Tönnies, „Historismus und Rationalismus“, in: ders., *Soziologische Studien und Kritiken. Erste Sammlung*, Jena: Fischer, 105-126.
- Vieta u. Kemper (1975): Silvio Vieta und Hans-Georg Kemper, *Expressionismus*, München: Utb.
- Walther (1928/29): Gerda Walther, „Ludwig Klages und sein Kampf gegen den ‚Geist‘“, in: *Philosophischer Anzeiger* 3, 48-90.
- Wittgenstein (1967): Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wuchterl (1995): Kurt Wuchterl, *Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Bern / Stuttgart / Wien: Haupt Verlag.

Quelle est la « vie » de la « volonté de vie » ? Schopenhauer

Arnaud François

L'image d'un Schopenhauer philosophe de la vie semble jouir d'une certaine évidence. C'est ainsi que Rickert, dans son ouvrage polémique de 1920, n'hésite pas à le classer parmi les sources romantiques de la « *Philosophie des Lebens* ». ¹ Mais cette évidence est aussitôt combattue par une autre, un peu moins immédiate, qui est le peu de textes, en définitive, où Schopenhauer s'explique sur ce qu'il entend au juste par « vie ». De fait, à l'époque de l'activité philosophique de Schopenhauer – qu'il s'agisse de la première ou des dernières versions du *Monde* –, la science de la vie était encore peu développée, le terme « biologie » ayant été tout juste forgé par Lamarck (1802), et la théorie de l'évolution d'après la sélection naturelle n'ayant pas encore, ou à peine, été formulée par Darwin (1859).

Une chose est certaine, c'est que la notion de vie occupe, dans la pensée de Schopenhauer, une place centrale. C'est ce qu'atteste sans appel le fait qu'elle intervient dans l'élaboration de la notion elle-même la plus centrale de cette pensée, à savoir celle de Volonté ; et le lien intime entre ces deux notions est concrétisé par une troisième, qui compte elle aussi parmi les plus importantes de la doctrine – quoiqu'elle n'intervienne pas avant le début du quatrième livre du *Monde* ², à une exception près, non dépourvue de poids, dans le livre III ³ –, la notion de « volonté de vie » (*Wille zum Leben*). Voici justement la déclaration célèbre qui ouvre presque ce quatrième livre :

Comme ce que veut la volonté est toujours la vie, parce que celle-ci n'est justement rien d'autre que la présentation [*Darstellung*] de ce vouloir pour la représentation [*Vorstellung*], il est identique, voire pléonastique, de dire, au lieu de « la volonté » tout court, « la volonté de vie » [*Wille zum Leben*]. ⁴

D'après ce texte, la vie semble être l'objet de la Volonté, et le « *zu* » de « *Wille zum Leben* » semble connoter un rapport intentionnel, ou téléologique, entre la volonté et la vie. Il s'ajoute à cela, cependant, que la Volonté, si vraiment elle est toujours volonté de vie, doit pouvoir d'une manière ou

1 Rickert (1920), 28.

2 Schopenhauer (2009a), t. I, § 54, 530.

3 Ibid., t. I, § 27, 326.

4 Ibid., t. I, § 54, 530, trad. mod.

d'une autre accueillir la vie en elle, ce qui vient tempérer quelque peu la compréhension exclusivement intentionnelle ou directionnelle du rapport entre la Volonté et la vie.

Il reste que Schopenhauer ne conçoit pas la vie indépendamment de toute relation, mais dans son lien avec la Volonté. C'est ce lien que vient figurer la notion de « volonté de vie ». De sorte que la question « Qu'est-ce que la vie ? », délibérément mise en vedette par Schopenhauer dans un des derniers suppléments,⁵ ne saurait être posée indépendamment d'une seconde, qui est bien « Quelle est la < vie > de la < volonté de vie > ? ». Il s'agit donc de comprendre pourquoi Schopenhauer, le premier parmi les philosophes – avant Nietzsche, Bergson et d'autres –, a jugé indispensable d'appréhender la vie sous l'angle de la notion de volonté : pourquoi la vie demande-t-elle à être pensée en termes de volonté ? Et, inversement, qu'est-ce que son lien intime avec la vie, au sein de la « volonté de vie », nous apprend sur la Volonté dont parle Schopenhauer ?

I. La vie comme poussée (Drang) : le problème du but de la vie

C'est à partir d'une constatation bien particulière, nous semble-t-il, que Schopenhauer en vient à s'intéresser à la vie, et cette constatation nous amènera à dégager un premier caractère qu'elle revêt pour cet auteur. Soit le texte suivant, tiré du supplément significativement intitulé « Caractéristique de la volonté de vivre » (*Charakteristik des Willens zum Leben*) :

Il nous arrive souvent de voir telle figure misérable, défigurée et courbée par l'âge, le manque et la maladie, implorer du fond du cœur notre aide pour prolonger une existence dont la fin devrait cependant apparaître absolument souhaitable si le jugement objectif était ici déterminant. Mais au lieu de cela, c'est la volonté aveugle qui apparaît comme pulsion de vivre [*Lebenstrieb*], joie de vivre [*Lebenslust*], courage de vivre [*Lebensmut*] ; c'est le même principe qui fait croître les plantes.⁶

Dans ce passage cruel où il a bien l'intention de déterminer le sens de son concept de « volonté de vie », et où par ailleurs il laisse transparaître d'une manière évidente ce qu'on a appelé son « pessimisme », Schopenhauer nous fait saisir la situation totalement singulière qu'occupe la vie au sein de notre expérience : la vie, au sens pour le moment de l'existence individuelle et humaine, est quelque chose de tel qu'il est voulu non pas parce que nous le « jugerions objectivement » bon – bien au contraire, la vie peut être, et est pour Schopenhauer, le pire mal qui soit –, mais parce que nous ne pouvons pas

5 Ibid., t. II, chapitre 34, « Sur l'essence intime de l'art », 1791.

6 Ibid., t. II, chapitre 28, « Caractéristique de la volonté de vivre », 1722-1723.

faire autrement que de le vouloir. Ce que sont chargés de rendre l'image, fréquente sous la plume de l'auteur, de la cécité, ou encore le recours, que viennent compléter les idées de « joie de vivre » et de « courage de vivre », à la notion de « *Trieb* » : nous sommes poussés (*treiben*) à vivre, nous ne le choisissons pas. Et Schopenhauer d'étendre cette considération à la vie dans son ensemble, puisque c'est la même « pulsion », le même « principe », qui fait croître les plantes. On songe ici tout à fait à Spinoza, et au célèbre renversement de préséance qu'il établit entre le désir et le jugement : « quand nous nous efforçons (*conari*) à une chose [...], ce n'est jamais parce que nous jugeons qu'elle est bonne ; mais au contraire, si nous jugeons qu'une chose est bonne, c'est parce que nous nous y efforçons. »⁷ De même, chez Schopenhauer, ce n'est pas parce que nous jugeons que la vie est bonne que nous nous y efforçons (cela n'aurait aucun sens, pour le philosophe allemand, et voilà sans doute la différence, ici, entre les deux auteurs), mais c'est parce que nous nous y efforçons que – nous nous y attachons.

Sans doute ces considérations peuvent-elles être raccordées à une expérience du jeune Schopenhauer, qui, pour être bien connue, n'en garde pas moins son intérêt crucial pour l'exégète – et même si celui-ci se refuse, à bon droit, à épuiser le sens d'une vue philosophique d'ensemble dans un épisode biographique – :

Je considère, écrit le Schopenhauer de quinze ans au sujet des bagnards de Toulon, que le sort de ces malheureux est beaucoup plus affreux que celui des condamnés à mort. Les galères que j'ai vues de l'extérieur semblent être les endroits les plus sales et les plus écoeurants que l'on puisse imaginer. Le lit du forçat, c'est le banc auquel il est enchaîné. L'eau et le pain sont toute sa nourriture, et je ne comprends pas pourquoi ils ne périssent pas plus tôt, puisqu'ils manquent de toute nourriture substantielle et sont dévorés par le chagrin et épuisés par le travail, car pendant leur esclavage on les traite comme des bêtes de somme. Il est affreux de songer que la vie de ces misérables galériens est dépourvue de la moindre joie et n'a plus aucun but, pour eux dont les souffrances ne s'achèveront pas avant vingt-cinq ans. Peut-on imaginer un sentiment plus affreux que celui qu'éprouve un malheureux qui est enchaîné au banc d'une galère sombre, d'où seule la mort peut le détacher ? Chez certains, la souffrance est encore augmentée par la présence continuelle de celui qui est attaché à la même chaîne.⁸

Si nous citons ce texte, et si nous le citons si largement, c'est pour faire percevoir la prégnance de l'expérience existentielle qu'il décrit au sein de la formation philosophique de Schopenhauer. Il présente un véritable cas limite : chez les forçats de Toulon, la mort est préférable à la vie – en particulier pour ceux

7 Spinoza (2009), III, 9, Scolie, 231.

8 Schopenhauer (1989), 8 avril 1804, 139-140.

qui sont condamnés à perpétuité –, la vie ne contiendra plus jamais « la moindre joie », et pourtant on continue de la souhaiter. C'est donc qu'il y a, au cœur de la vie, une tendance ou un effort d'un genre tout particulier, qui est indifférent au « but » (la vie des forçats n'en a plus aucun), et qui est principal – puisque c'est lui, au contraire, qui est à l'origine des évaluations. Il reste à déterminer conceptuellement cette tendance ou cette pulsion, grâce à laquelle la vie se détache au sein de toute notre expérience, et que Schopenhauer nommera « volonté de vie ».

C'est ce que fait un texte qui suit de peu celui que nous avons cité en commençant, et dont le poids conceptuel repose tout entier sur un retournement argumentatif : « Les hommes ne sont qu'en apparence tirés en avant (*von vorne gezogen*), en réalité, ils sont poussés par derrière (*von hinten geschoben*) ; ce n'est pas la vie qui les attire (*lockt sie an*), c'est la détresse qui les pousse en avant (*drängt sie vorwärts*) ». ⁹ Le retournement s'opère donc entre l'avant (*vorn*) et l'arrière (*hinten*), l'attrait (*ziehen*) et la poussée (*schieben*) : c'est-à-dire, entre le but, le jugement et la représentation d'une part, la tendance, l'effort et, disons le mot, la volonté d'autre part. On ne saurait être attiré par la vie – cela, encore une fois, n'aurait aucun sens pour notre auteur –, on ne peut être que poussé à vivre (selon une modalité qui, pour surtraduire, est celle de la nécessité, *Not*). Et pour exprimer cette poussée, Schopenhauer use ici d'un terme qui définit, chez lui, la Volonté elle-même, à savoir le *Drang*. La vie, selon Schopenhauer, est une poussée, elle est un *Drang*, elle ne se dirige vers rien, mais elle est tout entière un mouvement qui vient de l'arrière. Tel est son premier caractère. Et c'est en raison de ce caractère que Schopenhauer éprouve la nécessité de la désigner dans les termes qui, chez lui, caractérisent le mieux, et le plus généralement, l'idée de *Drang*, à savoir en termes de volonté. On a pu parler, pour désigner ce premier aspect, d'un « irrationalisme » de Schopenhauer. Mais le terme « irrationalisme » doit être pris, ici, au sens très exact, et qui n'est pas seulement négatif, où nous n'avons jamais de « raisons de vivre » – car ce ne pourraient être que de mauvaises raisons – ; si nous vivons, c'est parce qu'une volonté nous y pousse, ou, mieux, que c'est cette poussée que nomme le terme « volonté ».

II. La vie comme élévation (*Steigerung*) : conflit ou harmonie ?

Mais alors, si « volonté de vie » désigne la tendance aveugle, c'est-à-dire : irraisonnée et inaccessible à l'argumentation, qui nous pousse à continuer de désirer la vie, alors même que celle-ci nous est devenue désespérément insupportable, n'est-il pas juste de dire que la « vie » de la « volonté de vie » scho-

⁹ Schopenhauer (2009a), t. II, chapitre 28, « Caractéristique de la volonté de vivre », 1723.

penhauerienne doit être identifiée à la « tendance à l'auto-conservation » (*Selbsterhaltungstrieb*) dont parlent les biologistes darwiniens et spenceriens, à une époque à peine ultérieure à la rédaction de la dernière édition du *Monde comme volonté et comme représentation* ? Ne peut-on pas faire fonds sur la parenté, relevée par nous, entre le *conatus* de Spinoza et la Volonté de Schopenhauer, pour affirmer que cette dernière est, comme celui-là – du moins si on l'envisage sous un angle restreint –, tendance à *persévérer* dans son être ?¹⁰ Tel semble souvent le cas. De fait, c'est d'abord comme attachement déraisonnable à la vie, tendance instinctive¹¹ à la perpétuation, au maintien ou au prolongement de celle-ci, au niveau individuel comme au niveau universel, que Schopenhauer appréhende la volonté de vie – notamment dans les cas de la sexualité, autre objet, avec la misère de toute existence, de la méditation précoce du philosophe,¹² ou encore de l'amour maternel, qui serait « l'expression de la conscience, chez l'animal, que sa vraie essence réside plus directement dans l'espèce que dans l'individu ». ¹³ Et cet intérêt initial rejaillit sur l'ensemble des considérations qu'il mène à la frontière de la biologie : ainsi, lorsqu'il en vient à considérer la finalité des produits organiques de la nature, il écrit que

Cette *finalité* est de deux sortes : d'une part, elle est intérieure, c'est-à-dire qu'elle est harmonie entre toutes les parties d'un seul organisme ordonnée de telle sorte qu'en résulte la conservation [*Erhaltung*] de celui-ci ainsi que celle de son genre et que, par conséquent, elle se présente comme une fin de cet ordonnancement. Mais, d'autre part, cette finalité est aussi extérieure, elle est un rapport entre la nature inorganique et la nature organique en général, ou entre des parties isolées de la nature inorganique, rapport qui rend possible la conservation [*Erhaltung*] de l'ensemble de la nature inorganique ou encore des espèces animales particulières et, par conséquent, se présente à notre jugement en tant que moyen pour atteindre cette fin.¹⁴

C'est bien sur la « conservation » que Schopenhauer met l'accent lorsqu'il en vient à s'intéresser à l'histoire naturelle.

Toutefois, ainsi que l'a montré, dans un livre assez récent,¹⁵ le regretté Sandro Barbera, on ne saurait négliger, chez Schopenhauer, l'importance d'un mouvement d'élévation (*Steigerung*), qui conduit les espèces à se dépasser les

10 Spinoza (2009), III, 6.

11 Schopenhauer (2009a), t. II, chapitre 44, « Métaphysique de l'amour sexuel », 1993 : « Car l'instinct se donne toujours comme une action s'accomplissant d'après un concept de fin alors qu'elle n'en dispose d'aucun. »

12 Voir tout le chapitre « Métaphysique de l'amour sexuel ». Cf. Safranski (1990), 88-90.

13 Schopenhauer (2009a), t. II, chapitre 42, « Vie de l'espèce », 1956 ; cf. chapitre 28, « Caractéristique de la volonté de vivre », 1712.

14 Ibid., t. I, § 28, 338.

15 Barbera (2004), 109-115.

unes les autres, et même, plus généralement, la nature inorganique à se dépasser en nature organique (végétale, puis animale), la nature organique enfin à se dépasser en nature rationnelle. Cette élévation est en même temps, ce point est décisif, conflit :

Si, parmi les phénomènes de la volonté situés à des degrés inférieurs de son objectivation, c'est-à-dire appartenant au monde inorganique, plusieurs d'entre eux entrent en conflit les uns avec les autres parce que chacun entend dominer la matière présente, suivant le fil conducteur de la causalité, il ressort de ce conflit le phénomène d'une Idée supérieure qui l'emporte sur toutes celles plus imparfaites, qui étaient là avant, de sorte toutefois à en laisser subsister l'essence dans un état de subordination, du fait qu'elle absorbe en elle leur *analogon*. Ce processus n'est justement compréhensible qu'à partir de l'identité de la volonté apparaissant dans toutes les Idées et à partir de son aspiration à une objectivation toujours plus élevée.¹⁶

Schopenhauer prête donc on ne peut plus clairement à la Volonté une « aspiration à une objectivation toujours plus élevée » (*Streben zu immer höherer Objektivation*), mais cette aspiration ne peut être satisfaite qu'aux termes d'un conflit entre les phénomènes ou entre les Idées, et c'est pourquoi la vie organique dans son ensemble apparaîtra toujours au philosophe comme une lutte, un combat, du moins entre les individus,¹⁷ sinon entre les espèces elles-mêmes¹⁸ (puisqu'elles sont, sinon les Idées en tant que telles,¹⁹ du moins les Idées introduites dans le temps²⁰). La concurrence, au sein de la pensée de Schopenhauer, entre une compréhension de la vie comme pure conservation et son appréhension, au contraire, comme conquête, se manifeste dans une tension, parfois repérée par les commentateurs, entre une conception de la nature économe, qui a pourvu au strict nécessaire – « *natura nihil facit supervacaneum [...] et nihil largitur* »²¹ –, et un modèle plus romantique, mais aussi, par avance, plus nietzschéen²² ou bergsonien²³, de la nature prodigue – puisque celle-ci « crée, avec une prodigalité inconcevable, des millions d'or-

16 Schopenhauer (2009a), t. I, § 27, 321-322.

17 Ibid., t. I, § 28, 350-351.

18 Ibid., t. II, chapitre 28, « Caractéristique de la volonté de vivre », 1710-1711.

19 Ibid., t. II, chapitre 29, « De la connaissance des idées », 1730.

20 Ibid., t. II, chapitre 41, « Sur la mort et son rapport à l'indestructibilité de notre essence en soi », 1909.

21 Aristote (pour la première partie de la citation), cité in Schopenhauer (2009), t. II, chapitre 41, « Sur la mort et son rapport à l'indestructibilité de notre essence en soi », 1910 ; cf. chapitre 46, « De la vanité et des souffrances de la vie », 2061-2062.

22 Nietzsche (1988, 1998, 2000, 2015) ; Nietzsche (2005), « La morale, une anti-nature », § 5.

23 Bergson (2007), 50-53, 100-101, 103-104.

ganismes qui n'arriveront pas à maturité ».²⁴ Schopenhauer entreprend parfois de résoudre cette tension par la distinction entre le point de vue de l'individu, où l'économie l'emporte, et celui de l'espèce, où la prodigalité est incontestable.²⁵ Quoiqu'il en soit, il apparaît que la « vie » de la « volonté de vie » est conquête, et cela parce qu'elle est conflit ; voilà, pour Schopenhauer, deux nouvelles raisons de la saisir conceptuellement en termes de volonté.

La *Steigerung* de la Volonté s'effectue selon trois degrés principaux : minéral, végétal et animal. Schopenhauer conçoit invariablement la distinction entre ces trois degrés en termes de causalité : au premier degré règne la « cause au sens strict », au deuxième apparaît l'« excitation », au troisième survient le « motif ». Dans le premier cas s'applique la loi de l'égalité de l'action et de la réaction, ainsi que celle de l'égalité de l'intensité de l'effet à celle de la cause. Ces lois peuvent être violées dans le deuxième cas – comme lorsque, par l'intensification de la cause, l'effet s'inverse. Au troisième degré apparaissent l'irritabilité et la sensibilité, inséparables, et l'activité du motif est, contrairement à ce qui se passe dans le cas de l'excitation, sans rapport avec sa durée.²⁶ Schopenhauer rencontre bien entendu, comme les naturalistes, des difficultés à classer certains êtres intermédiaires qui paraissent empiéter sur deux règnes à la fois. C'est le cas du cristal, qui, dans la mesure où il manifeste la première ébauche d'individualité au sein de la nature,²⁷ représente « en quelque sorte un point de départ (*Ansatz*), comme une tentative de vie (*Versuch zum Leben*) qui cependant n'aboutit pas »²⁸ – Schopenhauer le conserve parmi les minéraux – ; c'est le cas des plantes grimpantes, telles que l'*Hedysarum gyrans*,²⁹ lesquelles, puisque leur mouvement est spontané, pourraient faire croire à une causation par motifs – pour Schopenhauer toutefois, il ne procède clairement que d'excitations.³⁰ L'important est de maintenir que les trois types de raisons qui viennent d'être mentionnées demeurent des causes, et il ne faut pas comprendre qu'une quelconque liberté se manifeste progressivement en elles.³¹ Au sein du règne animal lui-même, la différence entre l'homme et les autres animaux ne peut donc tenir qu'à ce que l'homme possède un type de motifs inconnu de l'animal, à savoir le concept, qui est le produit de la raison,³² ou, ce qui s'appuie sur les mêmes bases théo-

24 Schopenhauer (2009a), t. II, chapitre 25, « Considérations transcendentes sur la volonté comme chose en soi », 1664-1665 ; cf. chapitre 26, « Sur la téléologie », 1675.

25 Ibid., t. II, chapitre 41, « Sur la mort et son rapport à l'indestructibilité de notre essence en soi », 1909.

26 Schopenhauer (1991), § 20, 186-187.

27 Schopenhauer (2009a), § 26, 300.

28 Ibid., t. II, chapitre 23, « Sur l'objectivation de la volonté dans la nature sans connaissance », 1622.

29 Schopenhauer (1986a), 49-50 ; Schopenhauer (1996), 116.

30 Schopenhauer (2009b), *La liberté de la volonté*, 25-26.

31 Schopenhauer (1991), § 20, 187.

32 Schopenhauer (1996), 133-134.

riques, à ce que, dans l'homme, la distance entre le motif et l'action devienne « incommensurable »³³ – incommensurabilité qui est de nature à donner l'illusion que les actions singulières sont libres.

L'apparition du concept rationnel est pourtant une étape toute particulière de l'élévation de la Volonté. À cette étape, la Volonté parvient à son « auto-connaissance », laquelle est souvent présentée par Schopenhauer comme la signification même du monde comme représentation : « *die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens* »³⁴ – « le monde est l'auto-connaissance de la volonté » –, étant entendu, car le contresens hégélianisant est ici tentant, que cette auto-connaissance aurait très bien pu ne pas advenir, que l'avènement d'un être tel que l'homme, capable de se représenter conceptuellement le monde, n'était en rien nécessaire.³⁵ Toujours est-il que Schopenhauer va parfois jusqu'au bout de cette interprétation gnoséologique de la volonté de vie, en déterminant celle-ci comme « *vouloir-connaître* »³⁶ (*Erkennenwollen*). Le sens de ce « vouloir-connaître » peut être saisi par référence au concept majeur que Schopenhauer, précisément, fait intervenir régulièrement pour l'appréhender, à savoir celui, déjà rencontré, d'objectivation. La caractérisation la plus rigoureuse du processus d'élévation de la Volonté, c'est de dire qu'elle est un processus d'objectivation. Mais « objectivation » désigne à vrai dire deux mouvements corrélatifs : d'une part, un mouvement de déploiement progressif de soi à travers les différents niveaux de la réalité ; d'autre part, aussitôt après la survenue de la connaissance et, en particulier, de la connaissance rationnelle – qui suppose des conditions corporelles précises, en particulier l'apparition d'un cerveau tel que le cerveau humain –, un mouvement de ressaisie consciente de soi, par lequel le monde, en tant que monde de la représentation, devient objet pour un sujet. Le processus d'objectivation de la volonté de vie est donc, en ce sens très précis (au sens où il tend simultanément à l'effectuation et à la représentation), à la fois un processus d'extériorisation, et d'intériorisation.

Maintenant, ce progrès ascendant à travers les différents niveaux de la nature, doit-il être pensé, avant l'heure, comme un processus d'évolution ? Cette interprétation, à première vue, entrerait en un conflit par trop violent avec l'interdit schopenhauerien, souvent répété,³⁷ d'assigner le temps à la Volonté – et aux Idées, puisque les espèces, rappelons-le, sont des Idées. De fait, l'un des seuls propos attribués à Schopenhauer sur Darwin – dont l'ouvrage majeur, *L'origine des espèces*, est d'ailleurs paru un an seulement avant la

33 Schopenhauer (2009b), *La liberté de la volonté*, 108.

34 Schopenhauer (1986b), t. I, 556 ; cf. Schopenhauer (2009a), t. I, § 71, 751.

35 Schopenhauer (2009a), t. II, chapitre 50, « Épiphilosophie », 2154-2155.

36 Ibid., chapitre 20, « Objectivation de la volonté dans l'organisme animal », 1561.

37 Voir par exemple Schopenhauer (2009a), t. I, § 32, 370 ; § 35, 382 ; § 55, 558 ; t. II, chapitre 41, « Sur la mort et son rapport à l'indestructibilité de notre essence en soi », 1908.

mort du philosophe (1860) – est peu amène : « l'œuvre n'a rien de commun avec ma théorie. C'est du plat empirisme, tout à fait insuffisant en la matière, une pure variation sur la théorie de Lamarck. »³⁸ Mais cette lecture doit être nuancée par la prise en compte de textes eux-mêmes relativement tardifs. *De la volonté dans la nature*, en 1836, admet déjà que dans l'animal originel posé par Lamarck – ou plutôt, que Lamarck, s'il avait été conséquent, aurait dû poser –, c'est-à-dire dans l'Animal encore vierge de toutes modifications dues à l'effort d'adaptation au milieu, on peut reconnaître la « volonté de vie » ; simplement, celle-ci doit être placée hors du temps (contrairement à ce qu'a voulu Lamarck, aveuglé par l'empirisme invétéré des Français), car si tel n'était pas le cas, on ne comprendrait pas comment un animal donné, avant de contracter la modification qui lui permettra de s'adapter, pourrait survivre.³⁹ Puis, dans le chapitre des *Parerga et Paralipomena* (1851) intitulé « Sur la philosophie et la science de la nature », Schopenhauer s'interroge sur le mode de naissance empirique des espèces. Selon l'auteur, dans des circonstances extrêmes, la vie, devenue incapable de se perpétuer par la génération univoque – l'engendrement du semblable par le semblable –, se rabattrait sur la génération équivoque – l'engendrement d'un être différent par un être différent. Or, celle-ci pourrait, dans les espèces supérieures, prendre la forme de l'engendrement d'une espèce par une autre espèce :

C'est-à-dire que l'utérus, ou plutôt l'œuf d'un couple animal particulièrement favorisé, [...] aurait produit un jour exceptionnellement [...] non plus son pareil, mais la forme la plus apparentée à lui, quoique d'un degré plus élevé ; de sorte que ce couple, cette fois, aurait engendré non un simple individu mais une espèce. [...] Or, pourquoi chaque nouvelle espèce supérieure ne résulterait-elle pas du fait que cet accroissement de la forme du fœtus a encore dépassé un jour d'un degré la forme de la mère qui le portait ? C'est le seul mode rationnel, c'est-à-dire raisonnablement imaginable, de naissance de l'espèce.⁴⁰

La doctrine de Schopenhauer, à ce moment de son développement, semble donc porter que l'existence d'une espèce s'explique, du point de vue de la chose en soi, par un acte immuable de la Volonté – l'Idée –, et du point de vue du phénomène, par un engendrement par une espèce inférieure. C'est moyennant cette réintroduction de la distinction entre le transcendantal et l'empirique que l'exégète est en droit de soutenir la compréhension évolutionniste de la vie en tant que processus d'élévation de la Volonté.

38 Schopenhauer, lettre à Von Doss du 1^{er} mars 1860, citée in Buican (1989), 183.

39 Schopenhauer (1996), 100-102, 108-110.

40 Schopenhauer (2005), § 91, « Sur la philosophie et la science de la nature », 532-533. Nous avons tenté de faire le point sur cet « évolutionnisme » de Schopenhauer dans François (2008), 142-146.

III. *La vie comme devenir-visible (Sichtbarwerdung) : le problème de la finalité*

Doit-on comprendre cependant le processus d'élévation de la Volonté à travers la nature comme téléologiquement orienté, comme orienté vers un but ou vers une fin ? Doit-on interpréter en ce sens les passages, cités par nous, où Schopenhauer insiste sur la double finalité, à la fois externe et interne, qu'il aperçoit dans la nature ? Il ne saurait en aller ainsi, et Schopenhauer, en même temps qu'il est le théoricien de la *Steigerung*, demeure le penseur du *Drang*, c'est-à-dire de la poussée aveugle et sans but ; même, c'est, selon nous, le frottement entre le caractère sans but de la Volonté et la perfection croissante des formes objectives qu'elle revêt, qui fait l'originalité principale de cette notion schopenhauerienne. La *Ziellosigkeit* de la Volonté, son absence de buts, se marque en particulier dans la théorie schopenhauerienne de l'organisme : en celui-ci en effet, l'admirable convenance des parties les unes aux autres et à la totalité contraste, d'une manière frappante, avec le fait que cet arrangement a été obtenu d'un coup, par l'existence de l'organisme considéré, et sans avoir été visée. Schopenhauer récuse vigoureusement le modèle de la fabrication ouvrière, toute préoccupée de moyens et de fins, pour penser la venue à l'être d'un produit de la nature :

Car ici le maître, l'ouvrage et la matière sont une seule et même chose. [...] La Volonté n'a pas d'abord nourri l'intention, reconnu le but, adapté ensuite les moyens à ce but et vaincu la matière ; au contraire, son Vouloir constitue immédiatement le but et la façon de l'atteindre. [...] Vouloir, action et réalisation ont été une seule et même chose.⁴¹

C'est que pour Schopenhauer, un organe donné n'est pas un instrument de l'appétit qu'il satisfait – pas plus que le corps de l'animal n'est un instrument de sa volonté –, mais sa manifestation, son expression (*Ausdruck*) ; mieux, il est (sentons la violence du paradoxe) cet appétit lui-même, devenu visible, c'est-à-dire objectivé. Telle est la nouveauté de la doctrine schopenhauerienne du corps propre, nouveauté qui conduit l'auteur à forger, pour désigner celui-ci, un mot lui-même nouveau, « objectité » (*Objektivität*). Ainsi, le corps vivant n'est

Rien d'autre que le phénomène de la volonté, le devenir visible, l'*objectité* [*Objektivität*] de la volonté. [...] Les dents, l'œsophage, le canal intestinal sont la faim objectivée ; les parties génitales, les pulsions sexuelles objectivées. [...] Tout comme la forme générale de l'homme correspond à la vo-

41 Schopenhauer (1996), 111.

lonté générale de l'homme, à une modification individuelle de la volonté, à un caractère singulier correspond la corporisation individuelle.⁴²

Loin d'être un instrument ou un produit de la volonté, le corps vivant est bien plutôt le processus volitif lui-même, mais aperçu d'un certain point de vue – par en-dessous, pourrait-on dire, ou du dehors –, qui le fait apparaître multiple, diffracté dans l'espace, un peu comme, selon une image chère à Schopenhauer, « une lanterne magique affiche des images nombreuses et multiples, alors qu'il n'y a qu'une flamme unique pour les rendre visibles ». ⁴³ Mais ce qui écarte définitivement la doctrine de ce type d'images et, du même coup, la rend d'autant plus énigmatique, c'est que le corps vivant constitue lui-même un processus, immanent au phénomène en tant que tel ou, plus précisément encore, intermédiaire entre la chose en soi et le phénomène, puisqu'il est, dit bien Schopenhauer en reprenant et en affinant sa doctrine de l'objectivation, un « devenir-visible » (*Sichtbarwerdung*) ou une « corporisation » (*Korporisation*). La vie organique elle-même, selon Schopenhauer, n'est donc plus réalisation successive de fins, mais bien plutôt, tel serait son troisième caractère, tendance vers la visibilité ou la corporité de la Volonté. Et une fois encore, seule la Volonté telle que Schopenhauer en élabore la notion rend concevable un tel processus de visibilisation ou de corporisation comme interne à la vie.

À la lumière de cette relativisation de la finalité, on peut transposer à la « volonté de vie » schopenhauerienne une remarque qu'on applique souvent à la « volonté de puissance » nietzschéenne, et ainsi lever une double hypothèse que nous posions en introduction : le « *zu* » de « *Wille zum Leben* » n'a pas de signification téléologique, pas davantage que celui de « *Wille zur Macht* ». De même que la volonté de puissance, loin d'être une aspiration à la puissance, caractérise au contraire une volonté où il y a de la puissance – dans la mesure où il s'y trouve un ensemble de relations conflictuelles entre des pulsions –, de même, la « volonté de vie » désigne moins une « volonté vers la vie » qu'une « volonté où il y a de la vie », comprise comme processus de visibilisation ou de corporisation. Et c'est pourquoi, afin de lever la seconde hypothèse, on est peut-être en droit de dire qu'il y a bien une « < vie > de la < volonté de vie > », non pas seulement une vie qui serait le terme du mouvement de la volonté. De sorte également que c'est Nietzsche lui-même qui commet une erreur au sujet de la Volonté schopenhauerienne, quand, dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, il l'interprète, afin de la tourner en dérision, comme une volonté vers la vie – ou, comme il écrit alors, vers l'existence – :

42 Schopenhauer (2009a), t. I, § 20, 258-259.

43 Ibid., t. I, § 28, 336.

Certes, il n'a pas atteint la vérité, celui qui a mis en circulation cette formule « volonté d'existence » [*Wille zum Dasein*] ; cette volonté-là n'existe pas.

Car ce qui n'existe pas ne peut pas vouloir exister ; et comment ce qui existe pourrait-il encore vouloir exister ?⁴⁴

Seulement, tandis que le caractère interne de la puissance à la volonté de puissance se justifie par le fait que celle-ci est essentiellement et très explicitement multiplicité – il y a de la puissance à l'intérieur de la volonté de puissance parce que les rapports des pulsions sont des rapports conflictuels et hiérarchiques de commandement et d'obéissance –, la volonté de vie échappe à la divisibilité phénoménale (qui est spatiale, causale et temporelle), et c'est pourquoi elle n'est, à proprement parler, ni une ni multiple. Son « unité », souvent soulignée par Schopenhauer, possède un sens non pas empirique, mais métaphysique.

IV. *La vie comme tendance à la mort ?*

Avec l'« objectivation » de la Volonté, c'est toutefois une quatrième et dernière signification de la « vie » schopenhauerienne qui est donnée – après la poussée, l'élévation conflictuelle et le processus de visibilisation. Cette signification fait apparaître, on va le voir, la profonde tension de structure qui anime la volonté de vie schopenhauerienne dans son ensemble, depuis ses premières manifestations végétales jusque dans ses dernières manifestations conscientes. Si en effet la connaissance rationnelle est considérée comme la dernière étape de l'élévation ou de l'objectivation, ce n'est pas parce qu'elle permettrait un accomplissement véritable et définitif de la Volonté, une suprême affirmation de celle-ci, mais bien plutôt sa négation. Ainsi, « la *volonté*, par son objectivation, quel qu'en soit le résultat, parvient à se connaître elle-même, ce qui rend possibles son abolition, sa conversion, sa délivrance »⁴⁵ – demeurant entendu que la question est « transcendante » de savoir si, en quelque sens que ce soit, la Volonté a voulu cette négation.⁴⁶ Seul l'homme, d'après Schopenhauer, en tant qu'il possède la connaissance rationnelle, est en mesure de nier en lui la Volonté – un être moins intelligent est incapable de saisir la misère et la vanité de toute vie, un être plus intelligent la saisirait tout de suite et se supprimerait aussitôt. C'est bien la structure de la volonté de vie qui est en cause ici : la volonté de vie serait en même temps volonté de mort, la Volonté ne voudrait la vie que parce qu'en même temps

44 Nietzsche (2006), « De la victoire sur soi », 161, trad. mod.

45 Schopenhauer (2009a), t. II, chapitre 50, « Épiphilosophie », 2153.

46 Ibid., t. II, chapitre 50, « Épiphilosophie », 2148-2152.

elle voudrait la mort. La vie ne serait qu'un moyen pour parvenir à la mort, et c'est dans l'espoir – aveugle – de parvenir un jour à la mort que la Volonté se serait engagée dans la vie. C'est ce qui permet à Clément Rosset de caractériser la philosophie schopenhauerienne non pas tant comme une ontologie de la vie, que comme une ontologie de la mort : ainsi, « [l]e monde, selon Schopenhauer, est mort depuis toujours ; < on croit > qu'il vit, et la plus profonde démystification schopenhauerienne est de s'aviser qu'il fait seulement semblant de vivre, qu'il mime maladroitement la vie. »⁴⁷ De sorte que le monde comme représentation tout entier, depuis les premières formations de la nature minérale jusqu'aux manifestations les plus complexes de la vie végétale et animale, jusqu'à l'homme, avec ses hautes productions artistiques, morales et philosophiques, prendrait une toute nouvelle signification métaphysique : il deviendrait un détour, par lequel la Volonté en viendrait au seul endroit où elle se serait efforcée – quoique non téléologiquement – d'aller, à savoir son auto-suppression (et c'est uniquement en tant que la vie existe bel et bien, mais comme détour, que nous infléchirions le propos de Rosset). Le monde comme représentation ne trouverait plus son sens en lui-même, mais pour ainsi dire dans ce dont il est l'envers, car l'apparition ne vaudrait ici qu'en tant qu'elle serait en même temps, et avant tout, disparition. Le phénomène serait comparable, pourrait-on avancer, à une lumière qui ne brillerait que pour s'éteindre.

Il est clair que c'est ce point qu'avait en vue Freud, lorsqu'il écrivait, dans *Au-delà du principe de plaisir*, que « nous sommes entré, sans y prêter attention, dans le port de la philosophie de Schopenhauer ; pour lui la mort est bien < le propre résultat > de la vie et, dans cette mesure, son but ».⁴⁸ Car de même que l'organisme, chez Freud, veut mourir certes, mais « ne veut mourir qu'à sa manière »,⁴⁹ et suscite par là même ce vaste détour qu'est la conservation de soi (*Selbsterhaltung*) ou pulsion de vie, de même la nature dans son ensemble, selon Schopenhauer, serait, nous venons de le voir, un détour par lequel la Volonté entend parvenir à la négation de soi. La tendance à la mort est toutefois individuelle chez Freud, tandis qu'elle est, pour ainsi dire, cosmogonique chez Schopenhauer ; ce qui revient à dire, encore une fois, que, selon Schopenhauer, l'apparition d'un être tel que l'homme était contingente, et que la Volonté aurait pu ainsi se trouver dans la situation de ne pouvoir jamais se nier. La nature, et la vie en elle, auraient très bien pu se réduire à une succession sans fin de tentatives absurdes pour atteindre un but toujours désiré, jamais atteint. Il demeure en tout cas que la vie, chez Schopenhauer, se révélerait dans ce dernier temps comme profondément ambivalente, puisque l'aspiration à la vie serait en même temps, et plus profondément, aspiration à

47 Rosset (2001), 139.

48 Freud (1993), 107-108.

49 Ibid., 92.

la mort, c'est-à-dire que la « volonté de vie » trouverait son sens, *in fine*, dans une « volonté de mort ».

La « vie » de la « volonté de vie » possède donc, à notre sens, quatre caractères principaux, qui justifient que l'on aborde la notion de vie à partir de celle de volonté : elle est poussée, elle est élévation conflictuelle, elle est processus de visibilisation ou de corporisation, mais tout cela parce qu'elle est, plus fondamentalement, tendance à la mort.

Ces quatre caractères dessinent donc la figure d'un concept assez précis de vie, qui constitue, croyons-nous, l'apport propre de Schopenhauer à la philosophie de la vie : par vie, il faut entendre une tendance anté-consciente au déploiement de soi dans l'espace, travaillée de tensions telles que son interruption nécessaire n'est jamais l'effet d'un accident extérieur, mais bien de son déploiement même.

Bibliographie

- Barbera (2004) : Sandro Barbera, *Une philosophie du conflit. Études sur Schopenhauer*, trad. fr. par M.-F. Merger et O. Ponton, Paris : PUF (coll. « Perspectives germaniques »).
- Bergson (2007) : Henri Bergson, *L'évolution créatrice* [1907], Paris : PUF (coll. « Quadrige »).
- Buican (1989) : Denis Buican, *La révolution de l'évolution*, Paris : PUF (coll. « Histoires »).
- François (2008) : Arnaud François, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité*, Paris : PUF (coll. « Philosophie d'aujourd'hui »).
- Freud (1993) : Sigmund Freud, *Au-delà du principe de plaisir* [1920], in : Ibid., *Essais de psychanalyse*, trad. sous la direction d'André Bourguignon, Paris : Payot (coll. « Petite bibliothèque Payot »).
- Nietzsche (1988) : Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer éducateur. Considération inactuelle III* [1874], trad. fr. par H.-A. Baatsch, in : Ibid., *Considérations inactuelles II et III (1874-1876). Fragments posthumes (début 1874-printemps 1876)*, Paris : Gallimard (coll. « Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche »).
- Nietzsche (1998) : Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir* [1882-1887], trad. fr. par P. Wotling, Paris : Flammarion (coll. « GF »).
- Nietzsche (2000) : Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal* [1886], trad. fr. par P. Wotling, Paris : Flammarion (coll. « GF »).
- Nietzsche (2005) : Friedrich Nietzsche, *Crépuscule des idoles* [1888], trad. fr. par P. Wotling, in : *Le cas Wagner. Crépuscule des idoles*, Paris : Flammarion (coll. « GF »).

- Nietzsche (2006) : Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra* [1883-1885], trad. fr. par G. Bianquis, révisée par P. Mathias, Paris : Flammarion (coll. « GF »).
- Nietzsche (2015) : Friedrich Nietzsche, *La naissance de la tragédie* [1872], trad. fr. par C. Denat, Paris : Flammarion (coll. « GF »).
- Rickert (1920) : Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Rosset (2001) : Clément Rosset, *Schopenhauer, philosophe de l'absurde* [1967], in : Ibid., *Écrits sur Schopenhauer*, Paris : PUF (coll. « Perspectives critiques »).
- Safranski (1990) : Rüdiger Safranski, *Schopenhauer et les années folles de la philosophie* [1987], trad. fr. par H. Hildenbrand, avec la collaboration de P. Hébert-Suffrin, Paris : PUF (coll. « Perspectives critiques »).
- Schopenhauer (1986a) : Arthur Schopenhauer, *Sur la vue et les couleurs* [1816], in : *Textes sur la vue et les couleurs*, trad. fr. par M. Élie, Paris : Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »).
- Schopenhauer (1989) : Arthur Schopenhauer, *Journal de voyage*, trad. fr. par D. Reymond, Paris : Mercure de France (coll. « Le temps retrouvé »).
- Schopenhauer (1991) : Arthur Schopenhauer, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante* [1813, 2^{ème} édition 1847], trad. fr. par F.-X. Chenet, Paris : Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »).
- Schopenhauer (1996) : Arthur Schopenhauer, *De la volonté dans la nature* [1836], trad. fr. par É. Sans, Paris : PUF (coll. « Quadridge »).
- Schopenhauer (2005) : Arthur Schopenhauer, *Parerga et Paralipomena* [1851, 2^{ème} édition 1860], trad. fr. par A. Dietrich, revue et corrigée par J.-P. Jackson, Paris : Coda.
- Schopenhauer (2009a) : Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation* [1819-1859], trad. par C. Sommer, Vincent Stanek et Marianne Dautrety, Paris : Gallimard (coll. « Folio »).
- Schopenhauer (2009b) : Arthur Schopenhauer, *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, trad. fr. par C. Sommer, Paris : Gallimard (coll. « Folio »).
- Schopenhauer (1986b) : Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp (coll. « Taschenbuch Wissenschaft »).
- Spinoza (2009) : Baruch Spinoza, *Éthique*, trad. fr. par B. Pautrat, Paris : Seuil (coll. « Points »).

Phénoménologie, philosophie de la vie et philosophie de l'esprit.

Husserl lecteur d'Eucken

Julien Farges

Il est bien connu¹ que le développement de sa phénoménologie a conduit Husserl, à partir des années 20, à solliciter de façon toujours plus prégnante les ressources de la notion de « vie » et à multiplier les concepts y faisant référence de façon plus ou moins métaphorique.² Au-delà du simple constat d'un tel « vitalisme diffus »,³ certains de ces concepts semblent justifier qu'on fasse l'hypothèse d'une perméabilité de la phénoménologie transcendantale à certains motifs issus de ce qu'il est convenu d'appeler la *Lebensphilosophie*, jusqu'à l'inscrire éventuellement au sein de cette tradition aux contours flottants. C'est le cas, en particulier, du concept de « monde de la vie » (*Lebenswelt*), sous la conduite duquel Husserl réexpose dans les années 30 l'ensemble de son programme philosophique. Il ne s'agit pas ici de revenir sur la parenté, souvent relevée, entre cette notion husserlienne et le concept de *Lebenszusammenhang* chez Dilthey,⁴ mais plutôt de souligner un fait que la postérité et la fécondité de la notion de *Lebenswelt* au sein du « mouvement phénoménologique » post-husserlien comme au-delà de lui (en particulier dans l'herméneutique ou les sciences sociales) pourraient faire oublier et que les travaux de C. Bermes⁵ ont mis en pleine lumière : à savoir que loin d'être une création husserlienne, cette notion a une histoire qui précède largement l'invention de la phénoménologie et à laquelle contribue directement une certaine « philosophie de la vie ».

La reconstruction philologique et philosophique de Bermes montre en effet qu'au moment où Husserl réfléchit, dans les manuscrits préparatoires à la *Krisis*, à une nouvelle voie vers la phénoménologie transcendantale qui s'appuierait sur une prise en vue thématique du monde de la vie comme sol pré-

1 Cette contribution s'appuie largement sur une ancienne étude (Farges 2006), qu'elle remanie et augmente dans certaines de ses parties. Nous remercions Olivier Agard pour l'occasion qu'il nous a fournie de développer certains aspects qui étaient restés alors à l'état de suggestions.

2 Pour un recensement des multiples formes de cette « métaphore de la vie » chez Husserl, cf. Montavont (1999), 19-32.

3 Bégout (2003), 126.

4 Cf. Makkreel (1985) ; Ströker (1987) ; Zaccai-Reyners (1995) ; Farges (2006), 204-215.

5 Cf. Bermes (2002) ; Bermes (2003) ; Bermes (2004), 92-114.

scientifique ainsi que sur ses modes de donation propres,⁶ la notion de *Lebenswelt* a elle-même déjà près d'un siècle d'existence avérée dans la langue allemande, existence dont les avatars sont liés essentiellement à son association originariaire à un contexte de naturalisme darwinien (chez Haeckel), et à la manière progressive mais irrésistible dont elle en a ensuite été extraite sous l'effet de la critique du monisme naturaliste développé par la *Lebensphilosophie* de type spiritualiste, notamment celle de Rudolf Eucken. Chez ce dernier, en effet, le « monde de la vie » se situe désormais au croisement de l'étude de la vie qui vit dans le monde et de l'étude du monde propre à la vie, façonné ou configuré par elle dans ses dimensions non seulement biologiques mais aussi culturelles, c'est-à-dire à la rencontre entre subjectivation vitale du monde et mondanéisation de la vie, dans la corrélation entre un vivre et un monde – et par là même au seuil de la phénoménologie.

La recherche des composantes d'une philosophie de la vie sédimentées dans la notion husserlienne de *Lebenswelt* ne saurait donc méconnaître la pensée d'Eucken ; c'est pourquoi, dans les pages qui suivent, nous présenterons succinctement les grandes lignes de sa philosophie de la vie avant d'envisager la lecture que Husserl lui-même en fit. Chemin faisant, ce sont les rapports entre philosophie de la vie et philosophie de l'esprit qui viendront au premier plan et qui nous permettront de situer plus précisément Husserl par rapport au courant allemand de la *Lebensphilosophie*.

I.

L'intérêt de la figure d'Eucken vient du fait qu'il est non seulement l'un des acteurs déterminants de l'entrée de la notion de *Lebenswelt* dans le champ de l'interrogation philosophique, mais aussi ce représentant de l'une des tendances de la *Lebensphilosophie* en Allemagne au début du XX^e siècle qui se rattache à la fois à la phénoménologie (il fut un ami et un correspondant régulier de Husserl et c'est sous sa direction à Iéna que Max Scheler obtint d'abord sa promotion en 1897 puis, en 1899, son habilitation portant sur « la méthode transcendantale et la méthode psychologique ») et à la philosophie française (Bergson a en effet lu Eucken, a correspondu avec lui et, avant les crispations de la Première Guerre mondiale, a notamment préfacé la traduction française de son ouvrage intitulé *Le sens et la valeur de la vie*.⁷

6 Cette voie qui sera exposée pour elle-même dans la première section de la troisième partie de la *Krisis*, intitulée « Le chemin vers la phénoménologie transcendantale dans la question-en-retour sur le monde de la vie donné d'avance » : Husserl (1954), 105 (trad. fr., 117).

7 Eucken (1907).

On mesure mal aujourd'hui quelle a pu être la renommée de ce penseur, qui s'étendait de son vivant bien au-delà des cercles spécifiquement philosophiques, qui reçut le prix Nobel de littérature en 1908 et dont seuls quelques titres sont en général cités parmi la quarantaine d'ouvrages qu'il a écrits. Sans prétendre fournir de lui un portrait exhaustif, on peut tout de même rappeler qu'il fut formé dans la mouvance de la tradition idéaliste allemande, mais également au contact de la philosophie de Lotze (dont on sait qu'elle fut déterminante pour toute la thématique du concept de valeur, dans la philosophie de la vie comme dans le néokantisme de l'école de Bade), mais aussi de la pensée de Trendelenburg et de la nouvelle école historique. Succédant en 1874 à Kuno Fischer à la prestigieuse chaire de l'université d'Iéna où Fichte avait enseigné de 1794 à 1799, il y développe une philosophie qu'il baptise « noologie », qu'il désigne également comme un activisme éthique, et qui s'accompagne d'une réflexion approfondie sur la religion en général et sur la *Weltanschauung* chrétienne en particulier.⁸ Tentons de ressaisir son intérêt eu égard à la phénoménologie husserlienne du monde de la vie à partir de son rôle dans l'évolution de cette notion.

On peut dire que l'essentiel de l'effort philosophique d'Eucken est dirigé contre le naturalisme darwinien auquel il tente d'arracher le concept de *Lebenswelt*, de sorte que ce dernier ne désigne plus seulement quelque chose comme un milieu naturel (y compris partiellement façonné par le métabolisme des vivants), mais plutôt une unité de l'homme et du monde libérée de tout naturalisme, et qui se fonde sur la prise en considération de la dimension spirituellement créatrice de la vie humaine. La première conséquence à souligner, et qui a été mise en évidence par Bermes, c'est que dans cette perspective, le monde de la vie ne peut plus être compris comme une région au sein du monde physique ; plus radicalement, il n'est tout simplement pas situable « dans » la réalité, ce que veut suggérer Eucken lorsque dans *Mensch und Welt*, il écrit que « le monde de la vie [est] à la fois dans l'homme et au-delà

8 Il n'est pas inintéressant de rapporter ici la *définition de la noologie* proposée par Eisler (1904), dans la mesure où elle insiste d'emblée sur le rattachement de la pensée d'Eucken à une conception moins biologique que spirituelle de la vie, sur laquelle nous reviendrons : « Doctrine de l'esprit. Le noologique est aujourd'hui distingué du psychologique ; le premier se rapporte à l'esprit concret, vivant, agissant de manière synthétique, à l'esprit comme principe d'être. C'est ainsi, en particulier, que R. Eucken sépare la vie spirituelle créatrice de la vie psychique empirique ; il résulte de la première « une ascension de l'effectivité jusqu'à une unité intérieure et à une pleine indépendance ». Le « procédé noologique » doit être utilisé dans les sciences de l'esprit ; il ne porte pas sur la *psychè* mais sur la vie de l'esprit en tant que telle » (« Geisteslehre. Jetzt wird das Noologische vom Psychologischen unterschieden; jenes bezieht sich auf den konkreten, lebendigen, activ-synthetischen Geist, auf das Geistige als Seinsprinzip. So scheidet besonders R. Eucken das schaffende Geistesleben vom empirischen Seelenleben, in jenem « erfolgt ein Aufsteigen der Wirklichkeit zu einer innern Einheit und zu voller Selbständigkeit ». Das « noologische Verfahren » muß in den Geisteswissenschaften angewandt werden, es geht nicht auf die Psyche, sondern auf das Geistesleben als solches »).

de l'homme ».⁹ Pour Eucken, s'il y a bien comme plus tard chez Husserl – quoique non thématiquement comme « réduction » – un « retour au monde de la vie » pour saisir philosophiquement la situation de l'homme dans le monde et le sens de son existence tout en critiquant l'unilatéralité dogmatique de l'explication scientifique et naturaliste, ce retour ne conduit pas à un milieu vital caractérisable dans les termes de la biologie, fût-elle dynamique et évolutionniste, mais à la modalité la plus concrète de l'expérience comprise elle-même comme vie au sens de l'*Erleben*, c'est-à-dire comme rapport entre une expérience et un monde. À partir du moment où la notion de *Lebenswelt* est irréductible à un *Lebensraum*, à un espace vital propre et nécessaire à la conservation du vivant auquel il appartient, elle renvoie à une vie qui est moins située dans le monde qu'elle ne vit ce monde lui-même, le façonnant tout autant qu'elle est façonnée par lui. Plus, c'est cette action réciproque elle-même qui doit être conçue comme vie, si bien que celle-ci doit être entendue en un sens transitif comme vie d'expérience d'un monde, comme *Weltleben* pour reprendre le terme husserlien – le propre de la phénoménologie étant de penser cette transitivité comme intentionnalité d'une conscience constituante.¹⁰

La philosophie d'Eucken, quant à elle, revendique pour elle-même explicitement le titre de « philosophie de la vie ». Pour savoir ce qu'il faut entendre par là, retraçons à grands traits la démarche d'Eucken telle qu'elle se déploie dans son ouvrage *Mensch und Welt*, précisément sous-titré « *Eine Philosophie des Lebens* ». Le propos s'ouvre sur le constat d'une crise dans la situation actuelle de l'humanité ; cette crise est une crise spirituelle, qui se manifeste par un rétrécissement et un épuisement de la vie : après la perte de la foi en Dieu, puis en une intériorité rationnelle, la vie se vide elle-même de son sens.¹¹ Cette crise est ainsi une crise de la vie elle-même qui, en raison du développement croissant des sciences de la nature dans l'humanité moderne, ne connaît plus d'intériorité véritable, et se trouve comme séparée du monde, qui lui apparaît désormais comme une réalité étrangère. En d'autres termes, ce qui est affecté par la crise n'est autre que « le rapport global de

9 Eucken (1923), 346 (cité par Bermes [2004], 112) : « die Lebenswelt zugleich im Menschen und über dem Menschen » (Les traductions des passages d'Eucken [1923] en français sont les miennes).

10 Cf. par exemple Husserl (1954), 154 (trad. fr., 172).

11 Eucken (1923), V. On rappellera que la première édition de l'ouvrage date de juin 1918. Le constat s'alourdit dans la seconde édition, de décembre 1919 (après le Traité de Versailles), qui prend acte de « la terrible catastrophe qui s'est abattue sur le peuple allemand » (« eine ungeheure Katastrophe über das deutsche Volk ist gekommen »). Il faut certes noter que la Première Guerre mondiale n'est pas assimilée par Eucken à la crise elle-même mais qu'elle en est plutôt le symptôme le plus évident ; reste qu'on ne saurait bien entendu sous-estimer le lien entre l'expérience traumatizante de cette guerre et le développement d'une philosophie de la vie en France comme en Allemagne.

l'homme au monde en même temps que l'orientation principale de sa vie ». ¹² C'est donc « la situation et la signification de l'homme dans le tout du monde » ¹³ qui sont devenues problématiques et opaques, puisque la vie n'a de sens que dans une relation de détermination réciproque avec le monde : « Une vie qui ne se rassemble plus en un tout et qui ne poursuit plus des buts en tant que tout ne peut plus s'opposer au tout du monde ni s'expliquer avec lui ; elle devient un morceau de ce mécanisme dépourvu de sens ». ¹⁴ La crise ne consiste donc pas en ce que la vie est en situation d'opposition au monde, mais en ce qu'elle est hors de toute relation avec lui, et précisément hors de toute relation d'opposition dans laquelle elle pourrait encore se déterminer. D'autre part, la vie étant fondamentalement une exigence d'unité intérieure, le « trait caractéristique du temps présent », pour reprendre une expression fichtéenne qu'on peut lire en arrière-fond de la pensée d'Eucken, est celle d'une contradiction :

La contradiction consiste aujourd'hui en ce que l'état de la vie qui prédomine, ainsi que le regard sur le monde qui est le sien, ne laisse aucune place à une intériorité autonome ni à un monde intérieur, mais en ce qu'une telle intériorité constitue cependant l'assise fondamentale et la présupposition de tout mouvement vital authentiquement humain. ¹⁵

De sorte que dans sa déliaison d'avec le monde, devenue pour elle une énigme, la vie entre en contradiction avec elle-même.

Toute la philosophie d'Eucken vise à un dépassement de cette situation critique, et non seulement à son diagnostic. Contre la détresse présente, c'est la tâche de la philosophie de conduire une « révolution spirituelle », qui prendra la forme d'un « renouveau fondamental », présenté lui-même comme une « réforme spirituelle et morale ». ¹⁶ Si l'on cherche à caractériser plus précisément cette exigence de renouveau, il faut avant tout la distinguer nettement d'une volonté de réaction ou de restauration, car ce n'est pas dans le retour aux anciennes formes de vie qu'une intériorité conforme à la situation pré-

12 Ibid., 2 : « Der Widerspruch betrifft das Gesamtverhältnis des Menschen zur Welt und zugleich die Hauptrichtung seines Lebens ».

13 Ibid., 4 : « bei der Frage der Stellung und Bedeutung des Menschen im Weltall ». Cf. aussi 10 : « La situation de l'homme au sein de la réalité est devenue complètement obscure » (« Die Stellung des Menschen in der Wirklichkeit ist völlig unklar geworden »).

14 Ibid., 8 : « Ein Leben, das sich nicht mehr in ein ganzes zusammenfasst und als ein Ganzes Ziele verfolgt, kann sich nicht dem Ganzen der Welt entgegenstellen und sich mit ihm auseinandersetzen, es wird ein Stück des sinnlosen Mechanismus [...] ».

15 Ibid., 12 : « Heute besteht der Widerspruch darin, dass der überwiegende Lebensbestand mit seinem Weltanblick einer selbstständigen Innerlichkeit und Innenwelt keinerlei Platz gewährt, dass aber eine solche Innerlichkeit die Grundlage und die Voraussetzung aller eigentümlich menschlichen Lebensbewegung bildet ».

16 Ibid., 1 (« eine geistige Revolution ») et VII (« eine gründliche Erneuerung », « eine geistige und moralische Reformation »).

sente peut être atteinte.¹⁷ Le mot d'ordre est bien plutôt celui d' « une réflexion méditative sur le tout que forment le monde et la vie »,¹⁸ qui doit permettre un combat qui, aux antipodes du *Kampf ums Dasein* darwinien, est le combat mené pour « surmonter »¹⁹ la détresse présente et parvenir à un « essor de la vie dans son ensemble ». ²⁰ Le concept d'essor (*Aufstieg*) est ici déterminant : il s'agit moins de réaliser, on ne sait trop comment, une élévation de la vie de l'extérieur de celle-ci, que de chercher à ressaisir la vie elle-même comme essor et puissance d'essor, et de faire nôtre ce mouvement expansif de la vie, dont l'engourdissement et l'interruption sont pour Eucken à la racine de la crise de l'époque présente. C'est ainsi que s'élabore progressivement et indirectement quelque chose comme une définition euckenienne de la vie en son sens non biologique et proprement spirituel. Voici le passage le plus caractéristique :

La vie est le phénomène originaire, dans lequel et par lequel se produit pour nous tout ce que nous appelons la réalité effective. Mais elle n'est pas elle-même quelque chose de simple et d'univoque. Celui qui la comprend et en traite de cette manière n'en reste qu'à une strate inférieure et rabaisse ainsi le tout. Le monde auquel nous appartenons montre en vérité un mouvement continu de la vie et un essor de celle-ci [qui s'accomplit] en passant par différents stades ; [la vie] se libère toujours plus de ses liens initiaux, se rassemble toujours plus en une unité, gagne de plus en plus d'autonomie, jusqu'à parvenir enfin en un point où surgit un parfait être-auprès-de-soi, où en tant que vie autonome elle porte toute effectivité, où elle s'élargit elle-même jusqu'[aux dimensions du] monde. Il est donc possible de parler dans notre domaine d'une histoire de la vie.²¹

17 Ibid., 7.

18 Ibid., 11 : « Besinnung über das Ganze von Welt und Leben ».

19 On notera que le verbe *überwinden* semble renvoyer à l'idée nietzschéenne que l'homme lui-même doit être surmonté, ainsi qu'à l'idée corrélative du surhomme. On peut en effet noter une certaine entente avec les thèses nietzschéennes relatives à un dépassement de l'humain, lorsque Eucken écrit par exemple que la vie « rend ce qui est seulement humain insuffisant pour l'homme lui-même, et [qu']elle le conduit vers de nouvelles voies » (Ibid., 75 : « Sie macht dem Menschen selbst das Nurmenschliche unzulänglich, sie führt ihn auf neue Bahnen »). Une certaine conception de la philosophie en opposition aux idéaux des Lumières leur semble même commune (Ibid., 85). Mais c'est pourtant en une forte opposition à Nietzsche qu'Eucken conçoit l'*Überwindung*, puisque celle-ci passe essentiellement pour lui par un approfondissement du sens de la religion et de la morale (cf. Ibid., 86-89).

20 Ibid., 7 et passim : « Aufstieg des gesamten Lebens ». Le terme *Aufstieg* est délicat à traduire. Il faut y entendre la conjonction d'un sens qualitatif et d'un sens quantitatif. Dans la langue courante, le terme peut désigner la promotion professionnelle, mais aussi l'augmentation salariale qui l'accompagne. Le terme d' « élévation » aurait pu convenir ; nous lui avons préféré celui d' « essor » qui nous semble renvoyer plus explicitement à ce dynamisme interne qu'Eucken a en vue.

21 Ibid., 58 : « Das Leben ist das Urphänomen, in dem und von dem aus alles zugeht, was wir Wirklichkeit nennen. Aber es selbst ist nicht einfacher und eindeutiger Art;

De la vie végétale à la vie animale, puis de celle-ci à l'humanité, c'est un essor et un développement continu qui se déroule, accompagné par une élévation progressive et parallèle de la spiritualité qui se pose en s'opposant un monde dans lequel elle est poussée à se manifester sous toutes les formes de la culture. C'est dans l'unité d'une personnalité, pensée comme individualité spirituelle, que la vie s'accomplit en une vie vécue et vivante, au sens transitif du terme, non plus un simple *Leben*, mais un *Erleben*.²² C'est ce mouvement qui s'est interrompu à notre époque, vaincu apparemment par la résistance que lui oppose une considération mécaniste triomphante du monde. Devant l'impossibilité de toute solution scientifique ou politique à cette crise, c'est à la philosophie qu'il revient de montrer la voie d'un renouveau religieux et moral qui transformera notre rapport au monde.

À l'issue de cette reconstruction rapide de la démarche philosophique d'Eucken, le moins qu'on puisse dire est qu'il pourrait paraître incongru de se demander si l'on a affaire ou non avec elle à une philosophie de la vie tant cette vie semble l'objet unique des préoccupations et des analyses d'Eucken. Et pourtant, il n'est pas sûr qu'il faille faire de la fréquence du terme de « vie » chez un auteur le critère unique décidant de son appartenance au mouvement de la *Lebensphilosophie*. C'est du moins ce que suggère Heinrich Rickert dans son célèbre ouvrage polémique de 1920 consacré à la philosophie de la vie en général. À ses yeux en effet, et alors même qu'il traque sévèrement toute trace de vitalisme dans les pensées de ses contemporains, la philosophie d'Eucken demeure marginale et ne saurait être inscrite dans le courant de la *Lebensphilosophie*, malgré l'omniprésence finalement trompeuse du terme de « vie » dans ses écrits. Voici le passage où Rickert développe son argumentation :

Mais nous ne devons pas non plus étirer *trop* loin le cercle de la philosophie de la vie. Ce point est à mentionner, parce que même un penseur comme *Rudolf Eucken* a été nommé aux côtés de Bergson et de James, et parce qu'on a prétendu que, comme eux, il cherchait à se détourner des concepts pour revenir à la vie. Sans doute le mot « vie » apparaît-il souvent chez Eucken, et il est juste également qu'il soit impossible de *ne* voir dans

wer es als solches versteht und behandelt, hält sich leicht nur an eine niedere Stufe und drückt damit das Ganze herab. In Wahrheit zeigt die Welt, der wir angehören, eine Weiterbewegung und einen Aufstieg des Lebens durch verschiedene Stufen hindurch, immer mehr befreit es sich von anfänglicher Gebundenheit, immer mehr fasst es sich zur Einheit zusammen, immer mehr gewinnt es an Selbstständigkeit, bis es endlich an einen Punkt gelangt, wo ein volles Beisichselbstsein hervorbricht, als selbstständiges Leben alle Wirklichkeit trägt, sich selbst zur Welt erweitert. So lässt sich in unserem Bereich von einer Geschichte des Lebens reden [...] ».

22 Ibid., 65 : « ein Erleben, nicht bloßes Leben ». Cf. aussi 68 : « L'activité s'élève à une mise en activité de soi, la simple vie à une expérience vécue de soi » (« die Tätigkeit steigert sich zu einer Selbstbetätigung, das bloße Leben zu einem Sicherleben »).

ce penseur singulier et profond *qu'*un rénovateur de l'idéalisme de Fichte. Mais le contact le plus étroit avec la philosophie allemande classique reste pourtant chez lui absolument essentiel et, par conséquent, si l'on voulait prendre le concept de vie en un sens si englobant que la « vie de l'esprit » d'Eucken y fût comprise, le slogan perdrait alors toute signification saisissable et prégnante. Quand bien même Eucken apprécie-t-il le mot « vie », nous ne pouvons donc pas le compter parmi les philosophes de la vie que nous avons ici en vue.²³

C'est donc l'usage de la notion de vie comme mot indéterminé plus que comme concept thématique (tiré, par exemple, de considérations biologiques) ainsi que la parenté d'Eucken avec la philosophie idéaliste qui interdisent de considérer son intuitionnisme, pourtant fort clairement revendiqué, comme une authentique philosophie de la vie. Que manque-t-il donc à la pensée d'Eucken, aux yeux de Rickert, pour pouvoir être dénoncée comme une véritable philosophie de la vie ? Trois choses, principalement : une détermination biologiste du concept de vie, un anti-intellectualisme mettant la vie en opposition au concept et à la principialité et, à titre de conséquence, une posture globalement irrationaliste. Dans ces conditions, la pensée d'Eucken est, au mieux, un spiritualisme idéaliste, dont l'origine est à chercher du côté de ce qu'il y a de vitaliste dans la *Wissenschaftslehre* fichtéenne,²⁴ à laquelle Rickert devait probablement lui-même beaucoup trop pour inclure son rejeton euckenien dans une dénonciation globale de l'irrationalisme ambiant.

Or il est intéressant de souligner que la philosophie d'Eucken partage précisément ce statut particulier, aux yeux de Rickert, avec la phénoménologie husserlienne, dont Rickert ne sait pas vraiment quoi faire dans son ouvrage polémique parce qu'elle ne s'accommode d'aucun des partages qu'il institue pour faire le procès de la philosophie de la vie : on trouve certes chez Husserl un intuitionnisme mais pas un refus de la principialité puisqu'au contraire l'intuition est élevée par Husserl en 1913 au rang de « principe des prin-

23 Rickert (1920), 31f. : « Doch dürfen wir den Kreis der Lebensphilosophie auch nicht *zu weit* ziehen. Dies ist zu erwähnen, weil man sogar einen Denker wie *Rudolf Eucken* mit Bergson und James zusammen genannt und gemeint hat, er suche ebenso wie diese sich von den Begriffen zum Leben zurückzuwenden. Gewiß kommt das Wort Leben bei Eucken oft vor, und ebenso ist es richtig, daß man in diesem eigenartigen und tiefen Denker nicht *nur* einen Erneuerer von Fichtes Idealismus sehen darf. Aber es bleibt doch bei ihm die engste Fühlung mit der klassischen deutschen Philosophie grundwesentlich, und wollte man daher den Lebensbegriff so umfassend nehmen, daß auch Euckens < Geistesleben > darunter fällt, dann würde das Schlagwort jede greifbare und prägnante Bedeutung verlieren; Mag also Eucken das Wort Leben lieben, zu den Lebensphilosophen, die wir hier meinen, können wir ihn nicht zählen ».

24 Cf. par exemple Fichte (1999), 24 : « La vie seule a une valeur, une signification absolue. Penser, Imaginer, Savoir, n'ont de valeur que dans la mesure où ils se rapportent à ce qui vit, où ils en viennent, où ils doivent y retourner ».

cipes ». ²⁵ De même on y trouve bien une détermination de la conscience comme vie subjective et de cette dernière comme flux absolu, mais aucun refus de scientificité puisque, dans un esprit brentanien, la description systématique des implications intentionnelles qui font cette vie est mise au service de l'accomplissement du projet millénaire de « la philosophie comme science rigoureuse ». Dans ces conditions, il est tentant de prendre cette commune « insituabilité » des pensées d'Eucken et de Husserl aux yeux de Rickert comme l'indice d'une parenté d'esprit entre elles. Cette hypothèse se laisse-t-elle vérifier ?

II.

Il semble que oui, et d'abord par la mise en évidence d'une communauté de thèmes et d'intérêts : la reconstruction de la démarche d'Eucken proposée à l'instant montre en particulier que le triptyque « crise – renouveau – combat », au-delà des lieux communs de l'époque, est élaboré de façon tout à fait semblable chez les deux philosophes. On peut le vérifier en particulier dans les articles que Husserl rédige entre 1922 et 1924 pour la revue japonaise *Kaizo* (dont le titre signifie précisément : renouveau). Dans le premier de ces articles, intitulé « Le Renouveau. Son problème et sa méthode », Husserl part du constat d'un effondrement culturel de l'Europe lié au premier conflit mondial et à la période difficile qui s'en est suivi en Allemagne, et écrit :

Et dès lors, nous disons : *quelque chose de nouveau doit advenir* ; il doit advenir *en* nous-mêmes et par nous-mêmes, par nous-mêmes en tant que membres de l'humanité qui vit dans ce monde, qui donne une configuration à ce monde à travers nous, et à nous à travers lui. Devons-nous attendre [de savoir] si cette culture ne guérira pas d'elle-même dans le jeu hasardeux de ses forces d'engendrement et de destruction de valeurs ? Devons-nous laisser venir sur nous le « déclin de l'Occident » comme un fatum ? Ce fatum *existe* seulement si nous y assistons passivement – si nous pouvons y assister passivement. Mais cela, même ceux nous annoncent le fatum ne le peuvent pas. ²⁶

La responsabilité du philosophe, le refus de la passivité, la corrélation entre une vie spirituelle authentique et le monde qui est le sien – autant de points d'accord profonds entre Husserl et la philosophie de la vie développée par Eucken. La même tâche se présente par conséquent aux deux philosophes : « la plus grande de toutes les réformes, qui doit renouveler radicalement

²⁵ Husserl (1976), § 24.

²⁶ Husserl (1989), 4 (trad. fr. 24).

toute une humanité culturelle ». ²⁷ Et s'il est vrai que le Renouveau pour Husserl passe par une méditation active sur la scientificité en général et par le développement d'une science eidétique de l'humanité plutôt que par un activisme religieux ou moral, il n'en reste pas moins qu'il partage avec Eucken la conviction que cette exigence du Renouveau ne peut être satisfaite que moyennant un véritable combat. C'est à la *Krisis*, une dizaine d'année plus tard, qu'il revient en particulier de faire droit à cette thématique du combat. En une sorte d'écho inversé du diagnostic kantien, la philosophie y est présentée dans son historicité comme l'arène où se déroulent les combats authentiquement spirituels :

Les seuls combats véritables, les seuls qui aient une signification dans notre temps, sont les combats entre une humanité déjà effondrée et une humanité qui tient encore debout, mais qui combat pour conserver cette tenue, et pour en acquérir une nouvelle. Les combats spirituels authentiques de l'humanité européenne en tant que tels se déroulent comme des combats entre philosophies, savoir : entre les philosophies sceptiques – ou plutôt les non-philosophies, qui ont conservé le terme mais non la tâche – et les philosophies réelles, encore vivantes. ²⁸

Le combat qui est « combat pour le sens de l'homme », s'identifie donc avec le combat pour une philosophie scientifique authentique, consciente de la dimension culturelle et spirituelle de sa tâche. ²⁹

Mais au-delà de cette simple proximité de tonalité et d'inspiration entre Husserl et Eucken, leur parenté philosophique se laisse mesurer de façon plus précise à partir de déclarations tout à fait instructives de Husserl lui-même à propos de la pensée d'Eucken, issues d'un court texte que Husserl publia à la mort de ce dernier, en 1926, intitulé « La phénoménologie et Rudolf Eucken ». ³⁰ Tentons d'en ressaisir les éléments essentiels.

L'idée directrice de Husserl, dans ces deux pages, est que la philosophie d'Eucken et sa propre phénoménologie représentent en réalité deux démarches tendant au même but, deux voies convergentes :

²⁷ Ibid., 5 (trad. fr., 25).

²⁸ Husserl (1954), 13 (trad. fr., 20).

²⁹ Ibid., 12 (trad. fr., 20). Ce faisant, cette lutte s'exerce contre les philosophies qui mobilisent le concept de vie dans une perspective irrationaliste pour combattre dans le sens inverse, c'est-à-dire « contre la philosophie scientifique » (508 [trad. fr., 563]). On voit ainsi que le rapport singulier de la phénoménologie husserlienne à la *Lebensphilosophie* vient du fait qu'elle prétend mettre le concept de vie, à l'opposé de ses usages les plus courants, au service d'un renouveau du rationalisme. Nous reviendrons en fin de parcours sur cet aspect.

³⁰ « Die Phänomenologie und Rudolf Eucken », in Husserl (1989), 127-128. Ce feuillet correspond à l'écrit que Husserl a rédigé en janvier 1916 pour les 70 ans d'Eucken ; cf. Schuhmann (1977), 197.

Il y a deux voies possibles pour découvrir la vie originaire constituant en soi tout monde de l'expérience ; deux voies pour pénétrer jusqu'à la séparation essentielle entre l'homme dans la nature et l'humanité dans l'esprit, pour apercevoir l'unité de la vie de l'esprit qui s'annonce de manière ascensionnelle dans le cours de la vie de l'humanité, et pour la reconduire à des sources originaires. Rudolf Eucken a emprunté la première dans sa philosophie de la vie de l'esprit, la philosophie phénoménologique la seconde.³¹

S'il y a donc une parenté entre les deux philosophies, elle vient en premier lieu de l'objet qu'elles ont ultimement en vue à travers toutes leurs analyses, objet dont les premières lignes de ce texte fournissent une triple caractérisation dessinant en réalité une progression tout à fait significative : ce qui est d'abord posé comme « vie originaire » se trouve précisé comme dimension « spirituelle » de l'humanité avant que ces deux termes ne soient reliés dans l'idée d'une « unité de la vie de l'esprit ». Ainsi Husserl rejoint-il ici Rickert dans l'idée que la pensée d'Eucken n'est pas tant une philosophie de la vie qu'une philosophie de l'esprit,³² ou encore que c'est en tant que philosophie de l'esprit (et non de la nature biologique) qu'elle est philosophie de la vie. Cela revient en définitive à prendre au sérieux le projet euckenien d'une « noologie », à égale distance d'un biologisme et d'une psychologie empirique, l'un et l'autre demeurant attaché à un naturalisme de principe. Mais cette parenté entre la noologie et la phénoménologie provient également aux yeux de Husserl du rôle méthodique central accordé par l'une et l'autre à *l'intuition* dans leur lutte commune contre le naturalisme. Ainsi Husserl peut-il reconnaître à Eucken « une intuition largement englobante du devenir et du développement de la vie spirituelle de l'humanité, [une intuition] pénétrant avec compréhension dans les grands ensembles ».³³

Sur cette base, Husserl peut alors s'autoriser à présenter les acquis de la pensée d'Eucken en recourant sans les trahir à des termes techniques issus de sa propre phénoménologie. Ainsi peut-il saluer la découverte euckenienne d' « une nouvelle attitude, totalement opposée à [l'attitude] naturaliste », prenant en vue « l'unité d'un flux de vie porté par une téléologie immanente,

31 Husserl (1989), 127 : « Zwei Wege sind möglich, um das ursprüngliche, alle Erfahrungswelt in sich konstituierende Leben zu entdecken; zwei Wege, um zur wesentlichen Scheidung zwischen Menschen in der Natur und der Menschheit im Geiste durchzudringen, um die im Lebensgange sich aufsteigend bekundende Einheit des Geisteslebens zu erschauen und auf ursprüngliche Quellen zurückzuführen. Den ersten hat Rudolf Eucken in seiner Philosophie des Geisteslebens betreten, den anderen die phänomenologische Philosophie ».

32 Ibid. : « La valeur inappréciable de la philosophie euckenienne de l'esprit » (« Die unschätzbaren Werte der Geistesphilosophie Euckens »).

33 Ibid. : « Eine weitumfassende, in die tiefsten Motivationen der großen Zusammenhänge verständnisvoll eindringende Intuition vom Werden und Sichentwickeln des geistigen Leben der Menschheit ».

dans lequel ce n'est pas la causalité de la nature qui règne mais la finalité des motivations ».³⁴ On reconnaît en effet sans peine dans ces lignes les concepts fondamentaux de la troisième et dernière section d'*Ideen II*, section consacrée à la constitution de ce que Husserl nomme, en référence à Dilthey, le « monde de l'esprit »³⁵ et dans laquelle on a pu voir une première esquisse de la doctrine du monde de la vie qui devait s'épanouir dans la *Krisis*.³⁶ Cette attitude opposée à l'attitude naturaliste et dans laquelle l'*ego* s'appréhende au centre d'un monde environnant (*Umwelt*) de type socio-culturel,³⁷ structuré par des relations multilatérales de motivation³⁸ et peuplé d'objets expressifs accessibles à la compréhension³⁹ – cette attitude est l'« attitude personnaliste », dont Husserl montre notamment qu'elle n'est en fin de compte pas distincte de l'attitude naturelle elle-même et que c'est sur son fondement qu'est obtenue par abstraction l'attitude naturaliste qui gouverne les sciences physico-mathématiques.⁴⁰ Tous ces éléments confirment que si Husserl peut trouver dans la philosophie de la vie euckenienne un projet philosophique aussi proche du sien, c'est bien parce que dans les deux cas « le mot *vivre* n'a pas [...] le sens physiologique, il signifie [...] au sens le plus vaste [...] la vie qui crée la culture dans l'unité d'une historicité ».⁴¹ En d'autres termes, il s'agit de la vie de l'esprit, du *Geist* appréhendé sous son double aspect subjectif (vécus de conscience) et objectif (le monde socio-historique des expressions culturelles).

Reste que face à cette apparente fusion des deux projets sous la plume de Husserl, on peut se demander alors d'où vient qu'ils représentent deux voies distinctes et qu'il n'y ait pas pleine et entière coïncidence. Pour le comprendre, il faut se tourner vers la deuxième partie du texte ainsi que vers le brouillon que Husserl en a rédigé dès l'hiver 1915, à l'époque de la quasi-dépression dans laquelle le développement de la Première Guerre mondiale l'avait plongé. La différence entre les deux voies est méthodologique et tient pour Husserl à la différence entre une manière de procéder « par le haut » et une manière de procéder « par le bas ». L'idée est la suivante : tandis que la philosophie d'Eucken s'installe et se meut d'emblée dans les dimensions éthique, historique et culturelle de la vie de l'esprit, la prise en vue de la signification éthique ultime du devenir historique de l'humanité ne s'accomplit

34 Ibid., respectivement : « die Möglichkeit einer neuen Einstellung, die der naturalistischen durchaus entgegengesetzt ist », et « die Einheit eines von immanenter Teleologie getragenen Lebensstroms, in dem nicht die Kausalität der Natur, sondern die Finalität der Motivationen herrscht ».

35 Husserl (1952), 172 (trad. fr., 246).

36 Cf. Sommer (1984).

37 Husserl (1952), 185-200 (trad. fr., 261-281).

38 Ibid., 220f. (trad. fr., 305 sq.).

39 Ibid., 236-247 (trad. fr., 324-338).

40 Ibid., 181-185, 208-211 (trad. fr., 256-260, 290-293).

41 Husserl (1954), 315 (trad. fr., 348).

chez Husserl que sur la base du travail descriptif préalable portant sur la téléologie propre à toute visée intentionnelle comme telle, dès les formes les plus modestes de la simple visée d'objet, comme la perception ou le souvenir. Avant l'institution du sens éthique au sein d'une vie intersubjective historico-culturelle, à un niveau bien inférieur d'objectivation, la phénoménologie procède à l'élucidation des modalités d'institution des couches de sens objectif au sein des vécus d'une conscience et dans leur intrication intentionnelle, et si elle demeure ainsi en bas, au ras des phénomènes, c'est pour parvenir dans les hauteurs de l'éthique et de la philosophie de l'histoire mieux armée contre la spéculation. Ainsi la motivation, cette « loi structurale fondamentale de la vie de l'esprit » est-elle tout d'abord appréhendée au niveau des associations passives dans la vie perceptive ; ainsi la constitution de l'*ego* spirituel et personnel est-elle élucidée sur le fondement de celle de son soubassement pré-réflexif et naturel.⁴² D'où ces lignes remarquables, qui reprennent le concept euckenien d'*Aufstieg* pour décrire la méthode ascendante caractéristique de l'enquête phénoménologique :

Dès que son travail [*sc.* celui de la phénoménologie] parvient à cette altitude, alors l'essor [*Aufstieg*] depuis le bas par l'étude duquel elle a commencé conduit jusqu'à la hauteur de la philosophie euckenienne. Par conséquent, la comparaison de la phénoménologie et de la philosophie de la vie de l'esprit ne met pas en scène deux contraires ; mais il s'agit plutôt de deux directions opposées d'un seul et unique travail : la phénoménologie se veut elle aussi une philosophie de la vie de l'esprit.⁴³

Mais si ces lignes sont instructives, c'est également parce que la distinction entre le caractère ascendant de la démarche phénoménologique et le caractère descendant et déductif des constructions philosophiques inintuitives a fréquemment été mise en avant par Husserl pour marquer l'opposition du transcendantalisme phénoménologique au transcendantalisme des écoles néokantienne, et en particulier à celui de Rickert, à qui il reproche de déduire les conditions de possibilité de la connaissance scientifique à partir de la présupposition d'une convenance entre le monde et nos facultés plutôt que de les tirer d'une analyse descriptive des structures de la conscience intentionnelle.⁴⁴ Comment expliquer alors que la philosophie d'Eucken, procédant également

42 Husserl (1952), 251f., 275f. (trad. fr., 342 sq., 371 sq.).

43 « Gedenkblatt für Eucken », in Husserl (1994), 94 : « Sowie ihre Arbeit in diese Höhen hineinkommt, führt der Aufstieg von dem zunächst erforschten Unten zu dem Oben der Eucken'schen Philosophie, und so handelt es sich im Vergleich der Phänomenologie und der Philosophie des Geisteslebens nicht etwa um Gegensätze, sondern um Gegenrichtungen einer und derselben Arbeit: auch die Phänomenologie will also Philosophie des Geisteslebens sein ».

44 Cf. Husserl (2002), 93-102, 236-239 (trad. fr., 117-126, 237-240).

von oben, soit saluée alors que celle de Rickert soit rejetée précisément pour cette raison ?

On peut avancer l'hypothèse que cela tient à la reconnaissance par Eucken de la valeur philosophique de l'intuition pour saisie de la vie dans sa puissance formatrice de sens, là où Rickert, par crainte de l'irrationnalisme, ne reconnaîtra jamais l'autonomie de l'intuition relativement au concept ni sa valeur propre, du point de vue épistémologique ou simplement méthodique. Ainsi y a-t-il une manière de philosopher *von oben* qui n'est pas vaine, et quitte à se passer du laborieux travail de description phénoménologique des vécus, il vaut encore mieux déployer comme Eucken une caractérisation intuitive et descriptive de la vie de l'esprit dans ses configurations culturelles que, comme Rickert, une justification déductive formelle des sciences de la culture – tel semble être le propos implicite de Husserl. Et c'est un fait que les dernières lignes du court texte de 1926 vont bien dans ce sens en reconnaissant à la philosophie d'Eucken, malgré son caractère immédiatement élevé, une efficacité *pratique* et réformatrice sur l'esprit du temps que jamais la pensée de Rickert ne pourra revendiquer,⁴⁵ tandis que la modestie de sa démarche *von unten* permet à la seule phénoménologie d'asseoir son éventuelle efficacité réformatrice sur la validité *théorique* de sa démarche d'ensemble, c'est-à-dire sur sa scientificité.

Ainsi voit-on que malgré son caractère apparemment anecdotique, la réception husserlienne d'Eucken a ceci de remarquable que se joue (ou se rejoue) en elle de façon implicite et indirecte non seulement la définition husserlienne de la scientificité phénoménologique et son opposition au néokantisme, mais surtout la jonction des deux dans l'idée selon laquelle la phénoménologie transcendantale pourrait bien être ce que Husserl a appelé au moins une fois, en contexte explicitement polémique à l'endroit de Rickert et sans craindre la contradiction *in adjecto*, une « philosophie *scientifique* de la vie ».⁴⁶

Bibliographie

- Bégout (2003) : Bruce Bégout, « Le phénomène de la vie. Trois approches possibles d'une phénoménologie de la vie », in : Jean-Marie Vaysse (Dir.), *Vie, monde, individuation*, Hildesheim : Olms, 125-142.
- Bermes (2002) : Christian Bermes, « ‹ Lebenswelt › (1836-1936). Von der Mikroskopie des Lebens zur Inszenierung des Erlebens », in : *Archiv für Begriffsgeschichte* 44, 175-197.

45 Cf. Husserl (1989), 128.

46 Husserl (2002), 241 (trad. fr., 242).

- Bermes (2003) : Christian Bermes, « *« Monde » et « monde vécu » dans la philosophie au XIXème siècle et dans la philosophie husserlienne »*, in : *Études phénoménologiques* 37/38, 175-195.
- Bermes (2004) : Christian Bermes, « *Welt » als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff*, Hambourg : Meiner.
- Eisler (1904) : Rudolf Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe*, Berlin : Mittler und Sohn.
- Eucken (1907) : Rudolf Eucken, *Der Sinn und Wert des Lebens*, Leipzig : Quelle & Meyer (trad. fr. par M.-A. Hullet et A. Leicht, *Le sens et la valeur de la vie*, Paris : Alcan 1912).
- Eucken (1923) : Rudolf Eucken, *Mensch und Welt. Eine Philosophie des Lebens*, 3ème édition révisée, Leipzig : Quelle & Meyer.
- Farges (2006) : Julien Farges, « *Monde de la vie et philosophie de la vie. Husserl entre Eucken et Dilthey »*, in : *Études germaniques* 61/2, 191-217.
- Fichte (1999) : Johann Gottlieb Fichte, *Rapport clair comme le jour sur le caractère propre de la philosophie nouvelle*, trad. fr. par A. Valensin, Paris : Vrin.
- Husserl (1952) : Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, in : *Husserliana* IV, La Haye : Martinus Nijhoff (trad. fr. par É. Escoubas, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*, Livre Second : *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris : PUF 1982).
- Husserl (1954) : Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in : *Husserliana* VI, La Haye : Martinus Nijhoff (trad. fr. par G. Granel, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris : Gallimard 1976).
- Husserl (1976) : Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in : *Husserliana* III-1, Dordrecht : Kluwer Academic Publisher (trad. fr. par P. Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Tome premier : *Introduction générale à la phénoménologie pure*, Paris : Gallimard 1950).
- Husserl (1989) : Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, in : *Husserliana* XVII, Dordrecht : Kluwer Academic Publisher (trad. fr. des p. 3-124 par L. Joumier, *Sur le Renouveau. Cinq Articles*, Paris : Vrin 2002).
- Husserl (1994) : Edmund Husserl, *Briefwechsel*, in : *Husserliana Dokumente* III, Teil 6 : *Philosophenbriefe*, Dordrecht : Kluwer Academic Publisher.

- Husserl (2002) : Edmund Husserl, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*, in : *Husserliana XXXII*, Dordrecht : Kluwer (trad. fr. par J. Farges, *Nature et esprit. Leçons du semestre d'été 1927*, Paris : Vrin 2017).
- Makkreel (1985) : Rudolf Makkreel, « Lebenswelt und Lebenszusammenhang. Das Verhältnis von vorwissenschaftlichem und wissenschaftlichem Bewußtsein bei Husserl und Dilthey », in : Ernst Wolfgang Orth (Dir.), *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Fribourg / Munich : Karl Alber, 381-413.
- Montavont (1999) : Anne Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris : PUF.
- Rickert (1920) : Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modestömungen unserer Zeit*, Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Schuhmann (1977) : Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, *Husserliana Dokumente I*, La Haye : Martinus Nijhoff.
- Sommer (1984) : Manfred Sommer, « Husserls Göttinger Lebenswelt », in : Edmund Husserl, *Die Konstitution der geistigen Welt*, Hambourg : Meiner, IX-XLII.
- Ströker (1987) : Elisabeth Ströker, « Systematische Beziehungen der Husserlschen Philosophie zu Dilthey », in : *Phänomenologische Studien*, Francfort-sur-le-Main : Vittorio Klostermann, 160-186.
- Zaccaï-Reyners (1995) : Nathalie Zaccaï-Reyners, *Le monde de la vie. I – Dilthey et Husserl*, Paris : Cerf.

Autour de la réception de Jean-Marie Guyau en Allemagne

Olivier Agard

Si le nom de Jean-Marie Guyau (1854-1888) et le titre d'une de ses œuvres, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (1885), ont une célébrité certaine, on ne peut pas dire qu'il soit véritablement rentré dans le canon de la philosophie française : il y a très peu de travaux récents – et plus particulièrement peu de travaux français – sur ce philosophe (la seule monographie récente consacrée à cet auteur est italienne¹). Il est vrai que ce désintéret relatif touche à des degrés divers toute la philosophie française du XIXe siècle. Et pourtant Guyau fut considéré à son époque, puis dans les années 1900, comme un penseur important dans le paysage philosophique, aussi bien en France qu'en Allemagne. Il est impossible de présenter ici sa pensée en détail, mais on peut indiscutablement le définir comme un penseur de la vie.

I. Guyau dans le paysage philosophique français

S'il a à l'époque l'image d'un « positiviste », la singularité de Guyau est cependant qu'il inaugure une voie originale de dépassement productif de ce positivisme, en se tenant par ailleurs relativement à l'écart du courant spiritualiste qui domine dans la philosophie académique de la seconde moitié du XIXe siècle français, et qui se développe surtout à partir de 1860, dans le sillage de Ravaisson, qui avait été en contact avec Schelling. Cette position singulière de Guyau est soulignée par son beau-père Alfred Fouillée, auteur d'une monographie sur son gendre, et qui tient aussi à démarquer Guyau de Nietzsche : « Il ne se préoccupa à vrai dire, ni de Schelling, ni des romantiques allemands, ni du spiritualisme absolu de Ravaisson, ni de la conception romantique et poétique de la vie qui devait séduire Nietzsche »². Avec sa métaphysique de la vie, Guyau ne s'inscrit pas davantage dans la perspective du criticisme et du néokantisme français, d'ailleurs souvent teinté de spiritualisme. Du point de vue de sa vision de la vie, et même si lui se considère comme naturaliste et évolutionniste, Guyau est dans une sorte d'entre-deux entre un évolutionnisme inspiré de Spencer, un auteur qui a connu une récep-

1 Contini (2001).

2 Fouillée (1906), 515.

tion importante en France dans la seconde moitié du XIX^e siècle,³ et une philosophie antidarwinienne de la vie, qui se précisera chez Bergson, un philosophe qui a lui aussi reçu une impulsion initiale de Spencer. Pour Vladimir Jankélévitch, qui publie en 1924 un important article dans lequel il compare Guyau et Bergson,⁴ Guyau est à la convergence de deux lignes : une tradition évolutionniste d'une part, mais aussi, d'autre part, le dynamisme romantique issu de la *Naturphilosophie*, qui est devenu à la mode après 1900, et s'inspire « dans sa forme de l'esthétique et des sciences de l'art ».⁵ Ce n'est toutefois qu'après sa mort que cette contribution à la philosophie de la vie est véritablement perçue et mise en valeur en tant que telle. Au départ, Guyau se pense avant tout comme quelqu'un qui cherche une médiation entre idéalisme et naturalisme, comme le relève Fouillée, qui explique que, pour Guyau : « La nature entière est comme une ascension éternelle vers un idéal qu'elle conçoit de mieux en mieux, mais qui la domine toujours ».⁶ Fouillée, lui-même grand adepte des synthèses conciliatrices,⁷ tire sans doute Guyau vers sa propre tentative de dépasser l'antagonisme entre matérialisme et spiritualisme, par le biais d'une philosophie qui tente de faire la synthèse entre le dynamisme des forces et la raison idéale. Il est manifeste que Guyau, beaucoup plus que Fouillée, s'appuie dans cette tentative sur la notion de vie, qui est précisément celle qui permet à ses yeux de dépasser toute une série d'antinomies centrales de la philosophie et même de la sociologie de l'époque, et notamment l'antinomie entre le naturalisme et le rationalisme, c'est-à-dire, pour reprendre les termes de Fouillée, également l'antinomie entre « l'instinct et la réflexion », entre « la vie inconsciente et la vie consciente », entre « le domaine de la causalité et celui de la finalité », « entre l'évolution produite par le milieu extérieur et l'évolution spontanée de l'individu même »,⁸ et pour finir, l'antinomie entre l'individu et sa société, ou, si l'on veut, entre le « point de vue social et le point de vue individuel ». Il n'est pas certain que Fouillée soit ici à tous les égards resté fidèle à l'inspiration de Guyau,⁹ mais il est clair que la notion de vie traverse tous les champs abordés par Guyau, c'est-à-dire la morale, l'art, la religion, et l'éducation. Dans tous ces domaines, l'expansion quantitative et qualitative de la vie est au principe des formes les plus achevées ou pertinentes. Je m'attacherai ici surtout à la question de la morale, car c'est celle qui importe pour Max Scheler, qui sera abordé dans un second temps. L'axe directeur de la pensée de Guyau dans ce domaine est la volonté d'ancrer la morale dans la vie elle-même, celle-ci étant conçue comme une force expan-

3 Becquemont et Muchielli (1998).

4 Jankélévitch (1924).

5 Ibid., 18.

6 Fouillée (1889), 170.

7 Sur Fouillée : Mallet et Monier (2015).

8 Fouillée (1889), 94.

9 Walter-Durk (2015), en particulier 78-86.

sive, un dynamisme irréductible au mécanisme. Cette morale prend alors l'aspect d'une morale de la sympathie et de l'amour, une sympathie profondément inscrite dans la nature elle-même : l'acte moral, loin de se dresser contre la vie, exprime une plénitude vitale, ou, une « fécondité » vitale. Comme la morale dite utilitariste anglaise, et contrairement à l'idée que l'on se fait aujourd'hui du « darwinisme social », Guyau associe morale et sympathie, mais ne fait pas de la sympathie une sorte de réaction humaine contre le processus de sélection vitale, à rebours du mécanisme de l'évolution, mais une propriété de la vie elle-même, qui n'est donc pas seulement tournée vers sa propre reproduction, aux dépens des plus faibles et des moins adaptés : « Nous sommes ouverts de toutes parts, de toutes parts envahissants et envahis. Cela tient à la loi fondamentale que la biologie nous a fournie : la vie n'est pas seulement nutrition, elle est production et fécondité. Vivre, c'est dépenser aussi bien qu'acquérir ». ¹⁰

En faisant de l'amour et non pas du devoir le principe de l'éthique, en réhabilitant l'affect contre le simple respect de la loi, Guyau se positionne bien sûr aussi contre Kant et contre le criticisme français (Renouvier, Secrétan) qui reprend en les transformant certains aspects centraux de la pensée kantienne. Cette morale de l'amour pose les bases d'une sociologie vitaliste, qui se réfère parfois à Gabriel Tarde, mais que Guyau ne fait qu'esquisser, et qui s'articule autour de l'idée de « solidarité », celle-ci étant ancrée dans la vie même : la solidarité est en effet ce qui permet de dépasser l'antagonisme entre l'égoïsme individuel et la nécessité d'une organisation sociale. Guyau apporte donc une contribution originale, mais relativement marginale, à toute cette discussion sur la solidarité, particulièrement intense dans les années 1900¹¹ (discussion qui donne notamment naissance au solidarisme de Léon Bourgeois).

On l'a perçu, il y a chez Guyau une dimension que l'on pourrait dire anti-intellectualiste, même si à terme, son intention est bien de réconcilier morale et instinct, à une époque où la raison joue selon lui un rôle dissolvant en matière morale. Dans le contexte des années 1900, la tentation est grande d'en faire un précurseur des courants bergsoniens, pragmatistes, « mobilistes », voire mystiques, qui semblent s'agrèger entre 1905 et 1910, époque à laquelle le camp positiviste, rationaliste et criticiste semble un peu sur la défensive. Pour Harald Høffding¹² par exemple, les philosophes modernes se partagent entre les « objectivistes » qui postulent que la pensée atteint le réel, les « criticistes », pour lesquels elle n'atteint que les formes qu'elle y met, et les penseurs des valeurs ou de l'évaluation pour lesquels c'est l'action, orientée par des valeurs, qui fait la réalité. C'est à cette dernière catégorie qu'appartient Guyau, tout comme Nietzsche. De fait, la philosophie de Guyau est aussi une

10 Guyau (1885), 246.

11 Voir à ce sujet : Blay (2007). Voir aussi : Audier (2010).

12 Høffding (1905).

philosophie de l'action, celle-ci étant pour lui le meilleur remède au pessimisme. Pour Høffding, la vie selon Guyau est ainsi fondamentalement action :

Was die Engländer als ursprünglichen Egoismus auffassen, ist nach Guyau etwas anderes und etwas mehr, das tiefer liegt denn sowohl Egoismus als Sympathie. Dies ist ein Drang nach Tätigkeit, nach Entfaltung und Erweiterung, der sich überall regt, wo das Leben gesund und kräftig ist.¹³

Pour René Berthelot, un excellent analyste de ce qu'il appelle le « romantisme utilitaire », c'est-à-dire cette philosophie de l'action qui semble se développer dans la France de la Belle Époque,¹⁴ Guyau a anticipé les thèses de Bergson sur la durée. Dès 1891, Frédéric Paulhan avait fait de Guyau un des annonceurs de ce qu'il appelle le « nouveau mysticisme », qui, toutefois, ne méconnaît pas l'apport de la science. Avec son ouvrage *L'irréligion de l'avenir*, qui fut un grand succès de librairie, Guyau semblait en résonance avec l'esprit du temps :

Guyau réunissait, en effet, quelques-uns des plus beaux et des meilleurs côtés du mouvement intellectuel le plus récent ; il savait la valeur de l'esprit scientifique, et que tout ce qu'on essayera dorénavant de fonder sans lui sera caduc ; il savait aussi que la science ne sait pas tout, et qu'il faut à la fois respecter les anciens abris qui tiennent encore et en construire à la hâte de nouveaux, – pas aussi solides qu'on le voudrait – pour ceux dont les anciennes croyances se sont écroulées; par-dessus tout, on remarquait dans ses écrits cette générosité de sentiments, cette chaleur de cœur, ce besoin d'union et d'harmonie qui lui ont fait de beaucoup de ses lecteurs autant d'amis inconnus. Son irréligion était plus religieuse, en un sens, que la plupart des doctrines qu'il combattait.¹⁵

Ce nouveau mysticisme qui émerge dans les années 1890 pouvait avoir un rapport pour le moins ambivalent, voire hostile, au scientisme républicain, et un penchant anti-moderne. Mais en réalité, Guyau est aussi mobilisable par la culture républicaine rationaliste, dont relève Alfred Fouillée, même s'il tente de sortir d'un rationalisme scientiste strict. Pour Ferdinand Buisson, grand penseur et acteur de l'éducation républicaine, l'« irréligion de l'avenir » dont parle Guyau n'est en réalité pas loin d'une religion civile républicaine¹⁶ : Buisson partage beaucoup des analyses de Guyau, même s'il rejette précisément la notion « d'irréligion », et prétend fonder une religion laïque. De fait Guyau insiste sur le fait que la société future sera dominée par un es-

13 Ibid., 133.

14 Berthelot (1911).

15 Paulhan (1891), 124.

16 Buisson (1900), 328.

prit positif, tout en expliquant par ailleurs qu'on ne pourra se passer de métaphysique. Il s'inscrit dans ce contexte républicain par sa conception morale de la religion, et son souci de développer une morale qui ne serait plus ancrée dans les religions révélées. Sa sympathie pour le protestantisme, dont on sait qu'il a marqué la morale républicaine, transparait à plusieurs endroits. Tout en partageant l'aspiration au surhumain, dont j'ai montré ailleurs qu'elle est souvent liée à une critique de la démocratie libérale et de sa recherche de la simple prospérité matérielle,¹⁷ il estime que la démocratie n'est pas antinomique du génie individuel,¹⁸ et même qu'elle est favorable à son éclosion. Il est notable que Guyau s'est intéressé aux questions de pédagogie et à l'éducation, et a exercé dans ce domaine une certaine influence, notamment par le biais de son ouvrage *Hérédité et éducation. Etude sociologique* (1889). Le succès de Guyau résidait dans le fait que – du moins jusqu'au milieu des années 1900 –, il était un philosophe de la vie acceptable pour la philosophie établie, notamment parce qu'il maintenait un idéal moral et une certaine idée de la raison. Il était alors courant de l'opposer de ce point de vue à Nietzsche, qui restait un auteur assez sulfureux, sa réception se déroulant en France pour l'essentiel dans le champ littéraire.¹⁹ C'est Alfred Fouillée qui va le plus loin dans cette opposition, puisqu'il rédige en 1902 un pamphlet violent contre Nietzsche, intitulé *Nietzsche et l'immoralisme*, reprochant au philosophe allemand un naturalisme exacerbé, qui ne distingue pas assez nature et société.²⁰ Dans un texte sur la philosophie française publié pendant la Première Guerre mondiale, Bergson explique que Guyau a soutenu avant Nietzsche « en termes plus mesurés et sous une forme plus acceptable que l'idéal moral doit être cherché dans la plus haute expansion possible de la vie ».²¹ Pourtant, dans le camp criticiste et/ou positiviste, Guyau commence dans les années 1900 à faire l'objet de critiques, notamment pour le manque de précision de son concept de vie, qui est mis en cause dans une série d'articles critiques de Charles Christophe dans la *Revue métaphysique et de morale*,²² et, quelques années plus tard, lors d'une séance de la société française de philosophie, animée en particulier par le psychologue belge Georges Dewelshauvers et par René Berthelot,²³ séance à laquelle Fouillée répond par un article dans la *Revue de métaphysique et de morale*.²⁴ Le livre de Gabriel

17 Agard (2016).

18 Ce n'est pas un hasard si cette remarque attire l'attention de Ernst David Bergmann, cf. Bergmann (1912), 110. Dans un contexte allemand, la créativité liée à la vie et la démocratie sont en effet plutôt pensées comme antinomiques, cf. Joas (1999), 126.

19 Voir à ce sujet Pinto (1995), Le Rider (1999).

20 Fouillée (1902).

21 Bergson (1972), 1180.

22 Christophe (1901).

23 SFP (1906), 43-79.

24 Fouillée (1906).

Aslan sur la morale de Guyau, paru en 1906, formule des reproches de type clairement durkheimien, en attaquant la sociologie de Guyau pour son psychologisme et son individualisme, qui la font passer à côté de la nature objective, supra-individuelle et donc à côté de la rationalité propre du lien social :

En résumé, Guyau, à cause de son point de départ trop étroitement psychologique, n'a pas pu déterminer la vraie et spécifique nature de la moralité ; Il n'a vu de la moralité que son aspect subjectif : ce qu'elle a d'individuel. Il a cru qu'elle était une création spontanée de la nature individuelle de l'homme, tandis qu'elle est en réalité une discipline collective créée par la vie en société.²⁵

Ces attaques datent comme on l'a dit d'une période marquée par une certaine crispation du débat due à la montée en puissance d'un courant pragmatique, mobiliste, qui constitue en réalité un ensemble hétérogène, perçu par certains, notamment Durkheim et Brunschvicg, comme irrationaliste.

II. Guyau en Allemagne

On retrouve en Allemagne cette perception de Guyau à la fois comme un positiviste qui va vers un dépassement du positivisme et comme un précurseur de la *Lebensphilosophie* des années 1900. C'est par exemple la perception de Windelband, qui a dirigé plusieurs thèses sur Guyau, et estime que l'optimisme enthousiaste de Guyau sur la vie est beaucoup plus subtil et différencié que la conception nietzschéenne du vital, et témoigne de beaucoup plus d'esprit que le biologisme commun.²⁶ Il est relativement connu que Nietzsche, un des initiateurs de cette philosophie de la vie et de la *Kulturkritik* qu'elle alimente en Allemagne, s'est intéressé à Guyau dans les années 1880 et s'est trouvé en accord avec l'éloge que fait Guyau de la vie, et avec le lien qu'il établit entre vie et sentiment esthétique de l'existence. Nietzsche et Guyau ont séjourné à Nice au même moment et auraient pu se croiser. Ce qui est sans doute moins connu, c'est qu'au-delà de Nietzsche, l'œuvre de Guyau a suscité une certaine curiosité dans l'Allemagne des années 1900. Elle a été largement, voire intégralement traduite chez l'éditeur Klinkhardt à Leipzig, qui publie notamment *Sittlichkeit ohne Pflicht* en 1909, et *Die Irreligion der Zukunft : soziologische Studie* en 1910.²⁷ Il n'y a pas vraiment de réception importante

25 Aslan (1906), 197.

26 Windelband (1920), 360.

27 Chez Klinkhardt, à Leipzig, paraissent : *Sittlichkeit ohne Pflicht* (1909), *Die Irreligion der Zukunft: soziologische Studie*, Leipzig (1910), *Die Kunst als soziologisches Phänomen* (1911), *Die ästhetischen Probleme der Gegenwart* (1912), *Erziehung und Vererbung: eine soziologische Studie* (1913), *Philosophische Werke in Auswahl* (5 Bände : 1912-1913).

de Guyau chez les philosophes allemands établis, mais il est frappant de voir que Guyau fait l'objet d'un nombre non négligeable de thèses dans les universités allemandes ou germanophones.²⁸ Pour la période 1896-1916, on en dénombre au minimum 10. Ces travaux ne sont en général pas d'une grande valeur philosophique, et peu de ces docteurs sont par la suite devenus des philosophes professionnels. Mais ils témoignent à tout le moins de la manière dont Guyau est perçu, et cette perception est corroborée par les deux monographies consacrées à Guyau, celle de Ernst Bergmann, parue en 1912, et celle largement ultérieure de Hans Pfeil, parue en 1928, et spécifiquement consacrée à la philosophie de la vie.²⁹

Sur la base de ce corpus, on voit bien les raisons de cet intérêt pour Guyau. En premier lieu, il apparaît comme un penseur symptomatique de l'époque, au cœur de la problématique de ce qu'on pourrait appeler, à la suite de Nietzsche, la mort de Dieu et de la crise culturelle qu'elle suscite. C'est ce point que met en avant Ernst Bergmann à propos de *l'Irréligion de l'avenir* :

Guyaus « Irreligion » darf als ein kulturhistorisches Dokument ersten Ranges gelten. Wir dürfen annehmen, daß Guyau hier das Glaubensbekenntnis einer ganzen Schicht der modernen Menschheit ausgesprochen hat, jener Menschheit, die sich zu keiner Religion mehr bekennt und deren Gesinnung dennoch tief religiöser Natur ist.³⁰

On sait à quel point ce diagnostic de crise culturelle est important pour la philosophe et les sciences humaines en Allemagne à l'époque. Mais, comme le montre la citation de Bergmann, Guyau est loué pour avoir dans ce contexte de crise une attitude constructive, et il est en accord avec une époque qui n'a pas perdu l'espoir d'une réforme culturelle. Dans une des thèses rédigées à l'époque, on peut lire que Guyau est représentatif de l'élite européenne cultivée, et qu'il a le mérite de proposer un antidote à un scepticisme qu'il a par ailleurs intégré : « Das moderne, gebildete Europa spricht hier durch den Mund eines ihrer besten Vertreter, was es von den höchsten Werten der Menschheit hält ».³¹ Guyau offre donc une alternative au « blasement » (« Blasiertheit » pour reprendre le terme de Georg Simmel) européen des grandes villes, pour lequel, selon M. Meisner, il n'avait que mépris.³² Guyau a le mérite de se confronter de façon productive à la modernité, justement parce qu'il a aussi un pied dans le positivisme et le scepticisme. Benrubi note

28 Carlebach (1896) ; Willenbücher (1899) ; Reybekiel (1906) ; Schwarz (1909) ; Löwenstein (1910) ; Meisner (1910) ; Picht (1913) ; Schumm (1913) ; Kiesow (1916) ; Zitron (1908).

29 Bergmann (1912) ; Pfeil (1928).

30 Bergmann (1912), 8-9.

31 Meisner (1910), 139.

32 Ibid., 139-140.

que Guyau combine intellectualisme et remise en cause de l'intellectualisme.³³ Richard Coudenhove-Kalergi remarque: « Die Metaphysik Guyaus ist naturalistisch-evolutionistisch; aber zugleich durchtränkt von den Dichterträumen eines wahren Idealisten ».³⁴ Guyau est perçu comme une sorte de néo-idéaliste qui sort de l'ornière du relativisme en introduisant dans la morale une dimension vitale et activiste, et réhabilite l'individu créateur, ce qui le rapproche de Harald Høffding ou William James :

[...] wie bei Harald Høffding und William James hängt auch bei Guyau die Anerkennung religionsphilosophischer Weltbilder mit dem Glauben an die schöpferische Kraft der Individualität zusammen, welche alle dogmatischen religiösen Schranken bricht, um einer persönlichen, verinnerlichten Religion willen, die individuell erwächst und nur individuelle Geltung beansprucht.³⁵

Cette image d'un Guyau qui serait à l'avant-garde d'une crise culturelle européenne tout en offrant une perspective de refondation, perdure au-delà de la Première Guerre mondiale. Dans son livre de 1923 sur la crise des *Weltanschauungen*, Richard Coudenhove-Kalergi, promoteur d'une synthèse culturelle européenne accorde une grande place à Guyau.³⁶ Dans sa quête morale, et dans sa dimension constructrice, Guyau est un penseur moins inquiétant que Nietzsche, et l'opposition entre un Nietzsche destructeur et un Guyau restant fidèle aux grandes valeurs morales et humanistes, tout en les renouvelant, est très fréquente. Guyau n'est pas un philosophe amoral: « Guyaus Moral stellt sich dar als ein Versuch, die Rationalität der Moralität zu erweisen ».³⁷ On estime en général que Guyau, à la différence de Nietzsche, ne pense pas la vie sous l'aspect d'un combat brutal où s'impose le plus fort.³⁸ Lorsqu'il ébauche une comparaison entre Nietzsche, Ernst Bergmann note :

In Wirklichkeit trennt eine Welt die beiden Dichterphilosophen. Hier der Verkünder der Nächstenliebe, dort der Fernstenliebe. Hier der Altruist, dort der Egoist. Guyau predigt das Mitleid, Nietzsche die Macht. Dabei träumen beide vom Übermenschen, jeder auf seine Art [...]. Zu welchem Zweck aber speichern die Wesen Lebenskraft im Übermaß auf ? Nietzsche antwortet : « Um zu herrschen », Guyau : « Um zu dienen ! »³⁹

33 Benrubi (1920).

34 Coudenhove-Kalergi (1923), 122.

35 Zitron (1908), 68.

36 Coudenhove-Kalergi (1923), 160-173.

37 Schwarz (1909), 95.

38 Meisner (1910), 10.

39 Bergmann (1912), 8-9.

Pour Coudenhove-Calergi Guyau propose une version moralement acceptable du vital et de la surhumanité :

So spinnt sich durch Guyaus ganzes Lebenswerk die Hoffnung auf den Menschen der Zukunft, der aus einer Fülle inneren Reichtums weise und gütig sein wird: Dieser sein « Gottmensch » unterscheidet sich von Nietzsches Übermenschen dadurch, daß er zugleich ein Genie des Herzens ist, in dem Leben, Geist und Liebe ihren gemeinsamen Gipfel finden.⁴⁰

Guyau est donc perçu comme un fondateur, à la fois vitaliste et altruiste, de la morale, comme un *Kulturkritiker* modéré. Mais si on reconnaît en général à Guyau le mérite d'avoir voulu « sauver » la morale, on déplore son incapacité à la fonder vraiment, en la basant sur une théorie de la connaissance : « Das Fehlen jeglicher erkenntnistheoretischer Fundierung seiner Ethik ist vielleicht der Hauptmangel des Guyauschen Systems ».⁴¹ Tous les travaux consacrés à Guyau évoquent cette question, en expliquant que le philosophe français illustre l'incapacité du naturalisme à fonder l'éthique. Guyau n'a pas de méthode rigoureuse, car il hésite en réalité, estime-t-on souvent, entre deux méthodes, une méthode naturaliste et une méthode transcendantale.

Il faudrait également aborder dans cette évocation de l'impact de Guyau en Allemagne la question de la réception de son esthétique, mais c'est un chapitre qui reste peu connu. Nietzsche s'est pour sa part surtout intéressé au rapport entre art et existence. Parmi les phrases de Guyau qu'il a soulignées, il y a le passage suivant :

Le but de l'art, au contraire, est la réalisation immédiate en *pensée* et en *imagination* et immédiatement *sentie*, de tous nos rêves de vie idéale, de vie intense et expansive, de vie bonne, passionnée, heureuse, sans autre but et sans autre loi que l'intensité même et l'harmonie nécessaires pour nous donner l'actuel sentiment de la plénitude dans l'existence.⁴²

Mais il y a par ailleurs sans doute une autre ligne, qui mène de Guyau aux théories de l'*Einfühlung*. En effet, chez Guyau, la sympathie vitale a aussi une dimension esthétique : le génie artistique et poétique est « une forme extraordinairement intense de la sympathie et de la sociabilité, qui ne peut se satisfaire qu'en créant un monde nouveau, et un monde d'êtres vivants. Le génie est une puissance d'aimer qui, comme tout amour véritable, tend énergiquement à la fécondité et à la création de la vie ».⁴³ Cette conception n'est pas sans rapport avec la théorie de Theodor Lipps, chez qui on trouve quelques

40 Coudenhove-Kalergi (1923), 124.

41 Bergmann (1912), 80.

42 Fouillée (1897), XVIII.

43 Guyau (1897), 27.

allusions à Guyau, et Lipps est peut-être un chaînon manquant entre Guyau et Scheler, mais c'est ici une hypothèse.

III. Scheler, lecteur de Guyau

Tout ce contexte permet de mieux comprendre les enjeux de la réception de Guyau par Scheler, sur laquelle je souhaite me concentrer maintenant. Scheler cite à plusieurs reprises Guyau, d'une façon presque toujours positive. Il a lu attentivement l'*Esquisse d'une moralité sans obligation ni sanction*, comme le montre son exemplaire personnel, conservé dans ses archives à la *Staatsbibliothek* de Munich. Il a probablement lu également l'*Irréligion de l'avenir*. Il est significatif qu'il s'intéresse à Guyau, et cela montre sa position singulière dans le champ de la philosophie de l'époque. Même parmi les penseurs qui font le pont entre la philosophie de la vie et le néokantisme, comme Simmel ou Eucken on ne trouve pas un intérêt significatif pour Guyau. L'intérêt de Scheler pour Guyau est lié à l'importance de la *Lebensphilosophie* pour lui : Guyau lui apparaît avant tout comme le représentant d'une éthique vitaliste, et c'est sur vitalisme que Scheler insiste, ce qui fait qu'il refuse d'opposer frontalement Guyau à Nietzsche, comme il était courant de le faire : tous les deux, dans la relecture qu'en fait Scheler, travaillent dans le même sens : la mise en valeur du caractère intentionnel des valeurs vitales. La phénoménologie de Scheler me semble de façon générale inséparable d'une philosophie de la vie. Son tournant vers la phénoménologie est en effet contemporain de sa découverte de cette philosophie de la vie.⁴⁴ Il est très manifeste que dans ses textes de jeunesse, Scheler ne parle jamais de la vie dans des termes biologiques. La vie, c'est avant tout, pour lui, dans ses premiers écrits la dimension historique et psychologique de la réalité. À partir du moment où il quitte Jena pour Munich, il développe une conception biologique, qui prend pour point de départ la relation de l'être vivant à son milieu. C'est à partir de cette relation au milieu, qu'il élabore dans des textes comme « Phänomenologie und Erkenntnistheorie »⁴⁵ et « Die Lehre von den drei Tatsachen »⁴⁶ une typologie des savoirs qui met en valeur la spécificité de la méthode phénoménologique comme interruption des rapports pragmatiques au milieu, interruption qui donne accès à une *Anschaung* présentant certains traits communs avec l'« intuition » bergsonienne. Cette typologie qui distingue une attitude naturelle, une attitude scientifique et l'attitude philosophique s'inspire en grande partie de Bergson, comme on peut facilement le montrer. Ce climat ou cette orientation *Lebensphilosophisch* marquent aussi les prolongements po-

44 Agard (2015), 13-32.

45 Scheler (1986b), 377-430.

46 Scheler (1986c), 431-502.

litiques et culturels de sa phénoménologie. Quand on compare « Arbeit und Ethik »⁴⁷, une des premières formulations schélériennes de la critique du capitalisme comme culture du travail, et « L'Homme du ressentiment / Das Resentiment im Aufbau der Moralen »,⁴⁸ il apparaît clairement que c'est désormais au nom de la vie que le capitalisme se voit critiqué. L'éthos de l'industrialisme est la conséquence d'une conception erronée de la vie, conçue comme un processus d'adaptation purement mécanique. Cette vision de la vie est teintée de biologie, mais d'une biologie alternative, antidarwinienne, qui est exposée dans le cours de 1908 sur la vie. Ce courant antidarwinien est à nouveau évoqué à propos d'une recension en 1913 d'un ouvrage d'Uexküll *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung*.⁴⁹ Concernant plus particulièrement Guyau, on retrouve chez Scheler la même perception ambivalente qu'on a vue à l'œuvre dans sa réception française et allemande, l'idée que Guyau est un positiviste qui dépasse le positivisme. Dans un cours sur l'histoire de la philosophie donné à Cologne, Scheler classe Guyau dans les positivistes tardifs,⁵⁰ mais, la plupart du temps, il en fait aussi un des inspirateurs de cette philosophie de la vie alternative, c'est-à-dire ce mouvement antidarwinien, auquel il associe Bergson, Oliver Lodge, Driesch, puis Uexküll. Ce qui fait de Guyau aussi un positiviste, aux yeux de Scheler, c'est par exemple ce passage souligné par Scheler dans lequel Guyau écrit : « car l'homme n'est plus aujourd'hui pour la science un être à part du monde, et les lois de la vie sont les mêmes du haut en bas de l'échelle animale ». ⁵¹ Guyau postule donc une continuité entre l'animal et l'homme, thèse que Scheler conteste dans le texte « Zur Idee des Menschen » en 1914. Il n'en reste pas moins que la vision de la vie de Guyau va dans la bonne direction. Dans « Genius des Kriegeres », Guyau est mentionné comme un penseur profond qui développe une conception pertinente de la vie.⁵²

Dans sa critique du livre d'Uexküll *Bausteine zur einer biologischen Weltanschauung*, Scheler explique que le mérite de cet auteur est d'offrir une alternative à l'idée de la sélection naturelle comme survie des mieux adaptés dans un milieu commun. Uexküll montrait au contraire qu'il y avait une multiplicité de milieux et que chaque animal était structurellement adapté de façon optimale à son milieu propre. Scheler relie pour sa part l'idée d'adaptation à une vision utilitariste et mécaniste dont les racines intellectuelles sont à chercher du côté du pragmatisme. Or la conception de Guyau a elle aussi pour Scheler une orientation fondamentalement antiutilitariste. Dans une présentation des nouvelles tendances de l'éthique vitaliste, il caractérise ainsi,

47 Scheler (1971a), 161-195.

48 Scheler (1972), 33-147.

49 Scheler (1993), 394-396.

50 Scheler (1997), 109.

51 Guyau (1893), 86.

52 Scheler (1982), 65.

en 1914, la conception de Guyau, en considérant qu'elle est en rupture avec Darwin et Spencer :

Aus den wenig scharfen Bestimmungen, die Guyau dem « Leben » gibt, ragen folgende drei hervor : Es ist eine ursprüngliche Aktivität der Aneignung und Umwandlung und Formung der toten Natur, nicht als bloße « Anpassung innerer Beziehungen an äußere » wie bei Spencer ; es ist Abgeben eines Kräfteüberschusses über die bloße Selbsterhaltung des Systems hinaus, das sich primär in Wachstum und Fortpflanzung (und erst sekundär in « Selbsterhaltung ») betätigt [...]⁵³

Ce qui fait l'intérêt de Guyau pour Scheler et le distingue de Bergson, pourtant si important pour les bases méthodologiques sa phénoménologie, et ce qu'il fait qu'il a besoin de Guyau, c'est que chez Guyau, la conception de la vie est d'emblée liée à une réflexion morale. En effet, à la différence de Bergson, du moins du Bergson des années 1910, Guyau tire de son vitalisme une morale, et ce vitalisme est même intimement lié à cette morale. Il y avait d'ailleurs en Allemagne une forte attente envers Bergson de ce point de vue, une attente que Scheler évoque dans le même article de 1914 sur l'éthique, et qui fut déçue, puisqu'il fallut attendre *Les deux sources de la morale et de la religion* pour que Bergson propose une réflexion morale et politique développée. Comme on l'a dit, Guyau fonde dans la vie une morale de la sympathie et de l'amour : la vie est expansion, générosité, solidarité. Or on retrouve chez Scheler le lien entre vie et sympathie, vie et solidarité, vie et amour, et il me semble qu'on peut même dire que Guyau est à cet égard sa source d'inspiration principale, même si on ne peut pas exclure que que Lipps ait joué un rôle. C'est précisément sur ce lien entre vie et solidarité que Scheler insiste dans sa présentation de la pensée de la vie de Guyau, et ce lien découle de la critique de ce qu'on pourrait appeler l'adaptationisme :

[...] es ist Abgeben eines Kräfteüberschusses über die bloße Selbsterhaltung des Systems hinaus, das sich primär in Wachstum und Fortpflanzung (und erst sekundär in « Selbsterhaltung ») betätigt, welche letztere Vorgänge die Grundlage aller Gefühle der Hingabe und Opferbereitschaft darstellen ; es birgt von Hause aus – und nicht erst auf Grund einer genetischen Entwicklung – jeder Organismus die Fähigkeit von Verständnis und Mitgefühl für andere Lebenswesen in sich, da es im letzten Grunde ein und derselbe Strom von Lebensaktivität ist, der sich in den Lebenserscheinungen der Körper der Organismen und aller ihrer Arten und Unterarten manifestiert. Leben ist also nicht ein bloßer, von den Organismen abgezogener Begriff. Das Mitgefühl ist daher Guyau keine Erwerbung des Lebens aus einem ursprünglich auf bloße Selbsterhaltung abzielenden Lebensstande (wie bei H.

53 Scheler (1971b), 390-391.

Spencer), sondern mit dem Leben selbst gesetzt. Gesellige Lebensform und ihr entsprechende soziale Instinkte, aus denen Darwin und Spencer die Sympathiegefühle erst ableiten wollten, setzten diese faktisch voraus.⁵⁴

Scheler reprend cette conception solidaire de la vie à son compte dans le *Formalismus* :

Geht man mit diesen Voraussetzungen, die mir unbestreitbar erscheinen, an die Tatsachenfrage heran, so glaube ich, dass der Grundaspekt der organischen Natur andere Züge annimmt als diejenigen, die ihm Darwin in seinem Gemälde verliehen hat. Je tiefgreifender die Kriterien der Einteilung werden, desto größere Bedeutung gewinnt das Prinzip der Solidarität über das des Kampfes, so dass man sagen könnte, der Gesamtaspekt des Lebens sei: innerlich Solidarität und Einheit, äußerlich Kampf und Zwiespalt. Geht man aus von der einschneidendsten Verschiedenheit der uns bekannten Lebewesen, den Richtungen des pflanzlichen und des tierischen Daseins, so ist hier der Kampf ganz und gar dem Prinzip der Solidarität untergeordnet.⁵⁵

Cette idée d'une solidarité inscrite dans la nature avait été développée par un auteur que Scheler ne cite pas, à cet endroit précis, mais qu'il évoque ailleurs, et qui est Kropotkine, qui fut un admirateur de Jean-Marie Guyau. Dans *L'entraide facteur de l'évolution*,⁵⁶ Kropotkine s'inscrivait en faux contre la vision darwinienne de la nature. Il faut noter toutefois que pour Scheler les valeurs vitales ne se réduisent pas à la sympathie. La vie en tant que volonté d'expansion a aussi une composante agonale, même si l'enjeu de ces conflits n'est pas la maîtrise du milieu. L'homme d'État est animé par les valeurs vitales, et la guerre, ou du moins le conflit, sont inscrits dans la vie. Sur ce point aussi, Scheler prétend suivre Guyau, comme il le rappelle dans un panorama de l'éthique contemporaine :

Besonders dankenswert war es auch, dass Guyau auf die *Freude an Wagnis*, Gefahr und Kampf (verbunden mit dem Mitgefühl für andere) als auf ein in der gesamten höheren Lebewelt vorhandenes Motiv des Handelns so energisch hingewiesen hat [...]. Es gibt einen Drang, zu siegen, gleichgültig, über was und wofür [...]. Dahingegen ist die auf dem furchthaften Leben beruhende Liebe zur Garantie, Sekurität, zu dem vorher berechneten Erfolg und die ihm entsprechenden Wertschätzungen und Tugenden, wie sie das Zeitalter des Industrialismus so einseitig ausbildete, nach Guyau eine Folge niedergehenden Lebens. Dem aufsteigenden Leben ist eigen, dass es bei Un-

54 Ibid., 391.

55 Scheler (1980a), 286.

56 Kropotkine (1906 et 1904).

sicherheit der Folgen oder bei gleicher Aussicht auf Gewinn und Verlust hoffe, wage und handle.⁵⁷

L'intégration des *Lebenswerte* est de toute évidence un enjeu décisif pour Scheler. Après avoir constaté une crise de la morale, dû à un éclatement moderne, à la perte d'un socle fondamental, il distingue des tentatives qui s'appuient sur des paradigmes traditionnels, parmi lesquels l'éthique naturaliste, et la démarche novatrice qualifiée de « vitaliste ». Ce faisant, il sous-estime d'ailleurs la filiation entre Guyau et Spencer, car Guyau s'insère aussi dans cette ligne des éthiques de la sympathie. De façon générale, sa démarche vise, selon l'expression de Laurent Mucchielli, à « assouplir de l'intérieur l'évolutionnisme », dans une perspective « d'élargissement du spencérien ».⁵⁸ Ce sont les valeurs vitales qui inspiraient chez Guyau la critique du « formalisme », ou de ce qu'on nomme tel, et Scheler a lu avec intérêt tous les passages de l'œuvre de Guyau qui réhabilitent le sentiment comme motivation morale. Il a ainsi souligné le passage suivant :

Kant lui-même est bien obligé de convenir que le sentiment moral est, comme tout autre, pathologique; seulement il croit que ce sentiment est excité par la seule forme de la loi morale, abstraction faite de sa matière ; de là résulte à ses yeux ce mystère qu'il avoue : une loi intelligible et supraturelle, qui produit cependant un sentiment pathologique et naturel, le respect.⁵⁹

Plus loin, Guyau ajoute, critiquant le formalisme de l'éthique kantienne :

Le devoir n'est donc jamais saisi dans la conscience que comme s'appliquant à un contenu, dont on ne peut le détacher ; il n'y a pas de devoir indépendamment de la chose due, de la représentation de l'action.⁶⁰

Se plaçant d'un point de la vie, Guyau va jusqu'à considérer que la soumission à la conscience morale conçue sur un mode répressif et comme porteuse d'un devoir absolu est un phénomène pathologique,⁶¹ et Scheler renvoie dans le *Formalisme* à ces pages de Guyau sur le caractère potentiellement mortifère du devoir. Scheler reprend également de Guyau la critique de la répression du corps dans la morale chrétienne : dans ses considérations sur la pudeur, il cite notamment cette phrase de Guyau : « Eunuchen und Seminaristen repräsentieren die Keuschheit schlecht ».⁶² Guyau allait donc dans le sens de ce que Scheler appellera dans « Erkenntnis und Arbeit » – cette fois-ci à pro-

57 Scheler (1971b), 392.

58 Becquemont et Mucchielli (1998), 273-274.

59 Guyau (1885), 111.

60 Ibid., 112.

61 Ibid., 109.

62 Scheler (1986a), 150.

pos de Nietzsche – un « pragmatisme vitaliste »,⁶³ c'est-à-dire une forme de pragmatisme qui juge les valeurs selon leur capacité à servir l'expansion qualitative de la vie, et dépasse donc le simple utilitarisme. Ce pragmatisme vitaliste est pour Scheler supérieur au pragmatisme utilitariste, mais il reste insuffisant, parce qu'il manque la dimension, irréductible à la vie, de l'Esprit.

Comme Guyau, Scheler tire des conséquences sociologiques de cette éthique de la sympathie, mais il me semble qu'il emprunte une voie assez nettement différente, celle d'une critique radicale de l'individualisme bourgeois, qui n'est pas encore à l'œuvre chez Guyau, qui va plutôt dans le sens d'une synthèse républicaine entre individualisme et solidarité, même s'il est un fait que comme Scheler d'ailleurs, il utilise le terme de « socialisme » pour qualifier sa vision de la société. Cette différence d'approche vient du fait que Scheler recourt dans sa sociologie à l'opposition *Gemeinschaft/Gesellschaft*, propre à la sociologie allemande. Les valeurs vitales se situent au niveau de la *Gemeinschaft*, et c'est dans la communauté que la solidarité se déploie d'abord, alors que la *Gesellschaft* est régie par des rapports contractuels d'utilité. Certes Scheler plaide finalement lui aussi pour une sorte de synthèse, ou de dépassement de l'antithèse *Gesellschaft/Gemeinschaft* dans la *Gesamt-person*, qui combine valorisation de l'individualité et solidarité, mais il se montre très virulent dans sa critique de la société bourgeoise, sous-tendue selon lui par un pragmatisme utilitariste, et une vision erronée de la subjectivité et de la nature. En France, ce n'est que plus tard dans les années 30, qu'on trouvera des discours analogues, très hostile au monde anglo-saxon, autour d'Emmanuel Mounier, dans le personnalisme.

Cette différence sociologique et/ou politique tient à une différence plus fondamentale. Car Scheler, tout en reconnaissant la légitimité d'une éthique de la vie, qui n'est pas simple volonté d'autoconservation et d'adaptation au milieu – et qui témoigne d'une sorte d'intentionnalité propre –, distingue au-delà de la vie une dimension supérieure, celle de l'esprit, qui tranche dans la vie, et subordonne les valeurs vitales aux « valeurs spirituelles », ce qui le distingue radicalement de Guyau, pour qui l'idéal est explicable par la vie, mais pose la question complexe de l'articulation de la vie et de l'Esprit chez Scheler. La composante pragmatique, vitaliste, dynamique est contrebalancée chez lui par des éléments que l'on pourrait dire statiques, comme l'idée du caractère absolu de la hiérarchie des valeurs, ou le principe de l'irréductibilité de l'Esprit à la vie, et qui sont dirigés contre le relativisme et l'historisme, des tendances modernes qui, dans le contexte allemand, sont perçues par Scheler comme des menaces majeures, ce qui contraste avec la confiance de Guyau dans l'évolution historique.

63 Scheler (1980b), 224-225.

Bibliographie

- Agard (2015) : Olivier Agard, « Phénoménologie et anthropologie philosophique chez Max Scheler », in : Emmanuel Housset et Gabriel Mahéo (Dir.), *Max Scheler : éthique et phénoménologie*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 13-32.
- Agard (2016) : Olivier Agard, « Deutsch-französische Kritik an der « religion de l'humanité » am Anfang des 20. Jahrhunderts », in : Olivier Agard et Barbara Beßlich (Dir.), *Kulturkritik zwischen Deutschland und Frankreich : 1890-1933*, Francfort-sur-le-Main : Peter Lang, 57-71.
- Aslan (1906) : Gabriel Aslan, *La moralité selon Guyau*, Paris : Alcan.
- Audier (2010) : Serge Audier, *La pensée solidariste : aux sources du modèle social républicain*, Paris, PUF.
- Becquemont et Muchielli (1998) : Daniel Becquemont et Laurent Muchielli, *Le cas Spencer : religion, science et politique*, Paris : PUF.
- Benrubi (1928) : Isaac Benrubi, *Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich*, Leipzig : Meiner.
- Bergmann (1912) : Ernst David Bergmann, *Die Philosophie Guyaus*, Leipzig : Klinkhardt.
- Bergson (1972) : Henri Bergson, « La philosophie française », in : *Mélanges* (textes publ. et annotés par André Robinet ; avec la collab. de Marie-Rose Mossé-Bastide, Martine Robinet et Michel Gauthier ; avant-propos par Henri Gouhier), Paris : PUF.
- Berthelot (1911) : René Berthelot, *Un romantisme utilitaire; étude sur le mouvement pragmatiste* (1. *Le Pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré* ; 2. *Le Pragmatisme chez Bergson* ; 3. *Le Pragmatisme religieux chez William James et chez les catholiques modernistes*), Paris : Alcan.
- Blais (2007) : Marie-Claude Blais, *La solidarité : Histoire d'une idée*, Paris : Gallimard.
- Buisson (1900) : Ferdinand Buisson, « L'éducation morale et l'éducation religieuse », in : Coll., *Questions de morale : leçons professées au Collège libre des sciences sociales*, Paris : Alcan.
- Carlebach (1896) : Emanuel Carlebach, *Guyaus metaphysische Anschauungen*, Würzburg : Diss.
- Contini (2001) : Annamaria Contini, *Jean-Marie Guyau : esthétique et philosophie de la vie*, trad. de l'italien par Philippe Audegean, Paris : l'Harmattan.
- Coudenhove-Kalergi (1923) : Richard Coudenhove-Kalergi, *Krise der Weltanschauung*, Vienne : Pan-Europa-Verlag.

- Christophe (1901) : Charles Christophe, « Le principe de la vie comme mobile moral, selon Jean-Marie Guyau », in : *Revue de Métaphysique et de Morale* 9, 343-360 et 487-527.
- Fouillée (1889) : Alfred Fouillée, *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*, Paris : Alcan.
- Fouillée (1897) : Alfred Fouillée, « Introduction », in : Jean-Marie Guyau, *L'art au point de vue sociologique*, Paris : Alcan, 4-18.
- Fouillée (1902) : Alfred Fouillée, *Nietzsche et l'immoralisme*, Paris : Alcan.
- Fouillée (1906) : Alfred Fouillée, « La doctrine de la vie chez Guyau, son unité et sa portée », in : *Revue de Métaphysique et de Morale* 14, 514-544.
- Guyau (1897) : Jean-Marie Guyau, *L'art au point de vue sociologique*, Paris : Alcan.
- Høffding (1905) : Harald Høffding, *Moderne Philosophen*, Leipzig : Reissland.
- Jankelevitch (1924) : Vladimir Jankelevitch, « Deux philosophes de la vie : Bergson, Guyau », in : *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 49, 1924/01, 402-449 ; repris dans Vladimir Jankelevitch, *Premières et dernières pages*, Paris : Seuil 1995, 13-62.
- Joas (1999) : Hans Joas, *La créativité de l'agir*, trad. de l'allemand par Pierre Rusch, préf. de Alain Touraine, Paris : Cerf.
- Kiesow (1916) : Julius Kiesow, *Die philosophische Lyrik von Guyau und Lahor*, Greifswald: Diss.
- Kropotkine (1904) : Peter Kropotkin, *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*, Leipzig : Thomas.
- Kropotkine (1906) : Pierre Kropotkine, *L'entraide : un facteur de l'évolution*, Paris : Hachette.
- Le Rider (1999) : Jacques Le Rider, *Nietzsche en France*, Paris : PUF.
- Löwenstein (1910) : Kurt Löwenstein, *J. M. Guyaus pädagogische Anschauungen*, Hanovre : Diss.
- Mallet et Monier (2015) : Alain Mallet et Jean-Claude Monier, *Alfred Fouillée : l'idée force de la démocratie*, Paris : Michalon.
- Meisner (1910) : Mejer Meisner, *Jean-Marie Guyau's, Philosophie der Moral*, Heidelberg : Diss.
- Paulhan (1891) : Frédéric Paulhan, *Le nouveau mysticisme*, Paris : Alcan.
- Pfeil (1928) : Hans Pfeil, *Jean-Marie Guyau und die Philosophie des Lebens*, Augsburg: Filser.
- Picht (1913) : Carl Picht, *Hypnose, Suggestion und Erziehung, im Anschluss an Jean Marie Guyau*, Leipzig : Klinkhardt.
- Pinto (1995) : Louis Pinto, *Les neveux de Zarathoustra*, Paris : Seuil.

- Reybekiel (1906) : Adolf Reybekiel, *Das biologische Prinzip in den moralphilosophischen Anschauungen W. Rolph's, M. Guyau's und Fr. Nietzsches*, Zurich : Diss.
- Scheler (1971a) : Max Scheler, « Arbeit und Ethik » [1899], in : Ibid., *Gesammelte Werke*, t. 1: *Frühe Schriften*, Bern / Munich : Francke.
- Scheler (1971b) : Max Scheler, « Ethik » [1914], in : Ibid., *Gesammelte Werke*, t. 1: *Frühe Schriften*, Bern / Munich : Francke.
- Scheler (1972) : Max Scheler, « Das Ressentiment im Aufbau der Moralen » [1912], in : Ibid., *Gesammelte Werke*, t. 3: *Vom Umsturz der Werte : Abhandlungen und Aufsätze*, Bern / Munich : Francke.
- Scheler (1980a) : Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik : Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, in : Ibid., *Gesammelte Werke*, t. 2, Bern / Munich : Francke.
- Scheler (1980b) : Max Scheler, « Erkenntnis und Arbeit » [1926], in : Ibid., *Gesammelte Werke*, t. 8: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 3^{ème} édition, Bern / Munich : Francke.
- Scheler (1982) : Max Scheler, « Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg » [1915], in : Ibid., *Gesammelte Werke*, t. 4: *Politisch-pädagogische Schriften*, Bern / Munich : Francke.
- Scheler (1986a) : Max Scheler, « Über Scham und Schamgefühl » [1913], in : Ibid., *Gesammelte Werke*, t. 10: *Schriften aus dem Nachlass*, I : *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, 3^{ème} édition, Bonn : Bouvier.
- Scheler (1986b) : Max Scheler, « Phänomenologie und Erkenntnistheorie » [1913-1914], in : Ibid., *Gesammelte Werke*, t. 10: *Schriften aus dem Nachlass*, I : *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, 3^{ème} édition, Bonn : Bouvier.
- Scheler (1986c) : Max Scheler, « Die Lehre von den drei Tatsachen » [1911-1912], in : Ibid., *Gesammelte Werke*, t. 10: *Schriften aus dem Nachlass*, I : *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, 3^{ème} édition, Bonn : Bouvier.
- Scheler (1993) : Max Scheler, recension de : Jacob Baron von Uexküll, *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung* [Munich : F. Brukmann 1913], in : Ibid. *Gesammelte Werke*, t. 14: *Schriften aus dem Nachlass*, V : *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, 3^{ème} édition, Bonn : Bouvier.
- Scheler (1997) : Max Scheler, « Vorlesung: Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts » [1920], in : Ibid., *Gesammelte Werke*, t. 15: *Schriften aus dem Nachlass*, VI : *Varia II*, Bonn : Bouvier.
- Schumm (1913) : Felix Schumm, *Jean Marie Guyaus Religionsphilosophie*, Tübingen : Diss.
- Schwarz (1909) : Emil Bernhard Schwarz, *J.-M. Guyaus Moral*, Heidelberg : Diss.

- SFP (1906): Société française de philosophie, « De l'idée de vie chez Guyau. Séance du 28 décembre 1905 », in : *Bulletin de la société française de philosophie*, Paris : Librairie Armand Colin, 43-79.
- Walther-Dulk (2015) : Ilse Walther-Dulk, *Nietzsche, Onfray und der junge Guyau : eine Berichtigung*, Weimar: Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften.
- Willenbücher (1899) : Heinrich Willenbücher, *J.-M. Guyaus Prinzip des Schönen und der Kunst*, Giessen : Diss.
- Windelband (1920) : Wilhelm Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Zitron (1908) : Elisabeth Zitron, *Jean-Marie Guyaus Moral und Religionsphilosophie*, Bern : Diss.

Kann man lebensphilosophisch denken?

Die Sorge um das erlebte Erleben und die Stilformen der Erfahrung

Christian Bermes

I. Wiedergewinnungsversuche der Lebensphilosophie

Eine Ambivalenz scheint die Auseinandersetzung mit der Lebensphilosophie unmöglich zu machen: Auf der einen Seite verbindet sich mit dem Titel eine Bewegung gegen die Moderne als einer rational begründeten Lebensform und den ihr eigenen Medien der Lebensgestaltung wie etwa Technik, Verwaltung und Organisation; auf der anderen Seite ist die Lebensphilosophie selbst ein Ausdruck der Moderne, insofern diese intrinsisch auf Kritik setzt. Man könnte vielleicht sagen, dass die Lebensphilosophie in ihrer Zeitkritik selbst in einem hohen Maße modern ist.

Mit dieser Ambivalenz, die zu Schwierigkeiten der Einschätzung und Bewertung führen kann, ist ein anderes Phänomen verbunden: Die lebensphilosophische Kritik an der Moderne bezeugt ein besonderes Gespür für die Oberflächenphänomene des Lebens – die Verkrustungen, Erstarrungen und Verhärtungen, auf die in einem diagnostischen Blick aufmerksam gemacht wird. Theodor Lessings Feuilletonbeiträge im *Prager Tagblatt* aus den Jahren 1923 bis 1933 sind dafür vielleicht nur ein Beispiel unter vielen. Die Überschriften dokumentieren diesen geradezu befreienden Blick auf die Oberfläche. Er schreibt etwa Beiträge zu einer „Philosophie des Schlangestehens“ (22.11.1923), zum „Handkuss“ (18.6.1924) oder auch eine „Philosophie der Gräber“ (17.2.1926). In diesem letzten Beitrag findet sich beispielsweise ein Plädoyer für die Oberfläche, wenn wir etwa lesen: „Die Philosophie, die im Lösen vermeintlicher Welträtsel die einfachen Geheimnisse nie bemerkt, hat die Gräbersymbole und Begräbnisriten noch kaum auszudeuten unternommen.“

Doch genau ein solcher Ansatz, das Offenkundige des Lebens im Leben wieder sehen zu lernen, ist mit seinem Auftreten sofort in die Mühlen der etablierten Philosophie geraten. „Die Berufung auf ‚das Leben‘“, so verfügt Heidegger, „ist der erklärte Verzicht auf die Erfragung des Seins unter gleichzeitiger Anrufung des ‚Seienden‘ – ist die Verstrickung in die Seinsvergessenheit“.¹ Diese Zeilen stammen aus den insbesondere in Frankreich und Deutschland viel diskutierten *Schwarzen Heften*; der hierin ausgedrückte Ge-

1 Heidegger (2014), 14.

danke ist bekannt: Es handelt sich um die Zurückweisung des Lebens im Sinne eines Prinzips der philosophischen Untersuchung. Leben kann nicht einfach und direkt vom Leben aus verstanden werden; zuerst ist der Seinssinn des Lebens zu ergründen. Diese These der *Schwarzen Hefte* weist zurück auf Heideggers bekannte und kritische Bemerkung in *Sein und Zeit*, nach der „aller wissenschaftlich ernsthaften ‚Lebensphilosophie‘“ „unausdrücklich“ eine Tendenz zugrunde liege, nämlich die Tendenz, Leben „nicht als eine Seinsart“ ontologisch zum Problem zu machen. Darüber hinaus, so Heideggers süffisanter Zusatz, sage das Wort „wissenschaftliche Lebensphilosophie“ nur so viel wie „die Botanik der Pflanzen“.²

Heidegger würdigt durchaus Dilthey und Bergson, wenn es darum geht, den Lebensbegriff zu bestimmen, doch letztlich bleiben alle Versuche nach Heidegger nicht nur einfach unterbestimmt, sie verfehlen ihr Ziel, oder noch schlimmer: Sie genügen ihrem eigenen Ansatz nicht. Denn eine grundsätzliche Besinnung muss das bedenken, „was *sein* muß, daß so etwas wie Nur-noch-leben sein kann“.³ Genau in diesem Sinne sei das Dasein in seiner eigenen Seinsart zu erschließen, um Leben verstehen zu können. Die Ontologie, so Heideggers bekannte Pointe, begründet allererst eine adäquate Wissenschaft des Lebens, und die Fundamentalontologie kann allererst den rechten Sinn einer Lebensphilosophie verständlich machen.

Der Oberfläche wird damit das Fundamentale gegenübergestellt. Die von Lessing ins Blickfeld gerückten Oberflächenbefunde der Begräbnisriten sind in diesem Sinne weniger interessant als die fundamentale Erfahrung des Todes, die das Dasein entfesselt.

Doch man könnte fast sagen, dass Heidegger mit seiner Kritik an der Lebensphilosophie schon zu spät kam. Denn bereits sieben Jahre zuvor ist die Lebensphilosophie bekanntlich in ihre Schranken gewiesen worden: Heinrich Rickert erkennt in der Lebensphilosophie nur eine Modeströmung, die entweder einem kriterienlosen Intuitionismus anheimfällt oder aber einem blinden Naturalismus das Wort redet.⁴ Wiederum neun Jahre zuvor hat Husserl zumindest die Variante der Dilthey'schen Lebensphilosophie in seinem Aufsatz *Philosophie als strenge Wissenschaft* einer harschen Kritik unterzogen. Die sich bei Dilthey artikulierende Weltanschauungsphilosophie und der sich damit verbindende „Historizismus“ müssen als eine „erkenntnistheoretische Verirrung“ angesehen werden, „die vermöge ihrer widersinnigen Konsequenzen“ „schroff“ abzulehnen sind.⁵

Mit Heidegger, Rickert und Husserl, so könnte man meinen, ist die Lebensphilosophie erledigt: *erkenntnistheoretisch ist sie hinsichtlich ihrer Geltungs-*

2 Heidegger (1986), 46.

3 Ebd., 50.

4 Rickert (1920).

5 Husserl (1981), 55.

losigkeit entlarvt, phänomenologisch ihres Relativismus bzw. ihrer Unwissenschaftlichkeit überführt und fundamentalontologisch ihrer Grundsatzlosigkeit entblößt. Schlimmer, so drängt sich der Eindruck auf, kann es nicht mehr kommen, so dass sich die Frage stellt, warum man sich nach solchen Einwänden überhaupt noch mit der Lebensphilosophie beschäftigen soll.

Ihre delikatsten Ansprüche, so müsste man meinen, sind einerseits als problematisch zurückgewiesen, ihre berechtigten Motive wurden andererseits von anderen philosophischen Positionen aufgenommen. Denn, so ist zu fragen, übernehmen nicht gerade Phänomenologie, Kulturphilosophie, Kritische Theorie, Anthropologie oder auch neuere Strömungen des Pragmatismus die tragenden Impulse der Lebensphilosophie und überführen sie in bleibende Bestände der philosophischen Reflexion? Und handelt es sich im historischen Rückblick bei der Lebensphilosophie, wenn wir heute darüber sprechen, nicht um ein singuläres Zeitphänomen des frühen 20. Jahrhunderts, das sicherlich seine Vorläufer hat – man denke an Nietzsche, Schopenhauer oder auch Schlegel – das aber im Ganzen zutiefst eingelassen ist in eine jugendbewegte Kultur? Traugott Konstantin Oesterreich zitiert in seiner Geschichte der Philosophie des 19. Jahrhunderts dann nicht zu Unrecht die Bemerkung von Ernst Robert Curtius, der über die positive Rezeption von Bergson bemerkt, dass sie in eine Epoche fällt, „wo das Zauberwort der Jugend und ihrer Fackelträger ‚Leben‘ hieß“ und es sich um einen „Rausch“, einen „Jugendrausch“ gehandelt habe, den alle teilten.⁶ Handelt es sich also in diesem Sinne um ein singuläres Vorkommnis, das gleichsam von selbst vergeht, wenn das Habitat, das dieses Vorkommnis beheimatet und hervorbringt, also genau diese jugendbewegte Kultur, abgelöst oder ersetzt wird, wenn diese Lebenseinstellung erodiert oder sich schlicht selbst vernichtet?

Demgegenüber steht jedoch ein mindestens genauso interessantes Phänomen, das Jürgen Große im Jahr 2006 fragend in den Raum stellt: Sehen wir uns nicht angesichts zahlreicher Schriften, die im Übergang zum 21. Jahrhundert erschienen sind, mit einer *Revitalisierung der Lebensphilosophie* konfrontiert?⁷ Dürfen oder müssen wir vielleicht sogar von einer Renaissance der Lebensphilosophie sprechen? Zur Illustration seien einige dieser Schriften angeführt: 1993 erscheint von Ferdinand Fellmann *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*; Elenor Jain legt 1993 ihre Habilitationsschrift *Das Prinzip Leben. Lebensphilosophie und Ästhetische Erziehung* vor. Ein Jahr später erscheint die Schrift *Lebenspathos und Décadence um 1900. Studien zur Dialektik der Décadence und der Lebensphilosophie am Beispiel Eduard von Keyserlings und Georg Simmels* von Angela Sendlinger; wiederum ein Jahr später, im Jahr 1995, erscheint von dem Rothacker-Schüler Karl Albert die Monographie *Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche*

6 Oesterreich (1928), XXIXf.

7 Große (2006).

bis zu ihrer Kritik bei Lukács; Robert Josef Kozljanic publiziert im Jahr 2004 die Arbeit *Lebensphilosophie. Eine Einführung*.⁸ – Und Jürgen Große, der die Frage nach der Revitalisierung der Lebensphilosophie in den Raum stellt, veröffentlicht selbst 2008 die Schrift *Der Tod im Leben. Philosophische Deutungen von der Romantik bis zu den „life sciences“* und zwei Jahre später eine Einführung in die Lebensphilosophie.⁹

Angesichts dieser Umstände scheinen die Begräbnisse, die Husserl, Rickert und Heidegger inszenierten, nicht geglückt, die totgesprochene Lebensphilosophie scheint wieder an Vitalität zu gewinnen. Jedoch ist bei allen Wiederbelebungsversuchen auffällig, dass sie sich auf historische Repräsentanten der Lebensphilosophie im 19. Jahrhundert und im frühen 20. Jahrhundert beziehen. Zwar ist man unterschiedlicher Auffassung darüber, wo der Anfang zu suchen ist, ob Nietzsche zur Lebensphilosophie gehöre oder nur ihr Vater oder gar Großvater sei, ob Schopenhauer als der eigentliche Begründer der Lebensphilosophie anzusehen sei, oder ob man nicht vielmehr auf die Romantik zurückgehen müsse, um schließlich bei Schlegels Vorlesungen über die Philosophie des Lebens zu beginnen. Im Falle von Dilthey, Simmel, Bergson, Spengler und Klages ist man sich halbwegs einig, dass diese zur Lebensphilosophie gehören, es stellt sich hier meistens nur die Frage, wo die Lebensphilosophie ihren Höhepunkt erreicht hat. Und wie der Anfang schwierig zu ermitteln ist, so auch das Ende. Hat Heidegger mit der Fundamentalontologie der Lebensphilosophie wirklich ein Ende gesetzt, oder überbietet vielleicht Heidegger die Lebensphilosophie mit seinem Denken in eine eigentliche Philosophie des Lebens? Darf die Existenzphilosophie mit Jaspers und Sartre nicht als die wirkliche Erbin der Lebensphilosophie angesehen werden, oder finden sich doch noch weitere Lebensphilosophen wie etwa in Frankreich Michel Henry oder in Deutschland Hermann Schmitz?

Diese Fragen der historischen Einordnung sind wichtig, sie sind ebenso wichtig wie eine Klärung der Intension und Extension des Lebensbegriffs, der in dem suggestionsreichen Kompositum Lebensphilosophie auftaucht. Heinrich Rickert machte schon auf die Weite des Begriffs aufmerksam und auch Philipp Lersch unterscheidet Anfang der 30er Jahre des 20. Jahrhunderts vier Bedeutungshorizonte, die sich mit dem Lebensbegriff der Lebensphilosophie verbinden können: 1. Eine Philosophie für das alltägliche Leben, 2. ein Fragen nach dem Sinn des Lebens, 3. eine philosophische Erörterung der Lebensvorgänge selbst und 4. schließlich ein Philosophieren im Ausgang vom Leben als Erleben.¹⁰

Ich halte alle diese Fragen für bedeutend, doch meine Perspektive ist eine andere: *Im Zentrum meiner Überlegungen steht nicht die Frage, was die Le-*

8 Fellmann (1993); Jain (1993); Sendlinger (1994); Albert (1995); Kozljanic (2004).

9 Große (2008); Große (2010).

10 Lersch (1932).

bensphilosophie in ihren verschiedenen Protagonisten war, ist oder sein wird; auch will ich nicht mit einer Analytik oder Definition des Begriffs Leben beginnen. In den Fokus soll vielmehr rücken, was es heißen kann, lebensphilosophisch zu denken, in welcher Reflexionsform sich so etwas entwickeln kann wie ein lebensphilosophisches Philosophieren. Damit umgehe ich auch den Vorwurf gegenüber der Lebensphilosophie, sie denke oder reflektiere nicht, da sie nur popagiere und agitiere. Dieser Vorwurf scheint mir ein wenig selbstgefällig zu sein.

Um die Denkform der Lebensphilosophie zu skizzieren, soll in einem ersten Abschnitt auf eine Irritation und auf eine Kurzsichtigkeit hingewiesen werden, die vielleicht als Vorurteile einer Wiederaufnahme, besonders aber einer Fort- und Weiterführung der Lebensphilosophie im Weg stehen. Im zweiten Teil versuche ich Momente eines Philosophierens zu identifizieren, die eine Form des Denkens konturieren können. Diese Form des Denkens werde ich folgendermaßen begreifen: *Es handelt sich bei der Lebensphilosophie, verstanden als eine Form des Philosophierens, um eine Sorge um die Stilformen des erlebenden Lebens, die Resonanz ermöglichen und auf Erfüllung zielen.* In einem letzten Teil sollen mögliche Perspektiven aus diesem Denkversuch eröffnet werden.

II. Was ist Lebensphilosophie? Eine Irritation und (mindestens) eine Kurzsichtigkeit

Angedeutet wurde bereits, dass die Wiederaufnahme der Lebensphilosophie im Übergang zum 21. Jahrhundert als eine Vergewisserung des philosophischen Potentials historischer Gestalten und Positionen verläuft. Hierbei sticht ins Auge, dass auf einen Kanon an Repräsentanten zurückgegriffen wird, mit dem man das Projekt der Lebensphilosophie verbindet. Natürlich stellt sich hier die Frage, ob diese Kanonisierung gerechtfertigt ist oder sich nicht vielmehr einer für das 20. Jahrhundert typischen Freude an Abgrenzung durch Schulmarkierung verdankt.

Denn bei einer nüchternen Betrachtung ist zuerst einmal nicht verständlich, warum beispielsweise nicht auch andere Protagonisten der wiederum für das 20. Jahrhundert typischen Neujustierung der Philosophie als Vertreter der Lebensphilosophie angesprochen werden. Man könnte etwa an Wittgenstein denken – und dies nicht etwa deshalb, weil Wittgenstein eine besonders ausgeprägte Vorliebe für einen einschlägigen Lebensphilosophen, nämlich Spengler, hatte, sondern weil sein Philosophieren geradezu paradigmatische Aspekte eines lebensphilosophischen Denkens verkörpert. Ich will nur einige dieser Aspekte nennen, die zur Bestimmung der Lebensphilosophie herangezogen werden und sich auch bei Wittgenstein in ausgeprägter Gestalt finden: Wittgenstein entwickelt sein Philosophieren als *akademischer Outsider*, so wie

man es nicht wenigen Gestalten der Hochzeit der Lebensphilosophie zugesprochen hat. Er empfindet gegenüber der akademischen Philosophie ein Höchstmaß an Unbehagen und steht in einem äußerst *distanzierten Verhältnis zur technischen Entwicklung und zu einem blinden Fortschrittsdenken*. Er fühlt sich weder geistig noch körperlich in seiner Zeit zuhause. Auf das Schärfste kritisiert Wittgenstein ein Denken, das seine „Reibung“ verloren hat, das sich in die Lüfte erhoben und sich im freien Flug in Denktechniken verloren hat. Im Gegensatz dazu rekurriert er auf *Lebenspraktiken, um das Denken wieder abzusichern*. Mit einer Radikalität, die kaum zu überbieten ist, unterläuft er die *Terminologie der Philosophie, indem er in der Sprache des Lebens das Leben zum Ausdruck seines eigenen Sinnes zu bringen* versucht. Damit fordert er eine *Rückbesinnung auf das Leben* selbst, das aus dem Blick verschwunden ist. Wittgenstein erkennt in seiner Zeit und dem Denken seiner Zeit „*Krankheiten*“, die zu „*therapieren*“ sind; dies lässt sich durchaus genau in dem pädagogischen und heilenden Pathos verstehen, der nicht wenigen Lebensphilosophen eigen ist. Wie die Lebensphilosophie so öffnet Wittgenstein den Bereich des Philosophierens auf alle Facetten, in denen sich das Leben zum Ausdruck bringt, um sie gegenüber einer voreiligen Objektivierung durch die Wissenschaften zu schützen. Darüber hinaus hat Wittgenstein ein ausgeprägtes Feingefühl für den berechtigten Sinn der *Mystik*. Und schließlich ist auf die Verfassung der Wittgenstein'schen Schriften selbst hinzuweisen. Bekanntlich liegen von ihm fast keine Publikationen im klassischen Sinne vor; die uns heute geläufigen „Schriften“ wie etwa die *Philosophischen Untersuchungen*, die *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* oder auch *Über Gewissheit* sind eigentlich nur provisorische Sammlungsversuche eines steten Denkprozesses, der sich gleichsam „im Leben“ vollzieht.

Ich will an dieser Stelle die Auflistung abbrechen, sie ließe sich noch weiter ausführen. Es zeigt sich jedoch, dass es sich um eine Kurzsichtigkeit handeln könnte, wenn sich die Vergewisserung der Lebensphilosophie oder auch die Revitalisierung der Lebensphilosophie an einem allzu geschlossenen Kanon abarbeitet, der das Projekt einer lebensphilosophischen Reflexion zu stark einengt. Lebensphilosophie könnte mehr sein als der Kanon der Lebensphilosophie zu bieten hat.

Neben einer solchen Kurzsichtigkeit sollte zumindest noch auf eine Irritation hingewiesen werden. Wie ein Damoklesschwert liegt über der Lebensphilosophie das Diktum des Irrationalismus.¹¹ Mit dem Ausdruck „Leben“ werde in der Lebensphilosophie weniger etwas gesagt als eine Parole ausgegeben, unter der *für* das Dynamische, Kreative sowie Unmittelbare und *gegen* das Erstarre, Intellektualistische bzw. Konventionelle ein Kampf geführt werde.

11 Besonders prägnant zielt Schnädelbach darauf ab; vgl. Schnädelbach (1983), 174-196.

Sicherlich wird man zum Beleg für eine solche Deutung genügend Indizien finden können, beispielsweise Spenglers Unterscheidung zwischen „Gesetz“ und „Analogie“, mit deren Hilfe er einen adäquaten Zugang zur Kultur zu gewinnen sucht. In diesem Sinne lesen wir bereits zu Beginn des *Untergangs des Abendlandes*: „Das Mittel, tote Formen zu erkennen, ist das mathematische Gesetz. Das Mittel, lebendige Formen zu verstehen, ist die Analogie.“¹² Möglicherweise ist es vor dem Hintergrund solcher und anderer Bemerkungen, die wir ebenso bei Bergson wie auch bei Dilthey finden, nicht ganz falsch, die Wahrheit der Lebensphilosophie in ihrem Gegensatz zur Rationalität zu sehen – vielleicht aber ist dieser Vorwurf auch nicht ganz richtig. Denn mir scheint insgesamt die Differenz zwischen Rationalität auf der einen Seite und Irrationalität auf der anderen Seite ein durchaus ungeeignetes Kriterium zu sein, die Lebensphilosophie gegenüber anderen Strömungen abzugrenzen. Denn in dieser Opposition bleibt offen, vor welchem Hintergrund man diese Differenz *als Differenz* denken soll. Dies mag nicht nur ein Problem sein, das in der Rezeption der Lebensphilosophie liegt, es ist sicherlich auch eine Schwierigkeit, die in der Lebensphilosophie selbst zu finden ist. Doch gerade deshalb scheint es mir geboten, eine allzu voreilige Differenz zwischen Rationalität und Irrationalität als Interpretationsansatz zurückzustellen. Denn auch diese Differenz könnte sich als eine bloße Parole erweisen, solange man nicht geklärt hat, was wir unter *Vernunft* verstehen dürfen. Die Provokation der Lebensphilosophie gegenüber der *Rationalität* könnte so zu einer Klärung des *Vernunftkonzepts* herausfordern.

III. Die Sorge um das erlebende Leben und die Stilformen der Resonanz

Um nun einen Zugang zu der möglichen Form lebensphilosophischen Denkens zu gewinnen, setze ich wieder mit dem Outsider Wittgenstein an. Es könnte lohnend sein, von dieser exzentrischen Figur aus einen Ansatzpunkt zu gewinnen, um die Denkform der Lebensphilosophie deutlicher zu konturieren. In einer Vorlesung aus dem Jahr 1930/1931 finden wir bei Wittgenstein folgende Zeilen:

Auf Kausalitätsgesetze beziehen sich die Physiker im Vorwort, später ist von ihnen nie wieder die Rede. [...] In einer anderen Weise jedoch ist die Kausalität die Grundlage ihres Tuns. Sie ist eigentlich eine Beschreibung ihres Untersuchungsstils. Für den Physiker steht die Kausalität für einen Denkstil. Man vergleiche damit das Postulat eines Schöpfers in der Religion. In einem gewissen Sinne scheint es eine Erklärung zu sein, doch in einem anderen Sinne erklärt es gar nichts. [...] Gott, das ist der eine Stil,

12 Spengler (1991), 4.

der Nebelfleck ist der andere. Der Stil verschafft uns Befriedigung, aber der eine Stil ist nicht rationaler als der andere. Was man so über die Wissenschaft sagt, hat mit dem Fortschritt der Wissenschaft nichts zu tun, sondern es bildet einen Stil, und der verschafft Befriedigung.¹³

In dieser Bemerkung Wittgensteins zeigt sich eine Denkbewegung, die mir typisch erscheint und die man durchaus als eine lebensphilosophische Denkform beschreiben kann. Mit Blick auf die Physik spricht Wittgenstein von der Kausalität nicht als einem Prinzip (ein solches taucht – sozusagen postuliert, aber unwirksam – nur im Vorwort der Schriften der Physik auf), und er spricht von der Kausalität nicht als einem Begriff oder einer Kategorie des Denkens. Wittgenstein sieht in der Kausalität eine Form, die in der spezifischen Wirklichkeitserfassung der Physik lebendig ist, in der die Physik „lebt“ und die als solche den Untersuchungsstil verständlich werden lässt. Dieser Stil steht nicht isoliert, er steht neben anderen Stilen, etwa dem der Religion. Auch hier zeigen sich die gesetzten Prinzipien der religiösen Erfahrung weniger als Begriffe eines Denkens, sondern als Formen, in denen sich das religiöse Leben realisiert. Sowohl der Rekurs auf die Kausalität als auch der Rekurs auf Gott sehen auf der einen Seite so aus, als würden sie etwas erklären können, auf der anderen Seite erklären sie jedoch nichts, weil mit ihnen auf Stilformen unseres Selbst- und Weltverstehens verwiesen wird. Mit der Einsicht in die Pluralität der Stilformen verbindet sich auch kein Reduktionismus: Weder kann eine Stilform auf die andere reduziert werden, indem beispielsweise die Stilform der Physik die Stilform der Religion erklärt, noch lassen sich die Stilformen gegeneinander unter dem Titel der Rationalität ausspielen. Sie sind durch ihre je eigene Form bereits gerechtfertigt. Und schließlich sind es die Stilformen, in denen sich ein erfülltes Leben realisieren kann, denn nur ein erfülltes Leben kann auch Befriedigung verschaffen. Merleau-Ponty hat vielleicht Ähnliches im Sinn, wenn er den Stilbegriff Husserls aufgreift und deutlich macht, dass der Stil kein Mittel ist, um die Welt zu bearbeiten, sondern das Medium, in dem der Künstler oder allgemein all diejenigen, die sich in der Welt engagieren, leben.¹⁴ Weniger in sich selbst noch in einem einzelnen, isolierten Werk, sondern in seinem Stil findet der Künstler Befriedigung. Keineswegs muss eine solche Stilanalyse auf die Ästhetik beschränkt bleiben, als deskriptiver Zugang kann sie die verschiedenen Formen des Zur-Welt-Seins betreffen.

Wenn Scheler schon recht früh im Jahr 1913 in seinem Aufsatz „Versuche einer Philosophie des Lebens“ darauf hinweist, dass sich mit der Lebensphilosophie, wie er sie bei Nietzsche, Dilthey und Bergson angedeutet findet, die Anfänge einer „*Umbildung der europäischen Weltanschauung*“ und darum

13 Wittgenstein (1989), 123f.

14 Merleau-Ponty (2003), 129ff.

auch *des Weltbegriffs*¹⁵ andeuten, und er gleichzeitig darauf hinweist, dass die Lebensphilosophie als eine „Philosophie aus der Fülle des Erlebens des Lebens heraus“ zu verstehen sei, die sich von einer Philosophie des „gelebten Lebens“ unterscheidet,¹⁶ in der die Resultate des Wissens und die Techniken des Wissenserwerbs als Bestände registriert werden, so könnte auch Wittgenstein diese Diagnose teilen. Denn das Wittgenstein'sche Denken in Stilformen scheint nicht weit entfernt von einer Beschreibung des erlebenden Lebens, das in seiner je eigenen Erfahrungsform nach Befriedigung sucht.

Über Wittgenstein, Merleau-Ponty und Scheler lässt sich damit ein Einstieg in die Frage nach der Form lebensphilosophischen Denkens gewinnen. Sie zeigt sich in der Wendung des Blicks auf die stilisierenden Erfahrungen unseres Selbst und der Wirklichkeit. Dieses Denken zeichnet sich dadurch aus, dass es sich auf die Stilisierungen einlässt, in denen sich unser Zur-Welt-Sein realisiert und die gleichzeitig offensichtlich sind. Stile sind nicht verborgen, man muss sie nur sehen lernen. Stile dieser Art sind keine Techniken, mit denen etwas gestaltet wird, es sind Medien, in denen wir leben, uns erleben und uns in der Welt erleben. Damit sichern diese Stile keine Erkenntnis in einem klassischen Sinne, sie sind vielmehr als Formen der Erfahrung von Resonanz zu beschreiben. Resonanz sichert nicht Erkenntnis oder Wissen, ermöglicht jedoch Befriedigung und Erfüllung. Resonanz ist auf Wiederhall angewiesen, auf eine Wirklichkeit, die durch ihre Seinsfülle etwas zu sagen hat und in der sich das erlebende Leben realisiert.

Solche Stilformen resonanter Erfahrung sind durch eine Pluralität ausgezeichnet; ein Stil zeigt sich allererst im Verhältnis zu einem anderen Stil. Zudem sind Stilformen durch ihre jeweilige intrinsische „Rationalität“ als sich bewährende Stimmigkeit ausgezeichnet, die nicht aufeinander reduziert werden können. Schließlich sind Stilformen keine Gedankenkonstrukte, sondern Formen eines sich erfüllenden Lebens, denn nur als solche können sie „Befriedigung“ ermöglichen. Und endlich zeichnen sich Stilformen dadurch aus, dass sie nicht Wahrheit garantieren, sondern Gewissheit verbürgen.

Ein erstes Moment der Denkform der Lebensphilosophie ist damit genannt: Lebensphilosophisches Denken realisiert sich in der Beschreibung von Stilformen als Formen des erlebenden Lebens. Diese Stilformen organisieren und garantieren keine Erkenntnis, sie versprechen Erfüllung und Befriedigung über Erfahrungen der Resonanz.

Der lebensphilosophische Zugang zu diesen Stilformen ist nicht neutral. Wie das Leben in einer Stilform, sofern es Erfüllung sucht, nicht neutral gegenüber sich selbst eingestellt ist, so ist jeder Zugang zu der Stilform als einer Selbst- und Weltgestaltung intrinsisch durch eine spezifische Einstellung ausgezeichnet, die man als Sorge bezeichnen kann. In der klassischen Lebensphi-

15 Scheler (1972), 311.

16 Ebd., 313.

losophie artikuliert sich diese Sorge gelegentlich als Protest, Aufsässigkeit oder Auflehnung gegenüber dem gelebten Leben und zugunsten des *erlebten* Lebens. Mit dem Moment der Modernität ist in der Denkform der Lebensphilosophie immer auch das kritische Moment als Sorge gegeben. Eine gleichsam neutrale Lebensphilosophie als abgekühlte Sachanalyse der modernen Welt und ihrer sozialen Zusammenhänge scheint nicht möglich. Die Kritik kann man der Lebensphilosophie nicht vorwerfen, sie ist in ihrem Kern kritisch, insofern es um Stilformen geht, die über Resonanz Erfüllung versprechen.

Die Sorge um das erlebende Leben in der Pluralität der Stilformen artikuliert sich als eine Sensibilität für das Zur-Welt-Sein als einer Erfahrung von Resonanzgeflechten. Doch diese Sensibilität ist mindestens in zweierlei Hinsicht als eine distanzierte Sensibilität zu beschreiben. Sie hält sich zum einen auf Distanz gegenüber einer Totalität einerseits und einer Ausweichbewegung andererseits.

Wenn Scheler, wie bereits angeführt, in dem Aufkommen der Lebensphilosophie eine „Umbildung“ der europäischen „Weltanschauung“ und des „Weltbegriffs“ erkennt, so scheint mir diese Bemerkung nicht trivial, denn an die Stelle einer Welt, die als Totalität gedacht werden kann, tritt eine Konzeption von „Welt“, die – um es mit Husserl zu sagen – als ein Horizont von sich bewährenden Prozessen von Stimmigkeiten zu begreifen ist. An die Stelle von Vollständigkeit und Allheit treten Stimmigkeit und Offenheit. Diltheys Konzeption der Weltanschauungen, aber auch (wenn auch mit Einschränkungen) Spenglers Kulturmorphologie scheinen mir dafür nicht die schlechtesten Beispiele zu sein. Es handelt sich also um eine Sensibilität für eine Offenheit von Welt – die sich in Prozessen der bewährenden Stimmigkeit, aber auch Unstimmigkeit zeigt.

Zweitens ist diese Sensibilität in dem Sinne als eine distanzierte Sensibilität zu beschreiben, wie sie darauf aufmerksam macht, dass keine Wahrheit bestimmt, sondern Wirklichkeitserfahrung gesichert werden soll. Wieder ist es Scheler, der dies mit Blick auf Bergson deutlich herausstellt, indem er den Rekurs auf die Evidenz von einem der Seinsfülle ausweichenden Bezug auf ein Kriterium unterscheidet:

Doch was versichert, was garantiert dem Philosophen, daß er in der „Intuition“ das Sein selbst berühre und gleichsam im Arme halte? Hier liegt vielleicht der *entscheidende* Drehpunkt, den die „Philosophie des Lebens“ gegen alle „kritische Philosophie“, allen „Kritizismus“ vollzieht. Und eben in der Stellung zu *dieser* Frage weiß sich auch die deutsche „Phänomenologie“ mit Bergson einig. Wie sie die Gegebenheit des Seins *selbst* der Wahrheit des Urteils mit vollem Bewußtsein voranstellt, so auch die Evidenz im

Haben des Seins, im erlebten Daseinskontakt mit der Sache, allen Fragen nach sog. „Kriterien“ oder „Geltungen“.¹⁷

Kriterien können Wahrheit verbürgen, Evidenz sichert Wirklichkeitserfahrung und deren Gewissheiten. Wie gegenüber einer Totalität von Welt, so bleibt die Sensibilität gegenüber Kriterien auf Distanz. An ihre Stelle tritt die Intuition oder die Evidenz, die die Wirklichkeit der Wirklichkeitserfahrung sichert.

IV. Perspektiven

Fasst man all diese Aspekte zusammen, so kann man sagen, dass die Denkform der Lebensphilosophie sich als Sorge um die Stilformen unseres erlebten Lebens artikuliert und diese Stilformen als Erfahrungen von Resonanz gefasst werden, in denen sich Erfüllung und Befriedigung realisieren können. Dabei hält sich ein solches Denken sowohl auf Distanz gegenüber einer als Totalität gesetzten Welt, wie es der Evidenz oder der Intuition wieder ihr Recht einräumt. Denn Befriedigung und Erfüllung werden nicht gemessen, sondern erfahren.

Ich will nicht behaupten, dass diese Skizze als die komplette Denkform der Lebensphilosophie angesehen werden muss – sicherlich ist noch einiges hinzuzufügen und anderes zu klären. Mir scheint aber, dass ein solcher Versuch gerechtfertigt ist, wenn die Lebensphilosophie nicht nur als isoliertes historisches Ereignis verstanden werden soll. Auch könnte sich dann die Möglichkeit der Klärung ergeben, in welchem Verhältnis beispielsweise die Lebensphilosophie zur Cassirer'schen Philosophie der symbolischen Formen steht. Denn die von mir im Anschluss an Wittgenstein angeführten Stilformen zeigen auf den ersten Blick eine gewisse Nähe zu Cassirer, die jedoch auf den zweiten Blick wieder fraglich wird. Denn Stilformen sind Formen der Resonanz, die auf Erfüllung zielen, während die symbolischen Formen eher auf Subjekt- und Objektconstitution gerichtet scheinen. Natürlich lassen sich

17 Ebd., 328. Scheler führt weiter aus: „Wie groß die Bedeutung der Kriteriumsfrage auf allen Gebieten der Erkenntnis, des Handelns und künstlerischen Bildens auch sei – sie sind *abgeleitet*, und niemals sind Kriterien ‚Bedingungen‘ für echte Objektivität, sei es des Seins, sei es der Werte. Erst da beginnt der mögliche *Sinn* der Frage nach einem ‚Kriterium‘ (z. B. ob ich ein ‚Wirkliches‘ erkenne oder nicht, ob dieser Mensch gut oder schlecht, ob diese Religion wahr oder falsch, ob dieses Kunstwerk wertvoll oder nicht wertvoll ist), wo die volle Evidenz des Selbstdaseins des Infragekommenden *nicht* vorhanden ist; wo also das *Fehlen einer Evidenz bezüglich des Gegenstandes selbst noch Inhalt einer evidenten Bewußtseinsintention ist*. Jede Kriteriumsfrage erfolgt im ausdrücklichen *Bewußtsein* des mangelnden Sachkontaktes. Sie ist stets die Frage des Nichtbesitzenden, der Außenstehenden, derer, die nicht Mut, Kraft und Fähigkeit haben (und sich dieses Mangels, wie leise immer, bewußt sind), sich mit einer Sache selbst zu *vermählen*.“

über Cassirer hinaus auch Perspektiven auf Husserls Lebensweltanalysen, die phänomenologischen Versuche des frühen Heidegger oder die Tradition der französischen Phänomenologie eröffnen.

Mit der Frage nach der Denkform der Lebensphilosophie scheint mir zudem eine Möglichkeit gegeben, sich nicht von dem Terminus Leben in dem Kompositum Lebensphilosophie zu schnell verleiten zu lassen. Und dies aus mehreren Gründen: Es ist beispielsweise nicht einleuchtend, warum derjenige, der sich auf das Leben einlässt, nicht denken soll oder kann. Wird dies dennoch behauptet, hilft weder denken noch leben, es scheint schlicht unsinnig. Weiterhin wird in den Klassifikationsversuchen zur Lebensphilosophie vielleicht zu schnell der Lebensbegriff in seine verschiedenen Momente zerlegt. Ganz zu Anfang wurde die Unterscheidung Philipp Lerschs, die für die Rezeption der Lebensphilosophie nicht unbedeutend ist, angeführt. Er differenziert den Lebensbegriff, indem er vier Aspekte unterscheidet: 1. Eine Philosophie für das alltägliche Leben, 2. ein Fragen nach dem Sinn des Lebens, 3. eine philosophische Erörterung der Lebensvorgänge selbst und 4. schließlich ein Philosophieren im Ausgang vom Leben als Erleben. Es könnte sein, dass diese Differenzierung zu sehr darauf gerichtet ist, dass nach dem Gegenstand und dem Zweck der Lebensphilosophie gefragt wird. Richtet man sein Augenmerk jedoch auf die Denkform, so könnte sich zeigen, dass diese Momente in einem komplexen Zusammenspiel ihre Wirkung entfalten. Und dann könnte es durchaus lohnend sein, auch diejenigen Konzepte wieder unter dem Titel Lebensphilosophie zu diskutieren, die beispielsweise im 18. Jahrhundert unter der Überschrift einer *Philosophie dem Weltbegriffe nach* entstanden sind und wozu u. a. auch Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*¹⁸ gehört.

Jenseits solcher und anderer Erschließungsmöglichkeiten, die eine Reflexion auf die Denkform der Lebensphilosophie erlauben würde, stellen sich auch systematische Fragen vielleicht deutlicher. Eine dieser Fragen besteht in dem Verhältnis der lebensphilosophischen Reflexion zur Praktischen Philosophie auf der einen Seite und zur Theoretischen Philosophie auf der anderen Seite. Offensichtlich begegnet uns mit der Lebensphilosophie eine Denkform, die auf eine eigentümliche Weise diese klassische Differenz unterläuft. Gerade dies macht sie für nicht wenige suspekt. Und tatsächlich scheint insbesondere der Bezug zur Praktischen Philosophie klärungsbedürftig und in einem hohen Maße problematisch. Spenglers These beispielsweise vom Untergang des Abendlandes, die gerade heute wieder auf den Marktplätzen verkündet wird, verdankt sich einer Teleologie, von der allererst zu zeigen wäre, ob sie überhaupt zum Kernbestand der Lebensphilosophie gehören kann. Auf der anderen Seite wäre neu zu diskutieren, wie ein Denken, das die Kategorien der Er-

18 Vgl. hierzu: Bermes (2008).

füllung und der Seinsfülle verwendet, mit den Prädikaten „gut“ und „schlecht“ umgeht. Hier öffnet sich die Frage nach der Praktischen Philosophie auf die Metaphysik hin.

Bibliographie

- Albert (1995): Karl Albert, *Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács*, Freiburg i. Br.: Karl Alber.
- Bermes (2008): Christian Bermes, „Das Spiel des Lebens und der Mensch. Kant und die Anthropologie“, in: Manfred Kugelstadt (Hg.), *Kant-Lektionen. Zur Philosophie Kants und zu Aspekten seiner Wirkungsgeschichte*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 127-148.
- Fellmann (1993): Ferdinand Fellmann, *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Hamburg: Rowohlt.
- Große (2006): Jürgen Große, „Revitalisierung der Lebensphilosophie?“, in: *Philosophische Rundschau* 53(2), 12-33, 108-129.
- Große (2008): Jürgen Große, *Der Tod im Leben. Philosophische Deutungen von der Romantik bis zu den „life sciences“*, Hamburg: Meiner.
- Große (2010): Jürgen Große, *Lebensphilosophie*, Stuttgart: Reclam.
- Heidegger (1986): Martin Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], 16. Auflage, Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger (2014): Martin Heidegger, *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, hg. v. Peter Trawny, (Gesamtausgabe 96), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl (1981): Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* [1910/11], hg. v. Wilhelm Szilasi, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Jain (1993): Elenor Jain, *Das Prinzip Leben. Lebensphilosophische und Ästhetische Erziehung*, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Kozljanic (2004): Robert Josef Kozljanic, *Lebensphilosophie. Eine Einführung*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Lersch (1932): Philipp Lersch, *Lebensphilosophie der Gegenwart*, Berlin: Junker und Dünnhaupt.
- Merleau-Ponty (2003): Maurice Merleau-Ponty: „Das indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens“ [1952], in: ders., *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, hg. v. Christian Bermes, Hamburg: Meiner, 111-175.
- Oesterreich (1928): Traugott Konstantin Oesterreich, *Die Philosophie des Auslandes vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart. Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Bd. 5, 12. Auflage, Berlin: E. S. Mittler & Sohn.

- Rickert (1920): Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Scheler (1972): Max Scheler, „Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche – Dilthey – Bergson“ [1913/1915], in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 3: *Vom Umsturz der Werte*, 5. Auflage, Bern: Francke, 311-339.
- Schnädelbach (1983): Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sendlinger (1994): Angelika Sendlinger, *Lebenspathos und Décadence um 1900. Studien zur Dialektik der Décadence und der Lebensphilosophie am Beispiel Eduard von Keyserlings und Georg Simmels*, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Spengler (1991): Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* [1918/1922], 10. Auflage, München: dtv.
- Wittgenstein (1989): Ludwig Wittgenstein, *Vorlesungen 1930-1935*, hg. v. Desmond Lee und Alice Ambrose, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

I.2

Politische und ideologische Dimensionen / Aspects politiques et idéologiques

Lebensphilosophie: Kurze Geschichte eines disziplinären Kompromisses

Giuseppe Bianco

Auf den folgenden Seiten werde ich eine Hypothese vorschlagen für das, was momentan unter dem Begriff der „Lebensphilosophie“ verstanden wird. Während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in einem neuen sozialen und epistemologischen Umfeld bestimmt durch Säkularisation, dem Erfolg der Evolutionstheorie, der progressiven Affirmation positiven Wissens über menschliche Phänomene und der Abschwächung der neukantianischen Front, stellte die Strömung der Lebensphilosophie einen Versuch zur Gewährleistung der Existenz der Philosophie als autonomer Praxis dar. Mein Zugang zu diesem Thema ist der einer komparativ-historischen Soziologie des Wissens. Er verdankt sich hauptsächlich der essentiellen Forschung von Pierre Bourdieu, Randall Collins, Paul Forman, Martin Kusch und Fritz Ringer.¹

Heutzutage sind die Ausdrücke „Philosophie des Lebens“ und „Lebensphilosophie“ ziemlich mehrdeutig. Aufgefasst als Synonyme oder Hyponyme von „Vitalismus“, „Naturphilosophie“ oder „Biologische Philosophie“, bezeichnen sie Texte, die in komplett verschiedenen historischen, geographischen und disziplinären Kontexten verfasst wurden und nur einige wenige Familienähnlichkeiten aufweisen. Diese Ausdrücke erschienen zuerst während der 1770er Jahre in den Schriften voneinander unabhängiger, außerakademischer, deutscher Autoren im Zusammenhang der romantischen Bewegung, zu denen unter anderem Philipp Moritz (1756-1793) zählte. Ab den 1910er Jahren tauchten sie abermals in zwei Aufsätzen von Heinrich Rickert (1863-1936) und Max Scheler (1874-1928) auf. Mit diesen Schlüsselbegriffen verwiesen diese beiden Philosophen auf die Lehren dreier älterer Philosophen: Friedrich Nietzsche (1844-1900), Henri Bergson (1859-1941) und Wilhelm Dilthey (1833-1911), welche sich trotz allem niemals gegenseitig zitierten, niemals trafen und ihre eigenen Werke niemals als „Lebensphilosophie“ bezeichneten. Nach dem ersten Weltkrieg fügte Rickert dieser kleinen Gruppe von Autoren weitere Philosophen hinzu, unter anderem seinen Kollegen Georg Simmel (1858-1918), den Phänomenologen Edmund Husserl

1 Diese Forschung wurde finanziert durch die Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (BEPE 2017/15538-7). Ein Teil dieser Untersuchung wurde bereits auf Englisch veröffentlicht in dem Kapitel „Philosophies of life“, in: *The Cambridge History of Modern European Thought*, hg. von Warren Beckman und Peter E. Gordon (i.E.). Der vorliegende Beitrag wurde von Michael Stadler ins Deutsche übersetzt.

(1859-1938) und den Pragmatisten William James (1842-1910), ungeachtet der Tatsache, dass sie in keinsten Weise zueinander in Beziehung standen. Auch sie bedienten sich des Ausdrucks „Lebensphilosophie“ nicht. Erst ab den 1920er Jahren verbreiteten sich die Begriffe „Philosophie des Lebens“ und „Lebensphilosophie“ in Deutschland, verwendet sowohl von außerakademischen Philosophen wie Oswald Spengler (1880-1936) und Ludwig Klages (1872-1956), als auch von akademischen Philosophen wie Diltheys früherem Studenten Georg Misch (1878-1965). Während des dritten Reiches, als die völkische Ideologie Deutschland im Griff hielt, präsentierten sich viele andere, weniger relevante Kulturschaffende als Lebensphilosophen oder wurden zumindest für solche gehalten, um das biopolitische Programm des Regimes zu bestärken. Ab den 1940er Jahren jedoch wurden deren Werke schnell vergessen. Zwischen dem Ende der 1920er und den 1940er Jahren, dank der Übersetzungen einiger der bereits genannten Autoren und des Aufkommens sekundärer Literatur zu deren Werken, bürgerte sich der Ausdruck „Lebensphilosophie“ allmählich ein. Er wurde auf die Lehren anderer Autoren angewandt, die sich allesamt auszeichneten durch eine metaphysische Konzeption des Lebens als einer ursprünglichen transformativen Kraft und ein Vertrauen auf eine Methode oder eine Fähigkeit, die irreduzibel ist auf diejenige der Wissenschaft. Schließlich bezeichnete der Ausdruck „Lebensphilosophie“ – „*philosophie de la vie*“, „*filosofia della vita*“, „*philosophy of life*“ – ab den 1970er Jahren nicht-empirische Lehren, welche entweder die Priorität des „Lebens“ als eines Prinzips behaupteten, das nicht zurückführbar sei auf physiochemische Kausalität, oder aber für ein breiteres Publikum gedacht waren. Die Werke so unterschiedlicher Philosophen wie Georges Canguilhem (1904-1995), Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), Gilles Deleuze (1925-1995), Michel Foucault (1924-1984) oder sogar einiger frühmoderner Philosophen wie Baruch de Spinoza wurden unter den Oberbegriff „Lebensphilosophie“ subsumiert, wieder ungeachtet der Tatsache, dass keiner dieser Autoren jemals diesen Ausdruck für sich in Anspruch genommen hatte.

Ich werde versuchen, diesen Prozess einer wachsenden Polysemie des Ausdrucks als die Wirkung einer Transformation zu erklären, welche sowohl die Begriffe „Philosophie“ als auch „Leben“ in sich fasst. Diese Transformation stellt das Ergebnis einer zunehmenden Trennung und Spezialisierung intellektueller Arbeit dar, die Polemiken und Verhandlungen zwischen vier Typen von Akteuren hervorrief: a) akademische Philosophen, b) außerakademische Verfasser philosophischer Texte, c) akademische Begründer empirisch basierten Wissens über biologische und menschliche Phänomene und schließlich, ab den 1930er Jahren, d) Ideologen in direkter Verbindung zu Staatsapparaten.

I. Die Geburt des „Lebens“ und der „Philosophie“

Seit der frühen Neuzeit bezeichnete das Wort „Leben“ (*vita, vie, life*) sowohl die menschliche Existenz, und – was eine spezielle Klasse von Phänomenen charakterisiert – lebende Wesen. Um die erste Bedeutung von der zweiten zu unterscheiden, wurden theologische Ausdrücke wie zum Beispiel „*vie spirituelle*“, „geistiges Leben“, „*vie intérieure*“ und ab den 1870er Jahren auch „Erlebnis“ verwendet. Giorgio Agambens umstrittener These zufolge war diese Ambiguität bereits in der antiken Philosophie gegenwärtig, nämlich in der Unterscheidung zwischen *bíos* (βίος) – oder „qualifiziertem Leben“, also dem Leben des Menschen als eines politischen Tieres (*Zoon politikon*) – und *zoé* (ζωή) – bloßem Leben, also dem Leben von Individuen ohne Rechte innerhalb der griechischen *polis*.²

Nach Michel Foucault entwickelte sich erst am Ende des 18. Jahrhunderts ein konsistenter Begriff biologischen Lebens. Zuvor, wie Foucault bekanntermaßen behauptete, existierte das Leben nicht.³ Zwei zentrale Phänomene waren essentiell für die Entstehung des modernen Lebensbegriffes. Das erste ist die Erscheinung des „Vitalismus“ als einer Art von Bestrebung medizinischer Theorien und Praxen, welche eine besondere Klasse von Phänomenen isolierte. Das zweite ist die Arbeit von Naturalisten, die dazu beitrug, diese Klasse zu vereinheitlichen und zu spezifizieren. Im Jahre 1802 wurde der Begriff „Biologie“ von Treviranus in seiner *Biologie, oder Philosophie der lebenden Natur für Naturforscher und Aerzte* und von Lamarck in seinen *Recherches sur l'organisation des corps vivants* verwendet. Beide bestätigten die Existenz einer Wissenschaft mit einem speziellen Forschungsgegenstand: dem Leben. Die „Geburt“ des Lebens, situiert in der Konvergenz medizinischer und naturwissenschaftlicher Praxis, implizierte eine Mutation des Naturbildes, welches als historischer und einheitlicher Prozess verstanden wurde. Die Biologie veränderte zudem das Menschenbild: Durch die Einfassung der Menschheitsgeschichte in die Lebensgeschichte und durch die Zurückführung des Menschen auf ein Lebewesen unter anderen stellte die neugeborene Wissenschaft einen eindrucksvollen Schlag ins Gesicht des Anthropozentrismus sowie der diesen unterstützenden religiösen Vorstellungen dar.

Zu gleicher Zeit begann sich der Begriff der „Philosophie“ einer Transformation zu unterziehen, eng verwandt derjenigen des „Lebens“. Während des 17. und 18. Jahrhunderts war der Begriff „Philosophie“ semantisch instabil und bezeichnete Texte sowohl akademischen als auch außerakademischen Ursprungs, welcher heutzutage teilweise als „Wissenschaft“ gekennzeichnet werden würde. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurde dieser Begriff verwendet, um auf eine bestimmte kognitive Tätigkeit zu verweisen, die fast aus-

2 Vgl. Agamben (2002).

3 Vgl. Foucault (2003).

schließlich innerhalb der Universität praktiziert wurde und auf die Bereitstellung eines logischen und synthetischen Grundes für die Gesamtheit menschlichen Wissens und menschlicher Werte abzielte. Kant gehörte zu den Protagonisten dieses Wandels, welcher dank der Humboldt'schen Reform der mittelalterlichen Universität zu institutionellen Konsequenzen in ganz Europa führte.⁴ Er ermöglichte den „Wissenschaftlern“ – ein Wort, welches allmählich die Bezeichnung „Naturphilosoph“ ersetzte – die Aufgabe, Phänomene zu erklären, und den „Philosophen“ gab er die Verantwortung, die Möglichkeitsbedingungen dieser Phänomene zu untersuchen. Somit konnte einerseits die natürliche Welt experimentell erforscht werden gemäß den apriorischen Kategorien von Kausalität, Raum und Zeit, also zwangsläufig jeglicher Zweckmäßigkeit entzogen. Andererseits wurden von nun an die Ideen von Willen und Handlungsfähigkeit auf die menschliche Subjektivität begrenzt.

Auch wenn Kant in seiner *Kritik der Urteilskraft* das Leben in Kontinuität zu unbelebter Materie setzte, so schlug er doch eine Bresche für eine möglicherweise dynamische und teleologische Beschreibung davon. Indem er die Hypothese bezüglich des Bestehens einer Zweckmäßigkeit in der Natur als heuristisches Hilfsmittel zugestand, schlug er naturalistische Begriffe wie „Bildungstrieb“ und „Lebenskraft“ vor.⁵ Autoren nach Kant, wie zum Beispiel Johann Wolfgang Goethe (1749-1852) und Friedrich Schelling (1775-1854), lehnten diese aufgezwungenen Begrenzungen des Verfassers der drei *Kritiken* ab. Deren Lehre, bekannt als „Naturphilosophie“, wollte einen metaphysischen Rahmen anbieten, welcher in der Lage wäre, der neuen Wissenschaft vom Leben und Entdeckungen wie die des Elektromagnetismus eine Bedeutung zu verleihen. Diese Autoren, welche ein indeterministisches Universum belebt durch geistige Kräfte beschrieben, waren beeinflusst von der romantischen Reaktion gegen den verengten Rationalismus der Aufklärung und die industrielle Revolution. Insbesondere prägte sie die romantische Betonung des Gefühls und der Unmittelbarkeit, das Beharren auf der affektiven und anschaulichen Erfahrung im Gegensatz zur Enge der Rationalität, und schließlich die Suche nach einem einheitlichen Prinzip, das den Abstraktionen des wissenschaftlichen Verstandes vorhergeht. In Frankreich beeinflusste Schelling die Arbeit des Philosophen Félix Ravaisson (1813-1900), der in seiner Abhandlung *De l'habitude [Abhandlung über die Gewohnheit]* (1842) die Begriffe der Handlungsfähigkeit und Freiheit wieder in die mechanistische Welt des Cartesianismus einführte, dabei ein Universum organisiert nach einer Hierarchie ansteigender Grade von Perfektion und Freiheit beschreibend. Des Weiteren übernahm Ravaisson von Schelling die Idee, dass aufgrund der Zweckmäßigkeit und Kreativität der Natur die einzige Möglichkeit

4 Vgl. Collins (1998).

5 Vgl. Lenoir (1982).

eines vollständigen Naturverständnisses darin liegt, den Intellekt mit ästhetischer Anschauung zu ergänzen.

In der Zwischenzeit riefen in Deutschland um 1828 sowohl die Synthese des Harnstoffes – welche darauf abzielte, die Kontinuität zwischen belebter und unbelebter Natur zu bewahrheiten – als auch die Entdeckung der Energieeinsparung und die Formulierung der Hauptsätze der Thermodynamik den Untergang der Naturphilosophie hervor und waren ausschlaggebend für die mechanistische Theorie des Lebens. Im Jahre 1842 veröffentlichte der Physiologe und Philosoph Hermann Lotze (1817-1881) den Artikel „Leben, Lebenskraft“ und das Buch *Allgemeine Pathologie*, die zusammen einen Angriff auf die Idee einer „Lebenskraft“ und im Allgemeinen auf alle spekulativen Lebenstheorien, wie diejenigen der Naturphilosophen, darstellten. Dieser Angriff hatte zum Ergebnis, dass ab dem Anfang der 1850er Jahre die Mehrheit der deutschen Physiologen in der Zurückweisung des Vitalismus und der Theologie übereinstimmten und stattdessen einen Mechanismus unterstützten. Diese Rolle spielte in Frankreich Auguste Comte (1798-1857). Er widersetzte sich metaphysischen Begriffen wie „Lebenskraft“ und „Seele“ und jeglicher Analogie zwischen Lebewesen und menschlichem Geist.⁶

Ab den 1860er Jahren und bis zum Ende des Jahrhunderts wurde die Beziehung zwischen der Philosophie, die dominiert wurde durch die Bezugnahme auf Kant, und den Lebenswissenschaften, die die Evolutionstheorie allmählich vereinte, durch einen Kompromiss reguliert. Die Biologen untersuchten die Fakten, die gemäß mechanischer Kausalität interpretiert wurden, und die Philosophen beschäftigten sich mit deren Möglichkeitsbedingungen.

Jedoch eröffneten in Frankreich die einflussreichen Arbeiten von Jules Lachelier (1832-1918) – *Du fondement de l'induction [Die Grundlage der Induktion]* (1872) – und von Emile Boutroux (1845-1921) – *De la contingence des lois de la nature [Die Kontingenz der Naturgesetze]* (1874) –, geführt von einer originellen Interpretation der dritten *Kritik* und beeinflusst durch Félix Ravaisson, einen alternativen Zugang zur Natur. Diese wurde einst vorgestellt als ein Universum, das hierarchisch organisiert ist gemäß ansteigenden Graden von Kontingenz, Freiheit und Spiritualität. Die Ausrichtung dieser Philosophen wurde oft als „geistiger Realismus“ bezeichnet,⁷ nach dem durch Ravaisson geprägten Ausdruck. Einerseits bezogen diese Denker den Menschen in den Evolutionsprozess mit ein, doch andererseits beharrten sie darauf, dass dieser Prozess nicht als ein mechanischer zu verstehen sei, sondern als teleologischer oder zumindest unbestimmter. Dennoch nahmen diese „geistigen Realisten“ ebenso wie von Hartmann und Nietzsche nur eine Randposition im akademischen Raum ein: Alfred Fouillée (1838-1918) – Au-

6 Vgl. McCarthy et al. (2016).

7 Zum „geistigen Realismus“ und dessen Erbe vgl. Janicaud (1997), Azouvi (2007), Bianco (2015).

tor von *L'Évolutionnisme des idées-forces* [*Evolutionismus der Ideenkräfte*] (1890) –, sein Stiefsohn Jean-Marie Guyau (1854-1888) – Autor von *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* [*Entwurf einer Moral ohne Pflicht und ohne Strafe*] (1885), welcher Nietzsche tief beeinflusste – und schließlich Henri Bergson. In seinem Bestseller *L'évolution créatrice* [*Die kreative Evolution*] (1907) besprach Bergson im Detail die Evolutionstheorie und schlug eine Idee des Lebens als eines einheitlichen Prozesses der Erschaffung vor, welcher irreduzibel auf mechanische und teleologische Erklärungen sei.

II. „Lebensphilosophie“ inner- und außerhalb der Universität

Aufgrund der Polysemie der Worte „Leben“ und „Philosophie“ und aufgrund des Disziplinenbildungsprozesses verwendete man während des langen 19. Jahrhunderts den Ausdruck „Lebensphilosophie“ in zweierlei Bedeutungen. Während dieser Ausdruck im Englischen, Französischen, Spanischen und Italienischen als ein (gleichwohl seltenes) Synonym für „Biologie“ galt, führte Auguste Comte im Frankreich des Jahres 1838 in seinem Buch *Cours de philosophie positive* [*Die positive Philosophie im Auszug*] den Ausdruck „philosophie biologique“ [„Biologische Philosophie“] ein, um damit die Lebenswissenschaften zu bezeichnen. Wir sollten uns in dieser Hinsicht Titel und Untertitel von Treviranus Buch *Biologie oder Philosophie der lebenden Natur* ins Gedächtnis rufen. „Biologische Philosophie“ behielt diese Bedeutung zumindest bis in die Mitte der 1920er Jahre bei.

Im Gegensatz zu Frankreich beschrieben die Begriffe „Philosophie des Lebens“ und „Lebensphilosophie“ in Deutschland ab den 1770er Jahren eine spezielle Literaturgattung, welche sich aus erbaulichen Erzählungen, Aphorismen und „psychologischen“ Analysen zusammensetzte und Weisheiten für das Ausüben der eigenen Existenz aufzeigten.⁸ Das Entstehen dieser populären Philosophie wurde ermöglicht durch die Erweiterung des Buchmarkts, durch das Bestehen – seit Christian Wolff (1679-1754) – einer „*Philosophia practica*“, und schließlich durch das Vorhandensein einer Disziplin namens „Anthropologie“.⁹ Diese letztere wurde bekannt gemacht durch Bücher wie *Anthropologie für Aerzte und Weltweise* (1772) des Physikers Ernst Platner (1744-1818), der den wichtigsten unter diesen „Lebensphilosophen“ ausbildete, nämlich Karl Philipp Moritz. Moritz verfasste die *Beiträge zur Philosophie des Lebens* (1780), doch war zugleich auch der Herausgeber einer der ersten psychologischen Zeitschriften, dem *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* (1783-1793). Als Folge davon begannen ab den 1780er Jahren, in Verbin-

8 Vgl. Pflug (1980) und Kühne-Bertram (1989).

9 Vgl. Marquard (1971) und Zammito (2002).

dung mit einem erneuten Interesse für die französischen Moralisten, Begriffe wie „Lebenskunst“, „Lebenslehre“ und „Lebensweisheit“ aufzukommen.

Diese Art der Lebensphilosophie hatte viele Gemeinsamkeiten mit der Bewegung der Romantik, nämlich deren Eklektizismus, Anti-Scholastizismus und Anti-Akademismus. Im Jahre 1800 gab der Philosoph Wilhelm Traugott Krug (1770-1842) eine erste formale Definition einer „Lebensphilosophie“ als einer „Philosophie für die Welt“ – einer Philosophie für jedermann, fragmentarisch errichtet und im Widerstreit zur „Schulphilosophie“, welche die systematische Philosophie des akademischen Feldes ausmachte. Diese Definition tauchte wieder auf in einem Wörterbuch, das 1828¹⁰ von Krug veröffentlicht wurde, sowie im selben Jahr in einem Buch von Friedrich von Schlegel (1772-1829), *Philosophie des Lebens*, einem Sammelband von in Wien gehaltenen Vorlesungen. Indem er den Forschungsgegenstand der Philosophie als den eines „inneren geistigen Lebens“ festlegte, stellte Schelling der „Lebensphilosophie“ die „Schulphilosophie“ gegenüber und kennzeichnete mit diesem Ausdruck den die deutschen Schulen beherrschenden Idealismus. Tatsächlich wertete Hegel in seinen posthum veröffentlichten *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* dieses Genre ab und betrachtete es als eine bloße Weiterführung von Wolffs „*Philosophia practica*“.

Nach dem Untergang des deutschen Idealismus beeinflusste das Erbe dieser populären und außerakademischen „Lebensphilosophie“ – in Kombination mit der Philosophie der Romantik – Kulturschaffende am Außenrand der akademischen Institutionen, wie Schopenhauer und Nietzsche. Beide kritisierten den Kantianismus und Idealismus, das deutsche akademische System und den vermeintlichen Dogmatismus der empirischen Wissenschaften aufs Schärfste. Beide waren beeinflusst durch die französischen Moralisten und schrieben Bücher, deren Titel das Vorgehen und die Zielsetzungen der Lebensphilosophie heraufbeschworen. Diese umfassen zum Beispiel Schopenhauers *Aphorismen zur Lebensweisheit* (1841) und Nietzsches *Die fröhliche Wissenschaft* (1882). Nichtsdestotrotz verwendeten weder Schopenhauer noch Nietzsche die Ausdrücke „Lebensphilosophie“ oder „Philosophie des Lebens“, welche weit außerhalb des Universitätsbetriebes kursierten.

Im Jahre 1913 tauchten diese Ausdrücke erneut auf, und zwar in dem Essay „Versuche einer Philosophie des Lebens“¹¹ von Max Scheler, einem Schüler des Fichte'schen Philosophen Rudolf Eucken (1846-1926). Mit diesem Manifest versuchte Scheler auf strategische Weise in einem Streit zu intervenieren, welcher sich zwischen 1895 und 1910 abspielte und sich aus der Interaktion dreier Seiten ergab, die den Begriff „Leben“ für sich monopolisieren wollten: a) akademische Philosophen, b) außerakademische Philosophen und c) Biologen. Diesen Streit könnte man, in Nachfolge des mit ihm ver-

10 Krug (1828).

11 Scheler (1955).

wandten „Psychologismus-Streits“,¹² auch den „Biologismus-Streit“ nennen, und er machte in gewisser Weise den Beginn der „Lebensphilosophie“ der 1920er, 1930er und 1940er Jahre aus.

Im Zentrum des Biologismus-Streits stand ein Problem, welches zusammengefasst werden kann mit dem Titel von Schelers bekanntestem Buch, nämlich *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928). Dieses Problem war nicht ausschließlich theoretisch, sondern auch praktisch: War die Stellung des Menschen einmal bestimmt, so konnte man auch darüber entscheiden, welche Art von Wissen das letzte Wort bezüglich des „menschlichen“ Wesens haben sollte.

III. Kant und Darwin

Seit Darwins *Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl* (1871) versuchte die Evolutionstheorie, das Phänomen des Menschen dadurch zu erklären, dass sie ihn in die Geschichte des Lebens einbettete. Die Hominisation war nichts Anderes als das Ergebnis der Kombination des Anpassungsprozesses und genetischer Variationen. Diese scheinbar einfache Erklärung war das Ergebnis des Zusammenwirkens verschiedener Einzelwissenschaften, welche während des 19. Jahrhunderts aufkamen, wie zum Beispiel die vergleichende Anatomie, Paläontologie, Embryologie und die Vererbungslehre. Ab 1860 bot die Philosophie – verstanden als spezialisiertes, im akademischen Bereich praktiziertes Wissen – zusammen mit der Religion eine moralische und epistemologische „spirituelle Ergänzung“ an, mit dem Hauptaugenmerk auf empirisches Wissen und reflektierend auf seinen Grund und seine Konsequenzen. Dennoch begann die Philosophie angegriffen zu werden von der empirischen Psychologie, deren Vertreter sich aus Autoren wie Gustav Theodor Fechner (1801-1887), Wilhelm Wundt (1832-1920) und deren Studenten zusammensetzte und die danach strebten, das menschliche Verhalten und Denken zu naturalisieren. Um als Disziplin zu überleben, musste die Philosophie dazu in der Lage sein, den Angriffen der Biologie und Psychologie entgegenzutreten und einen nur ihr eigenen Gegenstand aufzuweisen. Während der 1910er und 1920er Jahre musste sich ein Teil der Philosophie in eine „Lebensphilosophie“ umwandeln, die dazu fähig war, dem Mechanismus der Biologie zu widerstehen, und sodann musste sich dieser Teil ebenso in eine „philosophische Anthropologie“ umwandeln, die dazu fähig war, sich den vermeintlichen Reduktionismen der Psychologie und Soziologie zu widersetzen.

Ab den 1870er Jahren, nach dem Niedergang des deutschen Idealismus und der Naturphilosophie, gab es zwei vorherrschende intellektuelle Kräfte:

12 Vgl. Kusch (1998).

die Neukantianer, aufgeteilt in die Schulen von Baden und Marburg, und die Darwinianer, deren bekanntester Wortführer Ernst Haeckel (1834-1919) war.¹³ Haeckel war sowohl der wichtigste Verkünder des Darwinismus, als auch ein Forscher, dessen Autorität und Originalität international anerkannt waren. Das Bündnis, das die Neukantianer mit den Darwinianern eingingen, war ähnlich demjenigen, welches sie mit diesem Deutschen eingingen. Beide Bündnisse waren strategisch: Sie zielten darauf ab, die alte idealistische Philosophie und die religiösen und reaktionären Kräfte von Thron und Altar zu bekämpfen.¹⁴ Des Weiteren wollten sie sich gegen die anti-kantische, anti-wissenschaftliche und anti-akademische Lehre vom Unbewussten wehren, welche durch von Hartmann und anderen von Schopenhauer inspirierten Autoren vertreten wurde und in den 1870er Jahren sehr erfolgreich war. Die Neukantianer waren zufrieden mit dem methodologischen Mechanismus der Evolutionstheorie und mit dessen Widerstand zur metaphysischen Idee einer vitalen Teleologie. Doch zugleich forderten sie die Respektierung der disziplinarischen Grenzen, die Kant eingeführt hatte und die die akademische Landschaft in Deutschland strukturierten.

Nichtsdestotrotz drückten sowohl die Biologen als auch die Philosophen eine ansteigende Unzufriedenheit mit den Grenzen aus, die dieser Pakt ihrer Arbeit auferlegte. Diese Grenzen durchzogen die Gesamtheit des Gegenstandes, den sie aus zwei komplett verschiedenen Gesichtspunkten untersuchen sollten: *Leben*. Es ist nicht zufällig, dass die Begriffe „Erleben“ (und „Erlebnis“) in den 1870er Jahren eine technische Bedeutung erhielten, und zwar nach dem Erfolg des Darwinismus und dem Entstehen der wissenschaftlichen Psychologie.

Wilhelm Dilthey gehörte zu den einflussreichsten Philosophen dieser Richtung. Er verwendete diese beiden Begriffe systematisch in seinem *Leben Schleiermachers* (1870) und definierte sie konzeptuell in seiner *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883). Im Konzept des „Erlebens“ liefen drei unterschiedliche konzeptuelle Aspekte zusammen, die bereits in der romantischen Bewegung gegenwärtig waren: a) die Unmittelbarkeit der Beziehung zwischen Mensch und Welt, die jeglicher rationaler Konstruktion vorherging, b) die Bedeutsamkeit des Lebens, die gebunden war an dessen historische Totalität, und c) die Unermesslichkeit des Lebensinhaltes selbst, welche diesem Konzept eine ästhetische Dimension verlieh.¹⁵ Beginnend mit diesem Konzept erschuf Dilthey eine Reihe von Kategorien, die abgeleitet waren von der Wurzel „Leben“. Auch wenn er kein besonderes Interesse an der Biologie an den Tag legte und den Begriff des „Lebens“ nicht in einem biologischen Sinn ver-

13 Vgl. Beiser (2014).

14 Vgl. ebd.

15 Vgl. Cramer (1972); Gadamer (1960).

wendete,¹⁶ war Dilthey doch Zeuge des Erfolgs des Darwinismus und der empirischen Psychologie. Eines seiner Ziele in der *Einleitung in die Geisteswissenschaften* war ausdrücklich: einen Teil der menschlichen Psychologie zu subtrahieren, den er „deskriptiv“ nannte, ihn dem Griff der Naturwissenschaften zu entziehen und ihn dadurch den Geisteswissenschaften zuzuführen. Dilthey zufolge war der Zweck der beschreibenden Psychologie ein historischer und deswegen musste diese Wissenschaft eine besondere hermeneutische Methode anwenden, die irreduzibel sei auf diejenige der Naturwissenschaften, nämlich die Methode des „Verstehens“.

Ähnlich wie Dilthey ist der Fall von Rudolf Eucken, der Schelers Mentor, katholischer Philosoph und Haeckels Kollege an der Universität Jena war. Eucken kritisierte den Materialismus als Ursache des Verlustes realer Werte in der modernen Gesellschaft und vertrat stattdessen eine idealistische Philosophie, die auf der Idee eines „Geisteslebens“ basierte. Eucken zufolge konnte nur der Idealismus dazu in der Lage sein, die Zivilisation zu retten, indem er die dem menschlichen Leben eigene geistige Dimension hervorhob. Von seinen ersten Arbeiten in den späten 1870er Jahren bis zu *Der Sinn und Wert des Lebens* (1908), für das er den Nobelpreis erhielt, charakterisierte sich Euckens Schaffen durch eine voranschreitende Vervielfachung der Konzepte und Begriffe, die sich von der Wurzel „Leben“ ableiten ließen. Ganz wie Dilthey verstand auch Eucken „Leben“ nicht auf biologische Weise, sondern beide machten das biologische Leben abhängig vom geistigen Leben, das der Philosophie vorbehalten blieb, der Königin der Geisteswissenschaften. Auch wenn beide den Naturwissenschaften völlig desinteressiert gegenüberstanden, war deren Verwendung von Konzepten abgeleitet von der Wurzel „Leben“ ein klares Zeichen wachsender Besorgnis akademischer Philosophen.

Gegen Ende des Jahrhunderts brach Ernst Haeckel den Nichtangriffspakt zwischen den Biologen und den Philosophen. Mit der Veröffentlichung seines Bestsellers *Die Welträthsel* (1899) geriet Haeckel zum Herolden des Monismus, einer totalisierenden und vermeintlich wissenschaftlichen Vision der Welt, die behauptete, den Menschen von Religion und Philosophie zu befreien. Der Philosoph, den er am meisten zu überwinden trachtete, war Immanuel Kant, dessen Vermächtnis noch immer das deutsche Universitätsystem dominierte. Sein Werk *Die Welträthsel*, das auch ein Plädoyer für eine empirische Psychologie gegen jegliche philosophische und theologische Beschreibung des Menschen war, verursachte einen weitläufigen Aufschrei der gesamten philosophischen Gemeinschaft. Von diesem Moment an wurden alle Neukantianer den Darwinianern feindlich gesinnt.¹⁷

Ein paar Jahre später trat eine erneute Empörung auf, ausgehend vom Feld der Lebenswissenschaften und in Person von Hans Driesch (1867-1941),

16 Plantinga (1980), 74.

17 Vgl. Beiser (2014).

einem von Haeckels Schülern. Während der 1890er Jahre kehrte sich Driesch vom strengen Mechanismus seines Lehrmeisters ab, trennte sich vom Darwinismus und formulierte einen neuen teleologischen Zugang zu lebenden Organismen, welchen er „Neovitalismus“ nannte. In einem Aufsatz aus dem Jahre 1893, *Die Biologie als selbständige Grundwissenschaft*, verteidigte Driesch die Biologie als eine „unabhängige Grundwissenschaft“, und in den darauffolgenden Jahren ließ er, Haeckel nachahmend, das Labor mehr und mehr hinter sich und verfasste Schriften, die ein breiteres Publikum zum Ziel hatten. Diese Entwicklung führte ihn zu einer Habilitationsschrift – betreut vom neukantianischen Philosophen Wilhelm Windelband (1841-1915) und dem experimentellen Psychologen Oswald Külpe (1862-1915) – und 1911 zur Berufung auf den Lehrstuhl „Naturphilosophie“ an der Universität Heidelberg, einem der neukantianischen Hauptquartiere. Aufgrund ihres Inhalts hatte Drieschs Arbeit die Aufmerksamkeit einiger Philosophen geweckt: Heinrich Rickert erwähnte *Die Biologie als selbständige Grundwissenschaft* in seinem Buch *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1897), in dem er Kulturwissenschaften und Naturwissenschaften voneinander abgrenzte, und Eduard von Hartmann besprach Drieschs *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre* (1905) in seinem Buch *Das Problem des Lebens* (1906). Anfangs erschien Drieschs Forschung wie ein möglicher Schritt in Richtung einer weniger imperialistischen Auffassung der Biologie, einer Konzeption, die der Philosophie freundlicher gesonnen war. Doch im Jahre 1907, zwei Jahre nach der Veröffentlichung seines Buches über den Vitalismus, in *The Science and Philosophy of the Organism* (Gifford Lectures 1908), entschied Driesch sich dazu, sich auf aggressive Weise gewissen Problem zu stellen, welche bis dahin als ausschließlich philosophische galten. Bereits der Titel des Buches machte dies offensichtlich, denn er präsentierte sich sowohl wissenschaftlich als auch philosophisch. Dabei folgte Driesch dem Pfad, den bereits Haeckel in seinen beiden Bestsellern *Die Welträthsel* und dem darauffolgenden *Die Lebenswunder. Gemeinverständliche Studien über Biologische Philosophie* (1904) einschlug. Darin wagte er es, seine Arbeit als „Biologische Philosophie“ zu bezeichnen.

Im letzten Kapitel von *The Science and Philosophy of the Organism*, „The History of Humanity“, kritisierte Driesch in direkter Weise Rickert: Entgegen der Unterscheidung von Kultur- und Naturwissenschaften trat Driesch für die Möglichkeit eines Verständnisses der menschlichen Kulturgeschichte auf Basis des für die Lebenswissenschaften typischen positiven Wissens ein. Außerdem setzte er sich im Zusammenhang dieser Unterscheidung für eine Reform der deutschen Universitäten ein. Schließlich veröffentlichte Driesch 1908 „Bergson, der Biologische Philosoph“, eine positive Rezension von Bergsons *L'Evolution créatrice*, einem Buch, welches bereits das Gemüt der französischen Neukantianer erhitzte. In dieser Rezension lobte er Bergsons philoso-

phisches Lebensverständnis und die mögliche Partnerschaft zwischen neo-vitalistischer Biologie und anti-kantischer Metaphysik.

Rickerts Reaktion erfolgte erst ein paar Jahre später und war eher indirekt. Im Jahre 1912 veröffentlichte Windelbands Schützling in *Logos* – der Zeitschrift der neukantianischen Schule aus Baden, zu welcher er gehörte – einen Artikel mit dem Titel „Lebenswerte und Kulturwerte“. Wie der Titel verdeutlichte, vertrat Rickert eine Wertphilosophie: eine Besonderheit, die der Schule seines Meisters Windelband eigen war. Dieser Aufsatz richtete sich gegen die von ihm benannte „Lebensphilosophie“ oder „biologistische Modephilosophie“, und seine Argumente glichen denjenigen seines neun Jahre später erschienenen Buches *Die Philosophie des Lebens* (1920). Unter die Kategorie der „Lebensphilosophie“ subsumierte Rickert alle Diskurse, welche vorgaben, menschliche Werte, Normen und Kulturen von einem rein biologischen Standpunkt aus erklären zu können. Diese Erklärung beinhaltete, was Rickert eine Reduktion von allem auf „bloßes Leben“ nannte, nämlich auf ein „reines“ oder „nacktes“ Leben, ein Ausdruck, der nur ein Jahr später von Walter Benjamin (1912) in einem Aufsatz mit dem Titel „Zur Kritik der Gewalt“ verwendet wurde, welcher wiederum Agamben inspirierte, als er *homo Sacer* schrieb. Die Lebensphilosophie, inspiriert von moderner Biologie und im Speziellen vom Evolutionismus, priorisierte eine Auffassung vom Leben, die trotz allem metaphysisch und möglicherweise irrational war. Das Leben wurde als eine Kraft begriffen, die mittels einer besonderen Methode oder Fähigkeit zugänglich, doch auf diejenigen der Wissenschaft irreduzibel sei.

IV. Epistemologische Grenzen

The Science and Philosophy of the Organism stellte nur die letzte einer Reihe von Schriften dar, welche die Verfechter des deutschen Neukantianismus als Angriffe auf die Legitimität der Philosophie als einer unabhängigen akademischen Disziplin wahrnahmen.¹⁸ Rickerts erstes polemisches Ziel war weder Driesch, noch Haeckel, sondern Friedrich Nietzsche, welcher sowohl innerhalb als auch außerhalb des akademischen Feldes einen verspäteten Erfolg genoss.

Bis in die Mitte der 1890er Jahre war Nietzsche fast unbekannt. Er war nur einer der vielen Autoren, der versuchte, eine Antwort zu finden auf das Problem des Zusammenbruchs transzendenter Sicherheiten und Werte, verursacht durch den wachsenden Erfolg der Lebenswissenschaften, dem Scheitern der Revolution von 1848 und schließlich der Wirtschaftskrise von 1873. Der „Tod Gottes“ war beileibe nicht nur Nietzsches Markenzeichen, sondern ein wiederkehrendes Thema, das in Deutschland spätestens seit Philipp Mainlän-

18 Vgl. Ringer (1969).

ders *Die Philosophie der Erlösung* (1876) sein Unwesen trieb. Die Krise, in welcher sich die deutsche Kultur ab den 1860er Jahren befand, rief auch den verspäteten Erfolg Schopenhauers hervor, der bis dahin ignoriert wurde. In dessen durch Lektüre der Lebenswissenschaften beeinflussten Schrift *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1818, erweitert 1844) beschrieb Schopenhauer die phänomenale Welt als Produkt eines unbewussten, blinden und unerfüllbaren Willens zum Leben, die akademische Philosophie als nutzlos und die Entsagung von der Welt als die einzige Lösung für das durch das Leben erzeugte Leiden. Der späte Erfolg von Schopenhauers Philosophie ab der Mitte der 1860er Jahre, verstärkt durch von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten* (1869), verursachte eine intellektuelle Debatte über den Wert des Lebens, begriffen als menschliche Existenz: der Pessimismus-Streit.¹⁹ Dieser Streit mobilisierte einige akademische und außerakademische Personen. Die erste Reaktion kam von dem positivistischen Philosophen und Ökonomen Karl Eugen Dühring (1833-1921), in einem Buch mit dem paradigmatischen Titel *Der Wert des Lebens* (1865), doch die folgenden Jahre zeichneten sich vor allem durch die Reaktionen der neukantianischen Gemeinschaft aus. Weder die Neukantianer noch die Positivisten konnten irgendetwas von Schopenhauers Philosophie akzeptieren. Seine Misanthropie, seine pessimistische asketische Ethik, seine zugleich anti-Kantianischen und anti-wissenschaftlichen Bestrebungen und schließlich seine Geringschätzung des Akademischen widersprachen allem, was sowohl akademische Philosophen als auch andere Wissenschaftler guthießen.

Zur Jahrhundertwende setzte der Erfolg von Nietzsches Büchern ein, sowohl in der akademischen Welt als auch in der populären Kultur.²⁰ Ein paar Jahre vor der Veröffentlichung von Rickerts Aufsatz trugen literarische Zeitschriften wie *Die Tat*²¹ zum Erstarken neuer Ideologien bei, welche Leben, Energie und Jugend glorifizierten und Nietzsches Vitalismus, Haeckels Monismus und Bergsons Spiritualismus miteinander vermischten.

1907 veröffentlichte der Soziologe Georg Simmel (1858-1918), einer von Rickerts Kollegen und Freunden, die Monographie *Schopenhauer und Nietzsche*, welche das Ergebnis einer Reihe von Vorlesungen war, die er an der Universität Berlin gehalten hatte. Angesichts der Entwicklung der deutschen Universitäten um die Jahrhundertwende kehrten Dozenten wie Simmel der akademischen Welt den Rücken zu oder versuchten mit Mühe und Not, den Institutionen ihr Talent unter Beweis zu stellen, indem sie so viele Studenten wie möglich in ihre Kurse lockten. Eine Möglichkeit, neue Studenten anzulocken, bestand darin, neue Fragen und Autoren vorzustellen: Dies ist, was Simmel mit Nietzsche tat, den er zu lesen begann, als er sein Buch über Geld

19 Vgl. Beiser (2016).

20 Vgl. Aschheim (1992).

21 Vgl. Pulliero (2008). Vgl. Fitzi (2002).

fertigstellte, genau in dem Moment, in dem der Verfasser von *Also sprach Zarathustra* damit begann, erfolgreich zu sein. Die *Philosophie des Geldes* behandelte, mittels der Frage des Geldes, ein für die südwestdeutsche Schule von Baden typisches Thema: das der Werte. In seinem Buch über Schopenhauer und Nietzsche besprach Simmel diese beiden Autoren als ernstzunehmende Philosophen, die durchaus in der Lage waren, auf philosophische Fragen nach Werten und Historizität zu antworten, und er verwendete sie, um den „vitalen“ Ursprung der Werte zu diskutieren. Dabei knüpfte er an eine Diskussion an, die ursprünglich in den 1870er Jahren während des Pessimismus-Streites begann. Mit diesem Buch setzte sich Simmel daran, sein zuvor soziologisches Programm in einen metaphysischen Rahmen einzubetten, der durch Nietzsche, Schopenhauer und Bergson inspiriert war. Diese Entwicklung, welche zur Veröffentlichung seines letzten Buches *Lebensanschauung: vier metaphysische Kapitel* (1918) führte, irritierte zunehmend seinen ehemaligen Freund und Kollegen Rickert.

Das zweite von Rickerts Zielen war Henri Bergson. Nach der Veröffentlichung von *Die kreative Evolution* genossen Bergsons Texte einen gewissen Erfolg in Deutschland,²² vor allem in kulturellen Bereichen, die die Neukantianer ablehnten. Diese Bereiche waren idealistisch, religiös (z. B. Euckens Kreis), künstlerisch und manchmal reaktionär, wie die Gruppe um Stefan George (1867-1933), welcher Simmel sich anschloss, oder die Gruppe um den Verleger Eugen Diederichs (1867-1930). Die Naturalisierung des Menschen, die Bergson in seiner *Kreativen Evolution* vorschlug, seine pragmatische Konzeption eines wissenschaftlichen Wissens, seine anti-intellektualistische Idee einer Anschauung, die den Fluss des Lebens ohne Vermittlung erfassen konnte, und zu guter Letzt seine augenscheinliche Verachtung Kants machten ihn, sowohl in Frankreich als auch in Deutschland, zum wahren *bête noire* der Kantianer.

Rickert kritisierte auch die amerikanischen Pragmatisten und, ohne sie beim Namen zu nennen, Haeckel und Driesch. Daher stellte Rickerts Aufsatz einen Versuch dar, all jene in die Schranken zu weisen, welche aus unterschiedlichen Perspektiven die disziplinarischen Grenzen der deutschen Akademiellandschaft in Frage zu stellen trachteten. Die Ziele waren außerakademische und anti-akademische Philosophen wie Nietzsche und Schopenhauer, akademische Philosophen à la Bergson mit Hang zu außerakademischer Ausübung der Philosophie, sowie Biologen mit hegemonialen Ambitionen, wie zum Beispiel Driesch und Haeckel.

22 Vgl. Zanfi (2013).

V. Die „Fülle des Lebens“: Phänomenologie und Lebensphilosophie

Schellers Manifest für die Philosophie des Lebens muss als eine strategische Intervention in eine Debatte interpretiert werden, die polarisiert war durch die Spannungen zwischen den mechanistischen Biologen (z. B. Haeckel), Vitalisten und Holisten (z. B. Hans Driesch oder Jakob Johann von Uexküll [1864-1944]) einerseits und zwischen Philosophen und Biologen andererseits. Auf schlaue Weise machte sich Scheler Rickerts Ausdruck „Philosophie des Lebens“ zu eigen. Aufgrund der besonderen akademischen Umstände zwischen 1895 und 1910 nahmen außerakademische Zeitschriften die Beiträge jüngerer Philosophen an, deren reguläre wissenschaftliche Veröffentlichung eher unwahrscheinlich war. Deswegen mussten sie sich einer anderen Leserschaft anpassen. Scheler veröffentlichte seinen Essay in einer literarischen Zeitschrift namens *Die weißen Blätter*. Er brachte den Ausdruck „Philosophie des Lebens“ voran, der gegen Ende des 18. Jahrhunderts von außerakademischen Autoren verwendet wurde, und bediente sich zudem eines literarischen und prophetischen Stils. Letzten Endes präsentierte Scheler die Lebensphilosophie nicht als ein stabiles Set von Theorien, sondern als ein von drei Philosophen inspiriertes Programm: Nietzsche, Bergson und Dilthey, deren Werke sich von der neuen Generation angeeignet werden mussten. Diese drei Autoren, die niemals miteinander in Kontakt standen, hatten dennoch etwas gemeinsam, und zwar ihre Reaktion auf den Positivismus, auf die mechanistische Interpretation der Lebenswissenschaften und schließlich deren Feindseligkeit oder zumindest Gleichgültigkeit gegenüber dem Kantianismus. Sie teilten sich zudem eine nicht-reduktionistische Sicht auf das Leben als eines Phänomens, das sich am ehesten durch innere Erfahrung erkunden ließe. Scheler zufolge war die „Lebensphilosophie“ eine Philosophie, die „der Fülle der Lebenserfahrung“ entspringe. Der Genitiv „der“ implizierte, dass das Leben sowohl das Objekt als auch das Subjekt der Philosophie ist. Doch war dieses „Leben“ nicht das von den Biologen erforschte, sondern das vorgegenständlich gefühlte „Erlebnis des Lebens“. Im Gegenteil hielt Scheler daran fest, dass die Biologen lediglich ein objektiviertes oder – im Falle Haeckels – mechanisiertes Leben erforschten. Deswegen benötige die Wissenschaft eine Philosophie, die im Leben selbst wurzelte, nämlich im „Erlebnis des Lebens“.

Nun war das Problem des Lebens nicht zu lösen ohne einen anthropologischen Rahmen, der eine stabile Basis zur Rechtfertigung der epistemologischen Behauptungen der Philosophie bieten konnte. Dies ist der Grund, weshalb Scheler zeitgleich mit den „Versuchen“ einen Aufsatz namens „Zur Idee des Menschen“ (1913) veröffentlichte, der den Grundstein legte für sein letztes und bekanntestes Buch, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928). Für die Formulierung dieses theoretischen Rahmens war Scheler stark beeinflusst durch Husserls Phänomenologie, teilweise als Lebensphilosophie ver-

standen. Diese unübliche Verwendung der Phänomenologie wurde ermöglicht durch die eigene philosophische Entwicklung des österreichischen Philosophen. Husserl, der im österreichisch-ungarischen akademischen System ausgebildet wurde und stark anti-Kantisch war, begann nach seiner Berufung an die Universität Göttingen damit, die Begriffe „Erleben“ und „Erlebnis“ zu verwenden. Die neue Umgebung wich stark von der österreichischen ab und war gezeichnet von einem Kampf zwischen Philosophen und Psychologen um einige Lehrstühle. Es war in dieser Zeit, als Husserl seine deutschen Kollegen zu lesen und auf deren Kritiken zu antworten begann: die Neukantianer, die in ihrer Zeitschrift *Logos* Husserls Manifest „Philosophie als strenge Wissenschaft“ veröffentlichten, aber auch Eucken und Dilthey, von welchen er die „vitale“ Sprache und den Begriff der „Lebenswelt“ übernahm.²³ Dieser Begriff erscheint erst ab 1917, als Husserl Rickerts Lehrstuhl für Philosophie in Freiburg übernahm, nachdem dieser nach Heidelberg ging.

Es ist die als „Lebensphilosophie“ verstandene Phänomenologie, die laut Scheler am geeignetsten dafür sei, menschliches Wissen und Handeln zu erklären und somit dem Konzept „Wert“ – dem Markenzeichen der Schule von Baden – eine neue Bedeutung zu verleihen. Die Phänomenologie stellte die beste Kandidatin für die Ersetzung des Neukantianismus dar. Die Philosophen der Schulen von Baden und Marburg waren bis dahin in der Lage, die Außergewöhnlichkeit des Menschen in der natürlichen Welt und die Außergewöhnlichkeit der Philosophie unter den Disziplinen zu bewahren.

Zusammenfassend kann man sagen, dass es trotz der Sympathien einiger Philosophen gegenüber einigen Biologen und jenseits der Querelen zwischen verschiedenen Biologen – vor allem zwischen Neo-Vitalisten, repräsentiert von Driesch, und den Mechanisten, repräsentiert von Haeckel – einen klaren Konflikt gab zwischen den Biologen, die den Psychologen oft nahestanden, und den „reinen“ Philosophen. Die Auseinandersetzung um den Psychologismus, d. h. der Psychologismus-Streit, der um 1870 begann, ging deswegen Hand in Hand mit einem Biologismus-Streit, der die „Lebensphilosophien“ ins Leben rief. Diese beiden Auseinandersetzungen wurden nach dem ersten Weltkrieg größtenteils beigelegt, als der Neukantianismus allmählich ins Verschwenden geriet und die „Lebensphilosophie“ eine neue Bedeutung erhielt.

VI. *Lebensphilosophie und Biopolitik*

Gegen Ende des ersten Weltkriegs, in der neuen Weimarer Republik, bezog sich eine der prominentesten Debatten auf die Ursachen des Mordens und der Zerstörung in den letzten vier Jahren. Die desaströse Lage des Nachkriegs-

23 Zur philosophischen Aneignung des Begriffes „Lebenswelt“, welcher zuerst im Werk von Haeckel erschien, vgl. Bermes (2004).

deutschlands bot den perfekten Resonanzboden für spirituelle, gar religiöse Behauptungen gewisser Philosophen wie zum Beispiel Eucken oder Scheler. Diese kritisierten ab dem Ende des 19. Jahrhunderts die scheinbare Abstraktion und Unmenschlichkeit der wissenschaftlichen Rationalität des Positivismus und Neukantianismus, eine Rationalität, welche verkörpert wurde durch Industrialisierung und technologische Entwicklung und als ungeeignet für die Förderung moralischen Fortschrittes galt.²⁴ Die Philosophen, die während des Krieges ihre Verbundenheit zur nationalistischen Frage bezeugten, indem sie in propagandistischen Veröffentlichungen die deutsche „spirituelle“ Kultur der französischen „materialistischen“ Zivilisation entgegenstellten, waren oftmals in der Lage, einen zentralen Platz auf der intellektuellen Bühne einzunehmen. Dies war der Fall für Scheler, der – nachdem er wie sein Mentor Eucken aktiv an der Propaganda teilnahm²⁵ – schließlich von der Universität Köln angestellt wurde.

In dieser Zeit hatte ein weiterer „Lebensphilosoph“ einen eindrucksvollen Erfolg: Oswald Spengler. Wenngleich Spengler sich selbst nicht als Lebensphilosophen vorstellte, so erschien er doch als solcher für seine Leserschaft. Einerseits klassifizierte er, wie die Naturalisten es taten, in seinem zweibändigen Bestseller *Der Untergang des Abendlandes* (1919-1923) Gesellschaften als Organismen, und im Folgewerk *Der Mensch und die Technik* (1931), mit dem ausdrücklichen Untertitel *Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, beschrieb er die Technologie als das äußere Organ der Menschheit. Andererseits naturalisierte Spengler, wie Nietzsche, von dem er sich nebst Goethe am meisten inspirieren ließ, die Technik, die Wissenschaft, die Moral und die Menschheit im Allgemeinen. Er zeichnete sich durch eine unwissenschaftliche und „spirituelle“ Auffassung des Lebens aus und rief dabei zu einer außer-rationalen Lösung für die vermeintliche Krise der Zivilisation auf. *Der Untergang des Abendlandes* war äußerst erfolgreich und verkaufte sich innerhalb von weniger als sechs Jahren einhunderttausend mal, doch Spenglers Position als „unabhängiger Forscher“ und seine Verachtung des Akademietriebes blockierten den Durchbruch seiner Lebensphilosophie an der Universität. Sowohl die Phänomenologen als auch die Neukantianer ließen keine Gelegenheit aus, die Lebensphilosophie als irrational und politisch gefährlich zu verurteilen: 1920 erschienen Rickerts *Die Philosophie des Lebens* sowie eine ganze Ausgabe der Zeitschrift *Logos* mit einer Kritik der nun in Mode gekommenen „Bewegung“.

Um akademisch ‚vorzeigbar‘ zu sein, musste sich die Lebensphilosophie in etwas Anderes verwandeln und zwar in eine *Philosophische Anthropologie*. Das beste Werkzeug, um diese Verwandlung zu ermöglichen, war die Phänomenologie. Im Zeitgeist einer allgemeinen Revolte gegen die der Weimarer

24 Vgl. Forman (1971).

25 Vgl. Kusch (1998) und Ringer (1969).

Republik eigene „Abstraktion“ war Scheler klug genug, die Phänomenologie als eine intuitive und konkrete (oder sachliche, nach Husserls Credo „zu den Sachen selbst“) Philosophie zu präsentieren, ganz im Gegensatz zum Neukanianismus.²⁶ Dank einer speziellen Interpretation der Phänomenologie überlebte die „Lebensphilosophie“ als eine philosophische Anthropologie in verschiedenen Formen: sehr biologisch, geknüpft an die Psychopathologie, oder eher historisch und den Sozialwissenschaften zugeneigt.

In den 1930er Jahren, nach dem Tode Diltheys (1911), Simmels (1918) und schließlich Schelers (1928), wurde der Jargon des Lebens, welcher ab den 1870ern um sich zu greifen begann und nach und nach in Literatur, Philosophie und politische Diskurse drang, zu einem Hauptbestandteil völkischer Ideologie, gefördert von der Nazi Herrschaft in Publikationen wie *Gestalt und Leben* (1938) von Alfred Rosenberg (1893-1946). Trotzdem wäre es zumindest ungenau, von der nationalsozialistischen Ideologie als einer „Philosophie des Lebens“ zu sprechen, nicht nur da „Philosophie des Lebens“ keine in sich schlüssige Zahl an Diskursen ausmachte. Die moderne Lebensphilosophie entstand als ein Werkzeug zur Rettung der philosophischen Praxis vor ihrem möglichen Verschwinden unter dem Druck der Wissenschaften von Mensch und Leben. Einerseits dienten die Kritiken, die manche Lebensphilosophen an die Abstraktion des Intellektualismus richteten, als Berufung auf „spirituelle“ Kräfte, die der Nazi Propaganda adäquat waren. Andererseits standen die nationalsozialistischen Diskurse über das „Leben“ im Zusammenhang mit etwas, das mit der Philosophie scheinbar unverträglich ist, nämlich der rassistischen Biopolitik, die von einer speziellen eugenischen Interpretation des Sozialdarwinismus inspiriert war.²⁷

In vielen Fällen führten ähnliche theoretische Positionen – sowohl philosophischer als auch wissenschaftlicher Natur – zu sehr verschiedenen politischen Entscheidungen und umgekehrt. Die Fälle von Ernst Haeckel, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, Hans Driesch und Martin Heidegger sind dahingehend interessant. Trotz seines Rationalismus und Mechanismus unterstützte Haeckel den deutschen Nationalismus und Imperialismus. Er war ein Sozialdarwinist und Eugenist, weswegen sein Werk bei den Nazi Ideologen in Ehren stand. Gehlen und Plessner waren beide Schüler Schelers und philosophische Anthropologen, doch 1933 gingen sie getrennte Wege: Während der Zweitgenannte aufgrund seiner jüdischen Wurzeln aus Deutschland fliehen musste, zögerte Gehlen nicht, den Lehrstuhl seines Lehrmeisters Driesch in Leipzig anzunehmen, als Driesch selbst von den Autoritäten des dritten Reiches zum Rücktritt gezwungen wurde. Trotz der Tatsache, dass einige Aspekte des Neo-Vitalismus in die Nazi Ideologie Einzug hielten, war Hans Driesch ein überzeugter Unterstützer des Pazifismus und Universalismus, was ihn schluss-

26 Vgl. Kusch (1998).

27 Vgl. Mosse (1998).

endlich seine Position kostete.²⁸ Martin Heidegger sodann, seit 1933 aktives Mitglied der Nazi-Partei, stellte sich in einer Reihe von Vorlesungen aus dem Jahre 1929 – später veröffentlicht unter dem Titel *Die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik* – gegen Drieschs und Uexkülls Lehren und kritisierte die Lebensphilosophie seines Lehrmeisters Scheler als verkappten „Biologismus“.

Während der späten 1920er und frühen 1930er Jahre, noch vor der vollständigen Affirmation der Nazi-Ideologie, äußerten viele Intellektuelle von verschiedenen Standpunkten aus harsche Kritik an der Lebensphilosophie. Diese Personen waren oft inspiriert von Rickert, der deutsche Intellektuelle so unterschiedlich wie Martin Heidegger, Rudolf Carnap (1891-1970) und Max Weber (1864-1920) heranzubildete. Sie kritisierten nicht nur die Lebensphilosophie, sondern auch den Vitalismus und Holismus in der Biologie. Mitunter war dies der Fall für Ernst Cassirer (1874-1945), dem letzten Erben der Marburger Schule, in seiner *Philosophie der symbolischen Formen. Phänomenologie der Erkenntnis* (1929). Ebenso traf dies auf die Mitglieder des neo-positivistischen Wiener Kreises um Rudolf Carnap zu, die unter anderem aus den österreichischen Philosophen Moritz Schlick (1882-1936), Philipp Franck (1884-1966) und Edgar Zilsel (1891-1944) bestanden und dem Weg Bertrand Russells (1872-1970) folgten, der „Die Philosophie Henri Bergsons“ und deren Irrationalismus im gleichnamigen Artikel aus dem Jahre 1912 in der Zeitschrift *The Monist* kritisierte. Im Bereich der Sozialtheorie, vor allem in der marxistischen Frankfurter Schule, wurde die Lebensphilosophie fast unmittelbar als ideologisch, irrational und somit möglicherweise gefährlich gebrandmarkt. Max Horkheimers (1895-1973) Kritik von Bergsons *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* (1934 veröffentlicht als „Zu Bergsons Metaphysik der Zeit“ in der *Zeitschrift für Sozialforschung*), György Lukács' (1885-1971) *Die Zerstörung der Vernunft* (1955), Herbert Marcuses (1898-1979) *One Dimensional Man* (1964) und Jürgen Habermas' *Der Philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen* (1985) gehören allesamt zu dieser ein halbes Jahrhundert andauernden marxistischen Tradition.

Es wird allerdings mehr als ein halbes Jahrhundert brauchen, um die lange und komplexe Geschichte der Lebensphilosophie wiederzuentdecken.

Bibliographie

Agamben (2002): Giorgio Agamben, *Homo sacer: Die souveräne Macht und das nackte Leben*, aus dem Italienischen von Hubert Thüring, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Aschheim (1992): Steven E. Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany*, Berkeley / Los Angeles / Oxford: University of California Press.

28 Vgl. Harrington (1999).

- Azouvi (2007): François Azouvi, *La Gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Paris: PUF.
- Beiser (2014): Frederick C. Beiser, *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*. Oxford: Oxford University Press.
- Beiser (2016): Frederick C. Beiser, *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy, 1860-1900*, Oxford: Oxford University Press.
- Bermes (2004): Christian Bermes, „Welt“ als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff, Hamburg: Meiner.
- Bianco (2015): Giuseppe Bianco, *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*, Paris: PUF.
- Collins (1998): Randall Collins, *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, Boston: Belknap.
- Cramer (1972): Konrad Cramer, „Erleben, Erlebnis“, in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel (Hgg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel: Schwabe.
- Fitzi (2002): Georg Fitzi, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie. Georg Simmels Beziehung zu Henri Bergson*, Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- Forman (1971): Paul Forman, „Weimar culture, causality, and quantum theory: adaptation by German physicists and mathematicians to a hostile environment“, in: *Historical Studies in the Physical Sciences* 3, 1-115.
- Foucault (2003): Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gadamer (1960): Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Harrington (1999): Anne Harrington, *Reenchanted Science: Holism in German Culture from Wilhelm II to Hitler*, New Jersey: Princeton University Press.
- Janicaud (1997): Dominique Janicaud, *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*, Paris: Vrin.
- Kühne-Bertram (1989): Gudrun Kühne-Bertram, *Aus dem Leben, zum Leben: Entstehung, Wesen und Bedeutung populärer Lebensphilosophien in der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Bern: Peter Lang.
- Krug (1828): Wilhelm Traugott Krug, *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte*, Leipzig: Brockhaus.
- Kusch (1998): Martin Kusch, *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, London: Routledge.

- Lenoir (1982): Timothy Lenoir, *The Strategy of Life*, Chicago: Chicago University Press.
- Marquard (1971): Odo Marquard, „Anthropologie“, in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel (Hgg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Darmstadt: Schwabe Verlag.
- McCarthy et al. (2016): John A. McCarthy, Stephanie M. Hilger, Heather I. Sullivan und Nicholas Saul (Hgg.), *The early History of Embodied Cognition from 1740-1920: The Lebenskraft-debate and Radical Reality in German Science, Music, and Literature*, Leiden: Brill.
- Mosse (1998): George Mosse, *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*, New York: Howard Fertig.
- Plantinga (1980): Theodore Plantinga, *Historical Understanding in the Thought of Wilhelm Dilthey*, Toronto: Toronto University Press.
- Pflug (1980): Georg Pflug, „Lebensphilosophie“, in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer and Gottfried Gabriel (Hgg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, Darmstadt: Schwabe Verlag.
- Pulliero (2008): Marino Pulliero, *Une modernité explosive: la revue Die Tat dans les renouveaux religieux, culturels et politiques de l'Allemagne de 1914-1918*, Lausanne: Labor et Fides.
- Ringer (1969): Fritz K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890-1933*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Scheler (1955): Max Scheler, „Versuche einer Philosophie des Lebens“ [1913-1915], in: *Gesammelte Werke*, Bd. 3: *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, Bern: Francke.
- Zammito (2002): John H. Zammito, *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, Chicago: University of Chicago.
- Zanfi (2013): Caterina Zanfi, *Bergson et la philosophie allemande*, Paris: Armand Colin.

« Le social est au fond du vital » :
notes sur un débat à l'arrière-plan des *Deux sources*
d'Henri Bergson

Caterina Zanfi

Le problème ancien des relations entre l'organisme et la société est très débattu en France au tournant du XX^e siècle : c'est le moment où la sociologie, après avoir été définie par Auguste Comte (1798-1857) et Herbert Spencer (1820-1903) dans un cadre scientifique évolutionniste, se constitue en discipline autonome par le refus de toute analogie biologique en matière sociale – qu'il s'agisse d'une analogie de contenu ou de méthode. Henri Bergson (1859-1941) dans son ouvrage de 1932, *Les deux sources de la morale et de la religion*, aborde enfin le thème de la société et, pour la définir sans sortir du cadre théorique de *L'évolution créatrice*, se confronte aussi avec le problème de la relation du social au vital, se positionnant ainsi de manière originale par rapport au débat qui l'a précédé.

Sur la toile de fond du débat entre positivistes et sociologie durkheimienne, les thèses bergsoniennes pourraient révéler des traits en mesure de démontrer les critiques de biologisme communément adressées aux philosophies de la vie, y compris à celle de Bergson. Les dangers du biologisme avaient été perçus dans la pensée bergsonienne surtout sur le plan moral, social et politique, et avaient été observés avant tout par des néokantiens tels que Rickert (1863-1936) et Cassirer (1874-1945),¹ qui voyaient la philosophie des valeurs de fondation rationaliste menacée par la référence à la vie biologique. Alors que les néokantiens avaient une attitude de « défense », des critiques de signe différent avaient été adressées à Bergson par des auteurs plus jeunes, en posture « d'attaque », comme Politzer (1903-1942) ou Horkheimer (1895-1973),² pour qui la philosophie de la vie bergsonienne assumait un sens spiritualiste, et manquait de rigueur comme de critique. Je tenterai de montrer que la position de Bergson cherchait au contraire à éviter à la fois les biologismes ayant déjà été des positivistes, et les spiritualismes qui justifiaient

1 Cf. Rickert (1911), Rickert (1922) et Cassirer (1933).

2 Cf. Politzer (1929), Horkheimer (1933) et Horkheimer (1934). La double direction spiritualiste et naturaliste des attaques à Bergson est observée dans le très intéressant article de Schwarz (1992), qui considère des exemples non seulement allemands, mais aussi français du monde catholique, conservateur et progressiste, et des exemples états-unien liés au monde littéraire.

une séparation de l'homme, de son histoire et de ses sociétés du reste des vivants.

Bergson connaissait les différentes attitudes possibles à l'égard de la vie biologique dans le domaine social et politique, ce qu'il expose aux élèves de son cours de philosophie morale et politique au Lycée Henri IV en 1891-1893. Dans une leçon consacrée au thème de la société,³ Bergson rappelle deux définitions possibles : « On peut considérer la société comme une chose rationnelle, c'est-à-dire comme un effet naturel de ce fait que l'homme est un être intelligent – ou comme un fait naturel (nature et raison s'opposent comme passivité à activité) ».⁴ Peu après, il précise encore cette opposition : « Quelle est l'origine, la vraie nature de la société ? Est-ce un effet naturel de la structure anatomique de l'homme ? Est-ce l'effet artificiel des volontés humaines ? En d'autres termes la société est-elle une manifestation de la nécessité physique ou de la liberté morale ? La première thèse pourrait s'appeler naturaliste, la deuxième rationaliste. »⁵ Dans le débat sur la société, Bergson reconnaissait donc deux positions opposées, toutes deux fondées sur la même distinction entre nature et raison, passivité et activité, nécessité et liberté, plan physique et plan moral. Dans son cours du début des années 1890 au Lycée Henri IV, Bergson était très synthétique à propos de la position rationaliste, qu'il rattachait à Épicure, Hobbes et Rousseau. Il approfondissait surtout l'analyse et la critique de la position naturaliste dont Spencer notamment était une référence majeure.⁶ Le philosophe anglais qui avait passionné le jeune Bergson deviendrait en effet bientôt l'un des principales cibles polémiques de sa philosophie, de même que le deviendrait, dans *Les deux sources*, Émile Durkheim (1855-1917), l'autre grand auteur de la génération de Bergson, qui avait figuré, avec lui et Jaurès dans la fameuse promotion de 1878 de l'École normale supérieure.

Avant d'exposer les thèses bergsoniennes des *Deux sources*, et pour en comprendre plus à fond les implications, il est important de reconstituer, au moins à grands traits, les incidences de la polarité que Bergson reconnaissait dès les années 1890 dans le débat autour de la société, et qui définissait le sens de l'articulation entre vie et société et entre vie et politique.

3 Bergson (1891-93), 165-171.

4 Ibid., 165.

5 Ibid., 167-168.

6 Il faut remarquer que Bergson se référait beaucoup plus fréquemment à Spencer qu'à Comte, malgré l'importance de ce dernier dans sa pensée – comme l'a observé récemment Abiko (2017).

I.

La formation et la première production de Bergson a lieu dans les années où en France et dans d'autres pays on commençait à remettre en cause la culture positiviste, qui jusqu'à la fin du XIX^e siècle dominait ou définissait tout au moins le débat scientifique *et* philosophique français.

Comme les études de Laurent Mucchielli⁷ l'ont montré, le débat sur l'organicisme social était central au moment où la sociologie se constituait comme discipline autonome, et le biologisme était son premier adversaire. Cette tension est particulièrement dynamique dans les vingt dernières années du XIX^e siècle.

C'est en particulier avec les œuvres de Comte et Spencer que l'idée d'une analogie entre l'organisme et la société était devenue la base pour décrire l'objet et la méthode de la nouvelle branche du savoir destinée à connaître la société. La réception française de Spencer et de ses analogies entre le fonctionnement de la société et celui de l'organisme avait été préparée par les idées analogues exposées par Comte, idées très répandues et appréciées pendant la Troisième République. Dans son *Cours de philosophie positive* de 1830 et dans sa *Statique sociale* de 1852, Comte aussi avait reconnu un lien étroit entre science de la vie et science de la société, et avait posé la première au fondement de la deuxième. Pour sa part, Spencer avait employé le principe de l'évolution et ses lois comme base universelle pour expliquer toute réalité, donc pour fonder les faits non seulement biologiques mais aussi psychologiques, moraux et sociaux. Sa théorie évolutionniste de la société était déjà exposée dans l'étude de 1851 *Social statics*. Souvent définie un « darwinisme social », la théorie spencérienne était pourtant antérieure aux œuvres de Darwin *On the Origin of Species* de 1859 et *The Descent of Man* de 1870.⁸ La thèse organiciste de Spencer, présentant les sociétés comme *organismes sociaux*, était à nouveau énoncée dans ses *Principles of Sociology* (1876), où il fondait le parallélisme entre société et organisme d'une part sur l'analogie de structure, et d'autre part sur la division des fonctions et du travail, d'où dérivait la solidarité entre les individus. Selon cette dernière thèse, aux fonctions de nutrition, de relation et de circulation propres aux organismes correspondraient par exemple les fonctions sociales de l'industrie, de l'agriculture et du travail productif (nutrition), du gouvernement (relation) et de commerce (circulation). La société suivait aussi une évolution précise : de même que l'organisme se constituait à partir d'un état embryonnaire, la société était à son dé-

7 Cf. Mucchielli (2010), 261-291, où l'auteur offre une description détaillée des batailles menées dans les pages de la revue de Durkheim *L'Année sociologique* contre l'anthropologie raciale, l'organicisme et l'anthroposociologie.

8 Les deux œuvres de Darwin sont traduites en français respectivement en 1862 et 1872. Le seul ouvrage de Spencer sur la société traduit en français en ces années est par contre *Introduction à la science sociale*, cf. Spencer (1874).

but une horde indifférenciée, où toutes les fonctions primaires étaient accomplies virtuellement par chacun. Spencer voyait le commencement de la société humaine dans la division du travail, fonctionnelle à la survie et impliquant également une intégration, de manière analogue aux organismes où les différents organes avaient besoin d'être coordonnés. La division du travail concernait à la fois les institutions militaires, politiques, religieuses, rituelles, législatives et juridiques. Pour Spencer, le but de la division du travail était pourtant économique. Comme déjà dans son *Social statics*, il adoptait les catégories saint-simoniennes et comtiennes des sociétés militaires et industrielles (*Industrialious*), mais il défendait, contrairement à Comte, le laissez-faire et les droits individuels. Spencer adoptait alors la doctrine lamarckienne de la transmission des caractères acquis, afin de souligner la valeur des réponses d'adaptation développées par les individus. Cela valait aussi pour l'acceptation des règles sociales, devenue désormais inconsciente au point de rendre superflus les renforcements de la coercition. Un tel procédé permettait à Spencer de détourner le dirigisme du « cabinet central » du cerveau qui pouvait être dérivé de la modélisation organique. Théorie sociale et pratique sociopolitique étaient évidemment très liées.

II.

La traduction française des *Principles of Sociology* de Spencer, publiée chez Alcan à partir de 1878, deux ans seulement après leur édition anglaise, semble avoir inauguré le débat autour du dit « darwinisme social », expression apparue en France pour la première fois en 1879,⁹ sous la plume du militant anarchiste Émile Gautier. Il l'avait choisie comme titre de son ouvrage de 1880, où il expliquait toutefois que « la loi de sélection » ne s'appliquait pas aux sociétés humaines. Il dénonçait cette extrapolation sous le nom de darwinisme social. À ce mauvais darwinisme social il opposait le véritable darwinisme social, qui aurait imposé une réforme de la société : « au lieu de la lutte pour l'existence, l'aide pour l'existence [...], au lieu de l'antagonisme des intérêts, la solidarité universelle ».¹⁰ Il aurait fallu d'une part « collectiviser les moyens de production » mais d'autre part « individualiser les moyens de jouissance ».¹¹ L'auteur opposait en somme un darwinisme social identifié au libéralisme et qui aurait appliqué ou transposé aux sociétés humaines le

9 Selon Drouard (1999), 23.

10 Gautier (1880), 68.

11 Ibid., 87.

principe darwinien de la sélection naturelle à un darwinisme social plus dirigiste et même socialiste, donc en opposition à la perspective spencérienne.¹²

Un chassé-croisé entre références scientifiques et politiques, mais de signe différent, était mis en place aussi par Alfred Espinas (1844-1922), représentant majeur du spencérisme social à l'époque de la formation de Durkheim. Engagé dans l'aile sociale du champ républicain,¹³ très lié à son condisciple Théodule Ribot, Espinas collaborait avec sa « Revue philosophique » et avait traduit avec lui les *Principes de psychologie* de Spencer en 1874. Espinas avait soutenu en 1877 sa thèse de doctorat ès lettres à la Sorbonne, intitulée *Des sociétés animales : étude de psychologie comparée*. L'analyse des cas différents de sociétés animales y était précédée par une introduction historique d'une centaine de pages, publiée dans la seconde édition de 1878. Espinas y renouvelait la tentative de découvrir les lois de la vie sociale dans le reste de la nature et s'opposait à la théorie de Hobbes et de Locke qui envisageaient la société comme œuvre artificielle, conception abstraite soumise aux seules lois de la logique et placée en dehors de la nature. Il contrastait en somme la thèse que Bergson aurait nommé « rationaliste », et avançait au contraire que les *instincts* sociaux chez l'homme étaient *naturels*, que les sociétés humaines étaient en continuité avec la nature, tout comme l'était la faculté fabricatrice. À l'époque, cette dernière pouvait encore être considérée, avec le langage, comme l'élément qui permettait de tracer une nette distinction entre animaux et hommes.¹⁴ Par le choix de Comte et Spencer comme interlocuteurs philosophiques d'Aristote, Hobbes, Locke et Rousseau, Espinas donnait lieu à un prévisible *casus belli* universitaire et suscitait les réactions de Elme Caro, Pierre Janet et Charles Waddington, membres de son jury et représentants de la philosophie spiritualiste de la Sorbonne. L'objet même de la thèse d'Espinas était antispiritualiste et constituait « un défi à l'ordre savant ».¹⁵ Sa polémique ne frappait pas seulement la philosophie de son époque : la zoologie aussi était accusée d'être empreinte de préjugés spiritualistes, en particulier celle d'Edmond Perrier (1844-1921), auteur d'une célèbre étude sur *Les colonies animales* – qu'il n'avait pas osé appeler « sociétés ».

Vers le tournant du siècle, la recherche d'un modèle organique pour les sociétés humaines était encore exprimée après Espinas par les écrits de René

12 Il n'est pas le seul, à la même époque, à revendiquer ce type de combinaison entre darwinisme et socialisme : comme lui, les représentants de l'école italienne de criminologie fondée par Cesare Lombroso embrassent souvent des idées analogues, notamment le pénaliste Enrico Ferri, dont le travail est très lié au monde francophone, cf. Ferri (1894).

13 Feuerhahn (2011), 42.

14 Dans son essai sur *Les origines de la technologie*, publié 10 ans après sa thèse, Espinas aurait en fait repris les idées de Ernst Kapp qui interprétait la technique comme *Organprojektion*, cf. Espinas (1897), 45.

15 Feuerhahn (2011).

Worms (1869-1926). En 1893 il avait fondé l'Institut international de sociologie, dont il était secrétaire et où il avait invité à la présidence l'allemand Albert Schäffle (1831-1903), Spencer ayant déjà refusé en raison de son âge avancé. Schäffle, économiste et sociologue, professeur à l'Université de Tübingen et de Vienne, dirigeait la *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* et était considéré comme un des fondateurs des sciences politico-sociales en Allemagne. Dans son œuvre principale en quatre tomes de 1875-78, *Bau und Leben des socialen Körpers (Vie et structure du corps social)*,¹⁶ non traduit en français, Schäffle mettait en œuvre la tentative de rassembler en système unitaire les sciences naturelles et sociales et – comme Spencer – il reconnaissait des analogies entre la structure et les fonctions du corps humain et du corps social. René Worms s'engageait pour faciliter la circulation internationale des idées de l'organicisme social aussi par des opérations éditoriales associées aux activités scientifiques de l'Institut : il avait fondé la *Revue internationale de sociologie* en 1893 et dirigeait également la collection « Bibliothèque sociologique internationale » chez l'éditeur Giard et Brière, dans laquelle il avait fait publier des essais du Russe Paul von Lilienfeld, président de l'Institut en 1898, ainsi que de nombreux auteurs italiens comme le socialiste Eugenio Rignano¹⁷, les économistes Achille Loria¹⁸ et Francesco Saverio Nitti¹⁹ et des criminologues de l'école de Cesare Lombroso comme Enrico Ferri²⁰ et Scipio Sighele²¹.

Dans son *Organisme et société* de 1896, René Worms rappelait que d'autres auteurs avaient soutenu l'analogie des forces sociales et des forces physiques, et encore que Thomas Huxley avait rapproché les groupes sociaux des synthèses chimiques²² et que Tarde avait comparé « la diffusion des inventions – qui était pour lui le type des phénomènes sociaux – à la diffusion des ondes lumineuses et sonores ». ²³ Ces rapprochements étaient vrais, mais selon Worms, les faits physiques « ne sont le fondement des faits sociaux que parce qu'ils sont le fondement des faits de vitalité individuelle. Entre eux et les phénomènes sociaux, s'interposent des intermédiaires nécessaires, les phénomènes physiologiques. De la cosmologie à la sociologie, on ne peut passer qu'en traversant la biologie. La biologie [est] ainsi, parmi toutes les sciences, celle qui est la plus voisine de la sociologie ». ²⁴ La biologie pouvait ainsi contribuer à l'étude des sociétés en offrant le dessin primitif de fonctionne-

16 Schäffle (1875-1878).

17 Rignano (1904).

18 Loria (1897).

19 Nitti (1897).

20 Ferri (1894).

21 Sighele (1910).

22 Huxley (1871) ; Worms se référait aussi à Paul von Lilienfeld (1873).

23 Worms (1896), 6.

24 Ibid., 7.

ment des organismes (moins complexes que les organismes sociaux) qui constituaient son objet propre : « Pourquoi les individus supérieurs, les organismes, se comporteraient-ils, au sein de la société qu'ils forment, autrement que les individus subordonnés, les cellules, se comportent au sein de l'organisme lui-même ? »²⁵ La société était donc pour Worms analogue à l'organisme, mais le dépassait en complexité et pouvait ainsi être définie un « supra-organisme »²⁶ : « On en donnerait une idée incomplète en disant qu'elle est un organisme, mais on en donnerait une idée fautive en niant qu'elle en soit un. Pour la définir exactement, il faut reconnaître qu'elle constitue un organisme, avec quelque chose d'essentiel en plus. »²⁷ Worms s'adressait en particulier aux philosophies rationalistes et individualistes : « qu'est-ce que la société elle-même ? C'est, répond-on fréquemment, un simple < être de raison > ; c'est le rapprochement, plus ou moins fortuit et arbitraire, d'êtres qui ont chacun leur individualité complète ; c'est une somme dont les éléments seuls sont réels. Pour expliquer les phénomènes qui se produisent dans la société, il suffit, dit-on, d'examiner les besoins et les tendances de l'individu ». ²⁸ Et encore, ajoutait-il dans le même essai, « Si l'État constitue un organisme, les familles y représentent donc les cellules. [...] L'individu est un granule, un de ces éléments qui ont déjà en eux-mêmes tous les traits caractéristiques des êtres, vivants, mais qui pourtant ne subsistent pas isolés, comme s'ils avaient besoin, pour entretenir leur vie, du concours incessant des êtres les plus semblables à eux. »²⁹ Dans l'essai de 1910, *Les principes biologiques de l'évolution sociale*, Worms déclinait l'organicisme social dans une version lamarckienne de l'adaptation, définie en termes d'*effort* pour la vie plutôt que de *lutte* pour la vie. Il contestait ainsi le darwinisme de Spencer, dont il critiquait aussi l'individualisme : « Il veut, avant tout – écrivait Worms –, sauver l'autonomie de l'être humain. Aussi ne saurait-il admettre que l'homme soit subordonné à la société, comme la cellule l'est à l'organisme. »³⁰

III.

Le débat français autour de la sociologie biologique était donc très riche et ouvert sur la philosophie et la science étrangère, nourri par des échanges avec les savants anglais, allemands, ainsi qu'italiens et russes. Ce débat était en outre très diversifié politiquement : au sein du même champ positiviste, et

25 Ibid., 8.

26 Ibid., 9.

27 Ibid.

28 Ibid., 11.

29 Ibid., 117-118.

30 Worms (1909), 10.

parmi des auteurs qui utilisaient l'organisme comme métaphore voire comme modèle de la société, s'opposaient en fait des courants libéraux et socialistes.

Les remarques de Durkheim quant à la sociologie biologique sont donc à situer avant tout dans ce contexte. S'il a contribué, faut-il d'abord avouer, à libérer la sociologie du cadre positiviste, il s'appuyait encore souvent sur les sciences biologiques, et n'en faisait pas un seul usage métaphorique, comme il l'affirmait dans *De la division du travail social* : « la loi de la division du travail s'applique aux organismes comme aux sociétés ; on a même pu dire qu'un organisme occupe une place d'autant plus élevée dans l'échelle animale que les fonctions y sont plus spécialisées. »³¹ La société est en somme pour lui une organisation soumise, comme tout organisme, à un processus de développement et de différenciation – ou mieux de développement *par* différenciation. Dans les ouvrages de Durkheim se reflétait donc au moins en partie le cadre épistémologique des sciences sociales de son temps : c'est ainsi qu'il attribuait beaucoup d'importance aux sciences de la vie, dont il adoptait souvent le lexique, en insistant par exemple sur l'hérédité des « conditions organico-physiques »³² auxquelles était liée la division du travail, et qui « nous enchaîn[ai]ent donc à notre race, comme la conscience collective nous enchaînait à notre groupe »,³³ ou encore lorsqu'il faisait l'exemple du volume du crâne des parisiennes pour justifier une certaine division sexuelle du travail, évoluée « avec la civilisation »,³⁴ ou lorsqu'il soutenait que le courage des aristocrates au Moyen Âge, ou la propension aux professions médicales aux temps d'Esculape, se transmettaient par voie de sang.³⁵

En même temps, il pouvait aussi bien formuler une critique radicale à l'égard du réductionnisme biologique en sociologie. Selon Durkheim, au cours de l'évolution l'hérédité devenait de plus en plus stationnaire, au fur et à mesure qu'augmentait la valeur des causes sociales, qui affranchissait les unités sociales « du joug de l'organisme ». ³⁶ Il était même très explicite contre l'idée d'Espinas qui instaurait une analogie entre société humaine et sociétés animales : « Chez les animaux, c'est l'organisme qui s'assimile les faits sociaux et, les dépouillant de leur nature spéciale, les transforme en faits biologiques. La vie sociale se matérialise. Dans l'humanité, au contraire, et

31 Durkheim (1893), 3.

32 Ibid., 291 : « Dans ce qui précède, nous avons raisonné comme si la division du travail ne dépendait que de causes sociales. Cependant elle est aussi liée à des conditions organico-psychiques. L'individu reçoit en naissant des goûts et des aptitudes qui le prédisposent à certaines fonctions plus qu'à d'autres, et ces prédispositions ont certainement une influence sur la manière dont les tâches se répartissent. »

33 Ibid.

34 Ibid., 21.

35 Ibid., 306.

36 Ibid., 336.

surtout dans les sociétés supérieures, ce sont les causes sociales qui se substituent aux causes organiques. C'est l'organisme qui se spiritualise. »³⁷

Chez Durkheim donc, la position prédominante consistait à rompre les cadres biologiques dans lesquels la sociologie avait été conçue par les auteurs positivistes. La perte de terrain de l'idée de continuité entre sociétés humaines et animales était devenue très explicite surtout à partir du III^e congrès de l'Institut international de sociologie organisé par Worms en 1897. Un exposé de Novicov sur la théorie organique des sociétés avait suscité des critiques vigoureuses, malgré lesquelles Espinas s'était efforcé de défendre la pertinence de l'analogie biologique. Le débat entre Espinas et Durkheim s'était poursuivi dans les années suivantes dans les revues, avec une dure intervention de Bouglé en 1901 :

Certes, nous ne prétendons pas qu'une doctrine sociale réactionnaire découle nécessairement de la sociologie biologique. Car notre thèse est justement que, de la science des organismes proprement dits, aucune théorie ne se déduit avec nécessité, qui soit applicable aux sociétés humaines. Mais que du moins il sorte naturellement, de la biologie, des métaphores défavorables à la démocratie, et que la sociologie biologique offre ainsi, aux adversaires du mouvement démocratique, comme un réservoir d'arguments faciles, c'est ce que nous pouvons soutenir.³⁸

Vagues et élastiques, « les concepts prêtés par la biologie à la sociologie [...] peuvent encore rendre des services pratiques : ils illustrent commodément tel ou tel idéal – l'exemple de M. Novicov nous l'a rappelé. Mais peuvent-ils rendre aussi des services scientifiques ? »³⁹ Espinas répondra à Bouglé dans la *Revue philosophique* en 1901, en renvoyant sa position au spiritualisme.⁴⁰

La position de Bouglé et de Durkheim révélait la transformation désormais en acte de l'attitude de la France à l'égard de Comte : s'il avait été dépuré de ses positions conservatrices et antidémocratiques pour en faire un des auteurs fondateurs de l'épistémologie de la III^{ème} République, on reconnaissait désormais dans les entreprises positivistes de biologisation du politique des déterminismes susceptibles de contredire les principes républicains d'égalité et de liberté.⁴¹

Malgré la distance déclarée par rapport à l'organicisme social chez Durkheim, la métaphore organique revenait par exemple pour décrire le type de solidarité typique des sociétés avancées. Les deux types de solidarité – méca-

37 Ibid., 338.

38 Bouglé (1901), 122. Cet article, ainsi qu'Espinas (1901) et Durkheim (1902), étaient des réactions à Novicov (1900).

39 Ibid., 146.

40 Espinas (1901).

41 Cf. Iofrida (2014) et Soulié (2015), qui rappelle aussi la critique au positivisme réactionnaire et clérical porté par Parodi (1909).

nique et organique – dont il parlait dans la *Division du travail social* n’auraient qu’un rapport superficiel avec les sociétés militaires et industrielles dont parlaient Comte et Spencer. Si parler des sociétés traditionnelles comme organiques et de celles plus avancées comme mécaniques était chose commune au XIXe siècle, chez Durkheim l’ordre des termes était renversé : dans le cas de la solidarité mécanique la pression du conformisme sur la société était rigide et automatique, elle était plus flexible dans le cas de la solidarité organique. D’une phase où la division du travail était très limitée, comme d’ailleurs dans les descriptions de Spencer, le développement social allait, pour Durkheim, dans une direction qui laissait graduellement plus de marge à la conscience de l’individualité, à la création d’individualités différenciées, dont l’intégration reflétaient la division du travail avancée des sociétés organiques modernes, où la différence individuelle est davantage reconnue et respectée. Si la métaphore organique renvoyait pour Spencer à un type de coopération, elle fondait chez Durkheim une véritable solidarité. Chez Spencer, l’évolution sociale pouvait en fait culminer dans un individualisme libéral radical, où les différences individuelles étaient pacifiées sous le sillage du capitalisme industriel, et où la division du travail n’était qu’un « agencement forcément instable d’intérêts en lutte où aucune forme de solidarité ne peut naître ». ⁴² Pour Durkheim, c’était au contraire dans la moralité civique de la France républicaine qu’une intégration pouvait avoir lieu, aussi grâce à un frein par lequel l’État pouvait enrayer les risques de désocialisation portés par l’économie. ⁴³

Même dans la conférence tenue au IV Congrès international de philosophie de Bologne en avril 1911, intitulée *Jugements de valeur et jugements de réalité*, ⁴⁴ Durkheim revenait sur le thème du rapport de la société à la nature, et concluait ainsi son intervention :

la tâche du sociologue doit être de faire *rentre*r l’idéal, sous toutes ses formes, *dans la nature, mais en lui laissant tous ses attributs distinctifs*. Et si l’entreprise ne lui paraît pas impossible, c’est que la société remplit toutes les conditions nécessaires pour rendre compte de ces caractères opposés. *Elle aussi vient de la nature*, tout en la dominant. C’est que, non seulement toutes les forces de l’univers viennent aboutir en elle, mais de plus, elles y sont synthétisées de manière à donner naissance à un produit qui dépasse en richesse, en complexité et en puissance d’action tout ce qui a servi à le former. En un mot, *elle est la nature*, mais parvenue au plus haut point de son développement et concentrant toutes ses énergies pour se dépasser en quelque sorte elle-même. ⁴⁵

42 Karsenti (2006), 25.

43 Burrow (2000), 72-77.

44 Durkheim (1911).

45 Durkheim (1911), 115 ; souligné par moi.

La conférence de Durkheim avait été publiée dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* du 3 juillet 1911 puis insérée dans le recueil *Sociologie et philosophie* édité par Célestin Bouglé. Dans sa présentation de l'ouvrage, Bouglé tenait à souligner avant tout la distance séparant Durkheim du biologisme d'Espinas et se référait à cette conférence en affirmant que la vie du groupe, à laquelle se réfèrent les jugements de valeur, « n'est pas une vie quelconque. C'est une *vie spirituelle*, qui permet en effet aux membres de la société de faire prédominer en eux, comme eût dit Auguste Comte encore, l'humanité sur l'animalité. »⁴⁶

Cela est très clair, Durkheim allait au delà du positivisme, comme le remarquait Bouglé. Or, comme l'a subtilement observé Manlio Iofrida dans un article récent,⁴⁷ Durkheim dépassait aussi le kantisme : sous sa terminologie assez conventionnelle de dérivation kantienne, il reconnaissait sur le plan même des valeurs une irréductibilité du social à une dimension statique, en l'associant à un moment dynamique, vital, d'effervescence et imprévisibilité, en particulier lorsqu'il affirmait : « Vivre c'est, avant tout, agir, agir sans compter, pour le plaisir d'agir. Et si, de toute évidence, on ne peut se passer d'économie, s'il faut amasser pour pouvoir dépenser, c'est pourtant la dépense qui est le but ; et la dépense, c'est l'action. »⁴⁸ L'aspect de la dépense, d'inutilité, propre au luxe et au superflu, était même affirmé comme vrai but de nos actions. Nietzsche même – dont la philosophie était dans l'horizon du Congrès de Bologne – n'aurait donc pas été absent dans l'intervention de Durkheim, comme l'a suggéré Iofrida : tout se passait comme si Durkheim attribuait « à la masse les qualités du surhomme de Nietzsche : en effet c'est la masse, la collectivité qui est capable de créer des valeurs toujours nouvelles dépassant l'utilité et portées au delà de toute finalité. »⁴⁹

Une autre idée de vie à laquelle relier la vie sociale était en train de se formuler en Europe au début du XX^{ème} siècle, sous l'impulsion d'auteurs comme Nietzsche, Simmel, ou en France avec Guyau, Bergson et même Sorel, qui en offrait un prolongement sur le plan politique. Cette idée forçait les antinomies traditionnelles propres tant au spiritualisme qu'au positivisme.

IV.

Lorsqu'en 1932 Bergson abordait enfin directement la question de la société, le cadre intellectuel avait beaucoup changé depuis le cours à Henri IV de 1893 évoqué dans l'introduction de cet article. L'interlocuteur principal de

46 Bouglé (1924), LIII ; souligné par moi.

47 Iofrida (2014).

48 Durkheim (1911), 102.

49 Iofrida (2014), 537.

Bergson était désormais Durkheim. Les réponses offertes par le premier chapitre des *Deux sources* à la sociologie durkheimienne étaient à la fois les plus explicites et celles qui les plus attirèrent l'attention des commentateurs, de Vialatoux jusqu'aux analyses les plus récentes.⁵⁰

Or, le courant « organiciste » antithétique à Durkheim et à son cercle exigeait aussi une prise de position. En fait, un philosophe comme Bergson qui, à partir de *L'évolution créatrice*, avait mis la question de la vie au centre de sa doctrine, ne pouvait se dispenser d'une confrontation avec le débat mené par les auteurs proches du positivisme.

Se distinguant de l'école durkheimienne par l'affirmation que toute morale n'est pas rationnelle ou sociale mais « d'essence biologique »,⁵¹ Bergson n'abandonnait pas la confrontation avec le courant de la « sociologie biologique »⁵² qui s'y opposait dans le débat de son époque. La confrontation avec la biologie n'était donc pas entièrement abandonnée après *L'évolution créatrice*, mais demeurait une référence essentielle dans l'ouvrage de 1932 pour expliquer la sociabilité humaine à partir, justement, d'un cadre biologique : « le social – écrivait-il – est au fond du vital ».⁵³

Comme « l'homme présente toujours deux traits essentiels, l'intelligence et la sociabilité. Mais, du point de vue où nous nous plaçons, ces caractères prennent une signification spéciale. Ils n'intéressent pas seulement le psychologue et le sociologue. Ils appellent *d'abord une interprétation biologique*. Intelligence et sociabilité doivent être replacées dans l'évolution générale de la vie ».⁵⁴ Avant de se tourner vers l'anthropologie, vers la sociologie et vers l'histoire des religions, Bergson visait donc *d'abord* à comprendre les sociétés du point de vue *biologique*. À partir de son œuvre de 1907, il avait traité le sujet de la société par l'étude de l'homme en tant qu'être greffé dans l'évolution de la vie, donc dans l'animalité. Cela lui permettait d'éviter l'erreur typique des doctrines spiritualistes : certes, prévenait Bergson dans *L'évolution créatrice*, elles « ont raison d'attribuer à l'homme une *place privilégiée* dans la nature, de tenir pour *infinie* la distance de l'animal à l'homme ; – mais l'histoire de la vie est là, qui nous fait assister à la genèse des espèces par voie de transformation graduelle et qui semble ainsi *réintégrer l'homme dans l'animalité* ».⁵⁵

D'une manière analogue, c'était à partir d'une réintégration de l'homme dans l'animalité que Bergson affrontait la description des sociétés dans le premier chapitre des *Deux sources*, où il présentait la société « au sortir des

50 Cf. le classique Vialatoux (1939), ainsi que les plus récentes lectures de Karsenti (2012) et Guerlac (2012), 41-45.

51 Bergson (1932), 103.

52 Selon la dénomination qui avait été donné par Bouglé (1901).

53 Bergson (1932), 123.

54 Bergson (1932), 120-121 ; souligné par moi.

55 Bergson (1907), 269.

maines de la nature »⁵⁶ et la décrivait par analogie avec le fonctionnement des cellules d'un organisme ou des sociétés des hyménoptères – ces derniers étant reconnus comme le succès majeur remporté par la vie sur la ligne des invertébrés, de même que l'homme l'avait emporté sur la ligne des vertébrés.⁵⁷ Les sociétés humaines, dès *L'évolution créatrice*, rendaient compte de la liberté humaine des nécessités et des fixités imposées par les lois de la nature, mais leur origine demeurait naturelle. L'humanité se servait de démarches intelligentes pour emmagasiner ses efforts sous forme de moyens à la fois matériels et techniques⁵⁸ mais aussi intellectuels – comme les moyens sociaux, qui lui permettaient de prendre congé de la vie animale. Cependant, un tel succès évolutif ne devrait pas nous faire céder à l'orgueil par lequel nous serions tentés de croire tant à la valeur supérieure des générations récentes sur les précédentes qu'à l'oubli de « l'assujettissement originnaire [de notre intelligence] à des nécessités biologiques ».⁵⁹

Si Bergson refusait toute hérédité des caractères acquis sur le plan physiologique, il reconnaissait au contraire dans la société toute possibilité de progrès. Il ne s'agissait pourtant pas d'un progrès « culturel », dans le sens de « non naturel » : la réalisation d'un tel progrès social rappelait plutôt celle qui se produisait aussi à d'autres niveaux de la vie.

En fait, dans son traitement de thèmes humains comme la morale et la religion, Bergson ne se bornait pas à considérer la liberté et le pôle spirituel de l'expérience, en se référant au principe métaphysique de la vie, mais il consacrait aussi de nombreuses réflexions à la vie biologique *stricto sensu*, qui conditionnait toujours selon lui les formes sociales et leur devenir historique. La vie sociale décrite dans *Les deux sources* se fondait encore sur des pressions morales et sur des « tendances organiques »⁶⁰ dont le fonctionnement était organiciste : « l'essence de l'obligation est autre chose qu'une exigence de la raison » ;⁶¹ et encore « l'obligation que nous trouvons au fond de notre conscience et qui en effet, comme le mot l'indique bien, nous lie aux autres membres de la société, est un lien du même genre que celui qui unit les unes aux autres les fourmis d'une fourmilière ou les cellules d'un organisme ».⁶²

56 Bergson (1932), 21.

57 Ce thème est anticipé dans Bergson (1907), 101f. ; cf. aussi Bergson (1919), 26f.

58 Bergson (1932), 234.

59 Ibid., 168.

60 Ibid., 54.

61 Ibid., 18.

62 Ibid., 84. L'analogie entre sociétés closes et monde naturel est argumentée par une série de parallélismes biologiques avec les sociétés de hyménoptères et avec les cellules : « Les membres de la cité se tiennent comme les cellules d'un organisme. L'habitude, servie par l'intelligence et l'imagination, introduit parmi eux une discipline qui imite de loin, par la solidarité qu'elle établit entre les individualités distinctes, l'unité d'un organisme aux cellules anastomosées » (Ibid., 6).

Comme Suzanne Guerlac l'a aussi suggéré,⁶³ *Les deux sources* mettaient profondément en crise la distinction typiquement moderne entre animalité et humanité, entre nature et culture, nature et société, ou encore entre lois de la nature et lois de la morale rationnelle. Cela est vrai dès les premières pages, où Bergson avouait que lois morales et lois naturelles avaient un fonctionnement analogue, toutes se présentant comme impératives et inéluctables. S'il y avait donc une « analogie naturaliste » dans la philosophie sociale de Bergson, comme l'a bien dit Florence Caeymaex dans un article se référant à la recension nuancée des *Deux sources* écrite par Cassirer,⁶⁴ elle n'excluait pas une morale de l'aspiration et de la liberté, sans pourtant la séparer d'une référence à la vie « au sens très compréhensif ».⁶⁵

Si un certain paradigme « organiciste » était partagé transversalement dans le débat sur la société qui avait lieu du tournant du siècle aux *Deux sources*, il est aisé de reconnaître que la vie invoquée par les différents auteurs n'était pas la même, tout comme leurs positions n'avaient pas les mêmes implications. En somme, la doctrine des *Deux sources* s'opposait au rationalisme moulé sur le kantisme, mais elle contredisait aussi la thèse naturaliste et organiciste. Ou mieux, puisque Bergson n'hésitait pas à employer le terme « biologie » pour définir l'essence de toute morale, on pourrait dire qu'il cherchait à trouver un « vrai biologisme » contre un « faux biologisme » qui serait celui de l'organicisme social, tout comme dans *L'évolution créatrice* il avait opposé un « vrai évolutionnisme » au « faux évolutionnisme de Spencer ».⁶⁶ Ce faisant, Bergson définissait un sens précis de la vie, qui s'éloignait de son sens « naturaliste ». Le « biologisme » bergsonien n'était pas superposable au naturalisme du XIX^{ème} siècle, ni dans *L'évolution créatrice* ni dans *Les deux sources*. Pour Bergson, le problème n'était plus de définir la position de la vie dans la nature, ou la culture dans la nature, selon le modèle du positivisme, à savoir de la « scolastique nouvelle qui a poussée pendant la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle autour de la physique de Galilée ».⁶⁷ Bergson renversait plutôt les termes du problème et cherchait à définir le domaine de la « nature » (à entendre ici dans le sens de *natura naturata*) à l'intérieur d'une dimension qui la dépasse : celle de la *vie* au sens très compréhensif, comprenant son sens scientifique et métaphysique. À partir de la vie ainsi entendue, il arrivait à définir la nature physique, soumise aux lois de la matière, comme un résultat statique de l'élan vital. L'élargissement et l'enrichissement du domaine de la biologie permettait en fait au Bergson des *Deux sources* de sortir des dichotomies traditionnelles. La distinction entre le clos et l'ouvert n'était pas com-

63 Guerlac (2012), 46ff.

64 Caeymaex (2012).

65 Bergson (1932), 103.

66 Bergson (1907), X.

67 Ibid., 369.

mesurable à celle entre nature et raison : ce n'était pas la *raison* qui faisait un effort contraire à la *nature*, comme il expliquait encore à ses élèves du Lycée Henri IV, en suivant la division traditionnelle entre les deux concepts qui structuraient le débat de son temps.

Chez Bergson c'était la *vie* même qui faisait un effort contraire à la nature : il contribuait à reformuler ce concept d'une façon qui pouvait être encore fructueuse dans le débat contemporain, pour fonder sur la *vie* une théorie de la société se démarquant d'une part d'une sociobiologie fondée sur une biologie appauvrie, ou d'autre part sur une science sociale qui l'est tout autant, l'une et l'autre ayant perdu contact avec la réalité vivante de l'humain. Le paradigme du « vital » en philosophie sociale proposé par Bergson reformulait en fait les termes d'un débat européen qui avait traversé les sciences de la vie, l'anthropologie, les sciences sociales et la philosophie au tournant du XX^{ème} siècle. La biologie par laquelle Bergson abordait les questions anthropologiques et sociales peut nous donner une clé afin de comprendre les deux approches – naturaliste et culturaliste – au nom d'une philosophie de la vie *au sens très compréhensif*.

Bibliographie

- Abiko (2017) : Shin Abiko, « Bergson et Comte. Entre biologie et sociologie », in : Shin Abiko, Hisashi Fujita et Yasuhiko Sugimura (Dirs.), *Considérations inactuelles. Bergson et la philosophie française du XIX^e siècle*, Hildesheim / Zurich / New York : Olms, 77-94.
- Bergson (1891-93) : Henri Bergson, *Cours*, 4 vol., éd. par Henri Hude, Paris : PUF 1990-2000 ; t. II : *Leçons d'esthétique. Leçons de morale, psychologie et métaphysique* 1992.
- Bergson (1907) : Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, éd. par Arnaud François, Paris : PUF 2007.
- Bergson (1919) : Henri Bergson, *L'énergie spirituelle : Essais et conférences* (1919), éd. par Frédéric Worms, Paris : PUF 2009.
- Bergson (1932) : Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, éd. par F. Keck et G. Waterlot, Paris : PUF 2008.
- Caeymaex (2012) : Florence Caeymaex, « La société sortie des mains de la nature. Nature et biologie dans *Les Deux Sources* », in : Florence Caeymaex, Arnaud François et Frédéric Worms (Dirs.), *Annales bergsoniennes*, t. V : *Bergson et la politique : De Jaurès à aujourd'hui*, Paris : PUF, 311-333.
- Bouglé (1901) : Célestin Bouglé, « Le procès de la sociologie biologique », in : *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* 52 (juillet-décembre), 121-146.

- Bouglé (1924) : Célestin Bouglé, « Préface », in : Émile Durkheim, *Sociologie et philosophie*, avec une présentation de Bruno Karsenti, préface de Célestin Bouglé, Paris : PUF 2014.
- Burrow (2000) : J.W. Burrow, *The Crisis of Reason: European Thought, 1848-1914*, The Yale Intellectual History of the West, New Haven (Conn.) : Yale University Press.
- Cassirer (1933) : Ernst Cassirer, « Henri Bergsons Ethik und Religionsphilosophie », in : *Der Morgen*, IX, 20-29, 138-151 ; republié in : Ibid., *Gesammelte Werke*, t. 18: *Aufsätze und kleine Schriften (1932-1935)*, éd. par Birgit Recki, Hambourg : Meiner 2004, 229-253 ; tr. fr. de H. Fujita, in : Frédéric Worms (Dir.), *Annales bergsoniennes*, t. III : *Bergson et la science*, Paris : PUF 2007, 71-97.
- Comte (1830) : Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, Paris : Hermann 2012.
- Comte (1852) : Auguste Comte, *Système de politique positive ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité*, t. II : *Contenant La statique sociale ou Le traité abstrait de l'ordre humain*, Paris : Carilian-Gœury et V. Dalmont X. V. Mathias Ladrangé.
- Darwin (1862) : Charles Darwin, *De l'origine des espèces, ou Des lois du progrès chez les êtres organisés*, trad. fr. de Clémence Royer, Paris : Guillaumin.
- Darwin (1872) : Charles Darwin, *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, trad. fr. de Jean-Jacques Moulinié, 2 vol., Paris : C. Reinwald.
- Drouard (1999) : Alain Drouard, *L'eugénisme en questions. L'exemple de l'eugénisme français*, Paris : Ellipses.
- Durkheim (1902) : Émile Durkheim, « Novicow, *Les Castes et la sociologie biologique* », in : *Année sociologique* 5, 127-129.
- Durkheim (1911) : Émile Durkheim, « Jugements de valeur et jugements de réalité », in : Ibid., *Sociologie et philosophie*, avec une préface de Bruno Karsenti, présentation de Célestin Bouglé, Paris : PUF 2014, 95-115.
- Espinas (1877) : Alfred Espinas, *Des sociétés animales : étude de psychologie comparée*, Paris : Baillière 1877 (2^{ème} édition 1878 ; trad. allemande 1879).
- Espinas (1897) : Alfred Espinas, *Les origines de la technologie*, Paris : Alcan.
- Espinas (1901) : Alfred Espinas, « Être ou ne pas être ou du postulat de la sociologie », in : *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 1, 449-480.
- Feuerhahn (2011) : Wolf Feuerhahn, « Les < sociétés animales > : un défi à l'ordre savant », in : *Romantisme* 154/4 (1 décembre), 35-51.
- Ferri (1896) : Enrico Ferri, *Socialisme et science positive (Darwin, Spencer, Marx)*, Paris : V. Giard et E. Brière.

- Gautier (1880) : Émile Gautier, *Le Darwinisme Sociale*, Paris : Dervaux.
- Guerlac (2012) : Suzanne Guerlac, « Bergson, the Void and the Politics of Life », in : Alexandre Lefebvre et Melanie White (Dirs.), *Bergson's Political and Social Thought*, Durham : Duke UP.
- Horkheimer (1933) : Max Horkheimer, « Zu Henri Bergsons *Les deux sources de la morale et de la religion* », in: Ibid., *Gesammelte Schriften in 19 Bänden*, t. III : *Schriften 1931-1936*, Francfort-sur-le-Main : Fischer 1988, 106-109 ; tr. fr. de C. Zanfi, « Sur *Les Deux sources de la morale et de la religion* d'Henri Bergson », in : Arnaud François, Nadia Yala Kisukidi, Camille Riquier et Caterina Zanfi (Dirs.), *Annales bergsoniennes*, t. VII : *Bergson, l'Allemagne, la guerre de 1914*, Paris : PUF 2014, 95-98.
- Horkheimer (1934) : Max Horkheimer, « Zu Bergsons Metaphysik der Zeit », in : *Zeitschrift für Sozialforschung* III/3, 321-342 ; republié in : Ibid., *Gesammelte Schriften in 19 Bänden*, t. III : *Schriften 1931-1936*, Francfort-sur-le-Main : Fischer 1988, 225-247 ; tr. fr. de P. Joubert, « La métaphysique bergsonienne du temps », in : *L'Homme et la société* 69-70, 1983, 9-29.
- Huxley (1871) : Thomas Huxley, « Administrative Nihilism », in : *The Fortnightly Review* 10, 525-543.
- Iofrida (2014) : Manlio Iofrida, « Un siècle après. Quelques remarques sur les principaux thèmes philosophiques du congrès de 1911 », in : *Revue de métaphysique et de morale* 2014/4, 529-543.
- Joly (2017) : Marc Joly, *La révolution sociologique : De la naissance d'un régime de pensée scientifique à la crise de la philosophie*, Paris : Editions La Découverte.
- Karsenti (2006) : Bruno Karsenti, *La société en personnes : Études durkheimiennes*, Paris : Economica.
- Karsenti (2012) : Bruno Karsenti, « Préface » à H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris : Flammarion, 9-83.
- Lilienfeld (1873) : Paul von Lilienfeld, *Gedanken über die Socialwissenschaft der Zukunft*, t. I : *Die menschliche Gesellschaft als realer Organismus*, Mitau : Behre.
- Loria (1897) : Achille Loria, *Problèmes sociaux contemporains*, avec une préface de René Worms, Paris : V. Giard et E. Brière.
- Mucchielli (2010) : Laurent Mucchielli, *La découverte du social : Naissance de la sociologie en France (1870-1914)*, Paris : La Découverte.
- Nitti (1897) : Francesco Saverio Nitti, *La population et le système social*, Paris : V. Giard et E. Brière.
- Novicov (1900) : J.A. Novicov, « Les castes et la sociologie biologique », in : *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 2, 361-373.

- Parodi (1909) : Dominique Parodi, *Traditionalisme et démocratie*, Pris : Armand Colin (2^{ème} édition 1924).
- Politzer (1929) : Georges Politzer (François Arouet), *La fin d'une parade philosophique. Le bergsonisme*, Paris : Les Revues ; rééd. Paris : J.J. Pauvert 1967; rééd. *Le bergsonisme : une mystification philosophique*, éd. par J. Canapa, Paris : Éditions Sociales 1947.
- Rickert (1911) : Heinrich Rickert, « Lebenswerte und Kulturwerte », in : *Logos* II, 131-166.
- Rickert (1920) : Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Saarbrücken : VDM 2007.
- Rignano (1904) : Eugenio Rignano, *Un socialisme en harmonie avec la doctrine économique libérale*, Paris : V. Giard et E. Brière.
- Rignano (1902) : Eugenio Rignano, « La Sociologie dans le Cours de philosophie positive d'Auguste Comte », in : *Revue internationale de sociologie*, Paris : V. Giard et E. Brière.
- Schäffle (1875-1878) : Albert Schäffle, *Bau und Leben des sozialen Körpers: Encyclopädischer Entwurf einer realen Anatomie, Physiologie und Psychologie der menschlichen Gesellschaft mit besonderer Rücksicht auf die Volkswirtschaft als sozialen Stoffwechsel*, 4 vol., Tübingen: H. Laupp (2^{ème} édition 1896, 2 vol.).
- Schwartz (1992) : Sanford Schwartz, « Bergson and the Politics of Vitalism », in : Frederick Burwick et Paul Douglass (Dirs.), *The Crisis in modernism: Bergson and the vitalist controversy*, Cambridge / New York : Cambridge University Press, 277-305.
- Sighele (1910) : Scipio Sighele, *Le crime à deux : essai de psycho-pathologie sociale*, Paris : V. Giard et E. Brière.
- Soulié (2015) : Stéphan Soulié, « Philosophe en République et philosophe de la République », in : *Histoire@Politique* 25, janvier-avril.
- Spencer (1851) : Herbert Spencer, *Social Statics*, in : Ibid., *Collected Writings*, t. 3, London : Routledge / Theommes Press 1996.
- Spencer (1874) : Herbert Spencer, *Introduction à la science sociale*, Paris : G. Baillière.
- Spencer (1874-1875) : Herbert Spencer, *Principes de psychologie*, tr. fr. de Th. Ribot et A. Espinas, Paris : Germer Baillière.
- Spencer (1878-1887) : Herbert Spencer, *Principes de sociologie*, tr. fr. de E. Cazelles, Paris : Germer Baillière.
- Vialatoux (1939) : Joseph Vialatoux, *De Durkheim à Bergson*, Paris : Bloud et Gay.

Worms (1896) : René Worms, *Organisme et société*, Paris : V. Giard et E. Brière.

Worms (1909) : René Worms, *Les principes biologiques de l'évolution sociale*, Paris : V. Giard et E. Brière.

Des considérations encore actuelles ?

Motifs théoriques et effets idéologiques de l'opposition entre Kant et Goethe dans la philosophie de la vie de Klages aux frères Böhme

Guillaume Plas

La perception d'une antithèse entre Kant et Goethe est depuis longtemps déjà l'un des traits identificatoires, et peut-être même discriminants, de la philosophie de la vie. C'est le cas depuis Simmel au moins et la publication de son étude intitulée *Kant und Goethe*, en 1906. Simmel y énumère un certain nombre de facteurs conduisant à mettre dos à dos les deux penseurs : l'opposition entre la « suffisance du moi » (*Selbstherrlichkeit des Ich*) qu'il dit percevoir chez Kant, pour lequel l'entendement, avec une « audace inouïe », « impose ses lois à la nature », ¹ et Goethe opérant « selon une norme toute différente », notamment en ce qu'il refuse de hiérarchiser ainsi entre le sujet et l'objet de la connaissance ;² ou encore l'opposition entre la conception kantienne de « la philosophie comme science » et l'approche d'« artiste » qui caractérise à l'inverse celle de Goethe, soucieux quant à lui d'éviter « le médium de la pensée abstraite » dans son étude de la nature.³

Bien sûr, cette antithèse fréquemment réitérée depuis Simmel a, au moins depuis Cassirer, non moins régulièrement fait l'objet d'efforts de réfutation. Dans une monographie de 2011 intitulée *Goethes Wege zu Kant*, par exemple, Gerhard Kuhnke l'a ainsi qualifiée de « légende de la philosophie de la vie »,⁴ arguant du fait que l'on retrouve aisément chez Goethe quantité de prises de position approbatrices au sujet de la philosophie kantienne. Pour aussi indéniable qu'il soit, ce constat est néanmoins insuffisant à titre de contre-argument. Goethe est l'auteur d'une œuvre à tel point foisonnante que l'on peut faire dire à celle-ci sur de nombreux sujets assez aisément une chose et son contraire, si bien que son rapport à Kant n'est pas assez univoque pour qu'il puisse être qualifié sans nuances soit d'« accord », soit d'« opposition ». Pris comme unique alternative, ces deux termes rendent en réalité la

1 Simmel (1924), 11-13. (Nous n'indiquerons dans cette étude l'original allemand entre parenthèses ou en note que dans les cas de traductions moins évidentes ou de passages tout particulièrement importants pour notre argumentation.)

2 Ibid., 17.

3 Ibid., 17f.

4 Kuhnke (2011), quatrième de couverture.

question du rapport entre les deux auteurs indécidable, parce que posée de manière trop indifférenciée. Par conséquent, leur usage à ce sujet, comme Kuhnke le reconnaît du reste lui-même, est toujours et inéluctablement au service d'un « *Agenda* ». ⁵ Plus constructif est dès lors de constater que, légende ou non, cette opposition a eu une fonction active au sein de l'histoire des idées allemandes récentes, qu'elle a conduit notamment à des oppositions directes quant à elles bien réelles entre philosophes se réclamant respectivement soit de l'un, soit de l'autre, ⁶ et, partant, d'examiner sur la base de quels textes et de quelles déclarations on l'a mise sur pied, et surtout – en intégrant à la réflexion les contextes historiques respectifs – en poursuivant à chaque fois quelles intentions théoriques et/ou idéologiques. ⁷

A cet égard, la présente contribution poursuit une double intention. La première est de mettre en évidence, par l'examen ciblé de quelques textes de la philosophie de la vie depuis ses débuts jusqu'à aujourd'hui, les éléments structurants de l'opposition faite par certains auteurs de cette tradition de pensée entre Kant et Goethe et du contenu idéologique que cette opposition a permis et permet encore aujourd'hui de véhiculer. Nous verrons que si l'on a construit une opposition entre ces deux penseurs, c'est bel et bien parce que l'on *pouvait au moins leur faire incarner* deux types divergents non seulement de théorie, mais aussi de discours, c'est-à-dire que l'on a perçu entre eux une opposition pertinente, tout autant qu'au niveau des positions théoriques, au méta-niveau de la réflexion sur la pratique théorique. Ou pour le dire plus trivialement : c'est, aussi, parce que Kant était philosophe alors que Goethe était (également) un écrivain – une évidence, certes, mais dont on a assez peu relevé le rôle qu'elle a joué dans la réflexion qu'ont menée les philosophes de la vie que nous allons étudier au sujet de la finalité de la philosophie et, corollairement, des modes adéquats de production philosophique. La seconde intention de notre contribution est, ensuite et par voie de conséquence, de faire apparaître chez les cinq auteurs étudiés à cette fin – de Ludwig Klages à Gernot et Hartmut Böhme en passant par Erich Rothacker et Hermann Schmitz ⁸ – un noyau idéal et idéologique commun préservé sur maintenant près d'un siècle, et qui est même aujourd'hui plus productif et influent que

5 Ibid., 190.

6 Pour ne prendre qu'un exemple tiré du corpus de la présente étude, cf. le dialogue entre Johannes Thyssen et Erich Rothacker – le premier apologiste de la philosophie rationaliste kantienne, le second fervent partisan, contre Kant, de l'empirisme de Goethe – dans leur petit livre commun (et au titre révélateur) *Intuition und Begriff* (Rothacker et Thyssen 1963).

7 Nous emploierons ici le terme d'« idéologique » au sens large, de « poursuivant par le biais (et parfois même le prétexte) de la théorie des stratégies de diffusion d'opinions et de lutte de natures autres que purement théoriques, et notamment, mais pas seulement, de nature politique ».

8 Pourquoi faire commencer notre tableau à Klages et non à Simmel, si l'opposition entre Kant et Goethe remonte en réalité au second ? C'est que Simmel, si on peut le con-

jamais ; en d'autres termes : de mettre en lumière la création et la perpétuation jusqu'à aujourd'hui d'une sous-tendance de la philosophie de la vie, alors même que cette dernière est bien plus souvent décrite comme – premièrement – une tradition fortement fragmentée et – deuxièmement – comme ayant de toute façon cessé d'être active après 1945.⁹ Dans ce cadre, la perspective diachronique adoptée dans ce qui suit va en même temps permettre d'étudier les modulations, notamment idéologiques, des tenants et aboutissants de cette antithèse perçue entre Kant et Goethe au cours du 20^{ème} siècle, au sein d'un contexte idéologique évoluant lui-même fortement ; des modulations pour la mesure desquelles la proximité avec la Théorie critique va s'avérer constituer, d'une moitié de siècle à l'autre, un repère d'une surprenante pertinence.

Un simple coup d'œil aux index des noms des ouvrages de Klages permet de voir la fonction véritablement structurante qu'a revêtue l'opposition entre Goethe et Kant pour sa pensée. Mais plus important encore, tous les termes principaux de cette opposition tels qu'ils vont perdurer jusqu'à aujourd'hui sont posés dans son œuvre. Dans une monographie de 1932 intitulée *Goethe als Seelenforscher*, Klages cite un passage d'une étude que Goethe a consacrée au sculpteur français Etienne Maurice Falconet en 1776 :

Qui n'a jamais été pris de frissons en entrant dans une forêt sacrée ? Qui la nuit environnante n'a-t-elle jamais secoué d'une inquiétante épouvante ? (...) Voilà ce qui (...) tisse sa toile dans l'âme de l'artiste, ce qui en lui (...) pousse à l'expression de la plus parfaite compréhension, *sans avoir eu à passer par la faculté de connaître* [ohne durch die Erkenntniskraft durchgegangen zu sein].¹⁰

Et Klages d'expliquer voir en cette citation « la vision du monde pour ainsi dire innée de Goethe ». ¹¹ On retrouve ici condensés, dans ce passage du jeune Goethe que relève et auquel va pouvoir s'identifier Klages, les éléments principaux qui vont également lui permettre de développer simultanément un modèle et un contre-modèle : l'évocation d'une nature menaçante, presque animisée, dont l'homme n'est pas maître, mais aux forces de laquelle il est bien plutôt sans cesse passivement exposé ; la récusation, découlant de cette

sidérer à bon droit, notamment dans l'étude que nous venons d'évoquer, comme contribuant à l'effort de la philosophie de la vie d'éveiller aux alternatives à un rationalisme dogmatique, ne s'est néanmoins jamais opposé *frontalement* à la tradition rationaliste, préférant davantage *dialectiser* dans ses écrits la relation entre rationalité et irrationalité ; or, cette opposition frontale est l'élément définitoire de la sous-tendance à la mise en lumière de laquelle nous voulons ici nous consacrer.

9 Cf. notamment Albert (1995), 14 ainsi que Fellmann (1993), 31. Seul Robert Josef Kozljanič fait partiellement exception à cette lecture (cf. Kozljanič 2004), mais cela tient également au fait qu'il est à ce sujet explicitement à la fois juge et partie.

10 Klages (1949), 33f. (les omissions et le soulignement sont de Klages).

11 Ibid., 33.

conception, d'une position kantienne réduisant tout rapport de connaissance du monde extérieur à une connaissance de type rationnel, réalisée par le biais de la « faculté de connaître » (*Erkenntniskraft*) (et peu importe qu'en 1776, Goethe ne puisse jamais s'opposer qu'au Kant pré-critique, puisque Klages n'en tient aucunement compte dans son argumentation) ; enfin, troisième terme, l'ennoblissement du poète et de son mode spécifique d'accès au réel, mode qui, loin de se contenter d'être complémentaire de celui du philosophe, est doté d'une pleine valeur autonome, et que le philosophe ne peut en vérité prétendre ni remplacer, ni même seulement affiner.

Bien entendu, la lecture de Goethe faite par Klages est une lecture hautement sélective, il ne reprend que ce qui est susceptible de venir en appui de ses propres thèses ; mais l'on n'en doit pas moins relever qu'il trouve chez lui bel et bien un certain nombre de telles thèses faisant écho aux siennes. Ainsi la conception d'une nature « démonique » (*dämonisch*), que Goethe définit dans les conversations avec Eckermann comme « ce qui ne peut être dissout par le biais de l'entendement et de la raison », ¹² lui permet-elle de renforcer la plausibilité de sa propre conception d'un monde naturel peuplé de « puissances » (*Mächte*) résistantes à toute objectivation par l'entendement rationnel du sujet de la perception. Cet appui conceptionnel apporté par Goethe l'autorise à rebaptiser l'idéalisme, dans sa version kantienne transcendantale considérant au contraire la nature comme une production de l'entendement humain, en « idéologisme », ¹³ au motif qu'il procède de la sorte à une « dénégation de la réalité ». ¹⁴ Dans une inversion par avance de l'accusation de nihilisme que Lukács portera deux décennies et demie plus tard à l'encontre de la philosophie de la vie (et à lui-même), c'est dès lors le transcendantalisme kantien qu'il qualifie de son côté, dans le premier volume du *Geist als Widersacher der Seele* de 1929, de « nihiliste ». ¹⁵

Dans le contexte idéal et idéologique qui va de la fin des années 1920 au milieu des années 1940, cette accusation n'est pas sans partager une certaine communauté d'esprit avec l'évocation, quasiment contemporaine, par Adorno et Horkheimer de ces personnes « totalement éclairées [*Aufgeklärten*], qui entraînent la société vers la barbarie », ¹⁶ même si le domaine dans lequel est établi ce constat de « barbarie » ou de « nihilisme » par voie de rationalisme – connaissance du monde naturel chez Klages, application de cette connaissance dans son usage technique et social chez Adorno et Horkheimer – di-

12 Cité in *ibid.*, 40-41 (« Das Dämonische ist dasjenige, was durch Verstand und Vernunft nicht aufzulösen ist. »).

13 Par exemple Klages (1969), 156, Klages (1966), 889.

14 Klages (1974), 720-722, citation 721.

15 Klages (1969), 57. Ce même reproche de nihilisme est formulé par Lukács dans Lukács (1955), 417.

16 Adorno et Horkheimer (1969), 26 (« restlos Aufgeklärten, welche die Gesellschaft ohnehin zur Barbarei hinsteuern »).

verge. Toutefois, cette critique du rapport rationaliste de connaissance entre-tenu par l'homme envers la nature, qui est au cœur du projet théorique de Klages, était comme l'on sait elle-même loin d'être à cette époque étrangère à Adorno et Horkheimer, puisqu'eux aussi expliquaient peu avant le passage que nous venons de citer, toujours dans le premier chapitre de la *Dialektik der Aufklärung* :

Les hommes paient l'accroissement de leur pouvoir en s'aliénant de ce sur quoi ils exercent ce pouvoir. La raison se comporte à l'égard des choses comme un dictateur à l'égard des hommes. Il les connaît dans la mesure où il peut les manipuler.¹⁷

Si Klages ne recourt pas lui-même au concept marxiste d'aliénation, il en mobilise pour sa part une sorte d'équivalent propre à la *Zivilisationskritik*, à savoir le terme de « déracinement » (*Entwurzelung*), dont serait à ses yeux victime l'homme civilisé du fait de la « dépossession du phénoménal par le nou-ménal, du réel par le conceptuel ».¹⁸ D'une école de pensée à l'autre, si la conceptualité varie, les constats que celle-ci permet d'exprimer quant à l'effet négatif de la raison dans le rapport de l'homme au monde sont d'une profonde similitude.¹⁹

Contre ce « barbare » transcendantalisme kantien, Klages fait jouer à titre de modèle positif de connaissance non-dénaturée du monde physique le « doux empirisme » (la fameuse « *zarte Empirie* ») goethéen. La phrase centrale à l'appui de laquelle il recourt à cet égard est la célèbre maxime « Que l'on ne cherche rien derrière les phénomènes ; ils sont eux-mêmes la doctrine » :²⁰ une maxime que vont plus tard reprendre à leur tour à leur compte, dans le même sens d'un appel au plus strict empirisme athéorique, aussi bien Rothacker que Schmitz et les frères Böhme. En refusant ainsi de sonder l'éventualité d'un être des choses qui serait dissimulé derrière leur apparaître, en se focalisant radicalement sur ces choses telles qu'elles se présentent de manière immédiate, Goethe est le « premier chercheur en apparitions [*Erscheinungsforscher*] de l'ère moderne »,²¹ ou, pour expliciter les termes d'un débat qui va lui aussi se poursuivre jusqu'aux frères Böhme, le

17 Ibid., 15 (« Die Menschen bezahlen die Vermehrung ihrer Macht mit der Entfremdung von dem, worüber sie die Macht ausüben. Die Aufklärung verhält sich zu den Dingen wie der Diktator zu den Menschen. Er kennt sie, insofern er sie manipulieren kann. »).

18 Klages (1969), 59.

19 Sur ce sujet déjà bien étudié de la proximité très ponctuelle mais profonde entre Klages et Adorno/Horkheimer, cf. notamment Breuer (2016), 244-248, et la nombreuse littérature critique à laquelle Breuer renvoie dans ces pages.

20 Klages (1966), 889. (Pour rappel, la célèbre formule de Goethe, des *Maximen und Reflexionen*, est en allemand la suivante : « Man suche nur nichts hinter den Phänomenen ; sie selbst sind die Lehre. »)

21 Klages (1949), 30.

premier « phénoménologue » digne de ce nom. Husserl avait clamé quelques années plus tôt en direction de la philosophie de la vie : « les bergsoniens conséquents, c'est nous » ;²² Klages, quant à lui, n'a cessé de se considérer, du philosophe de Freiburg et de lui-même, comme le seul « husserlien conséquent », développant sur la base de la pensée de Goethe et dans un effort de redéfinition de la phénoménologie, accusée dans sa version husserlienne de perdurer dans le fourvoiement de la suffisance gnoséologique kantienne, sa propre « *Erscheinungswissenschaft* ».²³

Plus fondamentalement, ce qui aux yeux de Klages fait de Goethe un salutaire contre-modèle à Kant tient à leur genre d'écriture respectif. Au-delà de l'idéalisme, Kant est le représentant d'un type d'écriture – en l'occurrence : philosophique – que Klages considère inapte à accéder à certaines connaissances. Goethe, à l'inverse, est « un < sage > » ; or qu'est-ce qu'un sage ? Klages se contente là de répondre très vaguement et par la négative : « En tout cas, pas un < philosophe > ».²⁴ Le discours goethéen se caractérise plutôt par le refus de « formules », qui, comme l'explique Goethe au sujet des formules mécaniques, « transforment le vivant en du mort ; elles tuent la vie intérieure ».²⁵ Et l'on note de nouveau la communauté de pensée, circonscrite mais réelle, entre cette conception goethéenne reprise à son propre compte par Klages et l'idée de « *mimesis* du mort » (*Mimesis ans Tote*) développée, à la suite d'une intuition de Benjamin, par Adorno et Horkheimer dans la *Dialectique de la raison*.²⁶

Dans le développement de la tradition goethéenne et anti-kantienne au sein de la philosophie de la vie, le deuxième auteur du corpus, Erich Rothacker, joue davantage un rôle d'intermédiaire, entre les schèmes de pensée weimariens et la philosophie allemande d'après-guerre. Dans son histoire de la philosophie de la vie, Robert Josef Kozljanič qualifie cette période séparant Weimar et la Seconde Guerre mondiale d'un côté, et l'époque actuelle de l'autre, de « phase de latence », qui irait « du milieu à la fin du 20^{ème} siècle » ;²⁷ une qualification déjà en cela justifiée que cette école de pensée trouve au cours de ces décennies-là bien moins d'écho dans les préoccupations théoriques

22 Cf. à ce sujet Raulet (2005) (formule d'Husserl, prononcée en 1911, citée 34).

23 Cf. notamment, quant à sa critique de la phénoménologie husserlienne, Klages (1948), 23, ainsi que, pour ce qui est du développement de son propre contre-modèle, Klages (1966), 1122 ou encore Klages (1964), V. Sur cette ambition phénoménologique de Klages, cf. la monographie de Michael Großheim, l'un des plus fidèles élèves d'Hermann Schmitz, et qu'il faut lire par conséquent presque comme le prolongement du corpus étudié ici (avec les réserves que cela induit quant à l'impartialité de ses analyses), Großheim (1994).

24 Klages (1949), 10.

25 Goethe (1991), citation 245 (« Sie [mechanische Formeln, G. P.] verwandeln das Lebendige in ein Totes ; sie töten das innre Leben [...] »).

26 Cf. à ce sujet Adorno et Horkheimer (1969), 64.

27 Kozljanič (2004), 18f.

d'autres penseurs. Mais cette caractérisation est également tout particulièrement appropriée dans le cas de Rothacker dans la mesure où dans son œuvre, l'effet idéologique de l'opposition entre Kant et Goethe est moins immédiatement visible, notamment dans sa dimension directement politique. « Moins visible », et non forcément « moins présent » ; car là où le conservatisme de Klages se manifestait sous la forme d'un antimodernisme virulent, militant, extrêmement critique à l'égard de la réalité de son temps, typique de son époque jusque dans l'intérêt circonspect que sa radicalité suscita chez des auteurs situés à l'autre extrême du spectre politique, Rothacker incarne dans son propre traitement de l'opposition entre les deux penseurs du 18^{ème} siècle un conservatisme aux formes plus apaisées, bien davantage typique de l'immédiat après-guerre, un conservatisme pour ainsi dire adenaurien, de la pré-tendue absence d'idéologie dans l'appel à la pure et simple acceptation du *statu quo*.

Et ce, pourtant, sur la base des mêmes sources que celles mobilisées par Klages. Mais de manière symptomatique, la maxime « Que l'on ne cherche rien derrière les phénomènes ; ils sont eux-mêmes la doctrine » ne vient plus, telle qu'elle est reprise par Rothacker de manière répétée dans les années 1950 et 1960, en appui d'une opposition tranchée à un entendement techniciste qui annihilerait une réalité encore empreinte de « puissances » quasi-mythologiques : elle invite alors, plus prosaïquement, et de manière moins ouvertement polémique, à accepter le monde tel qu'il se présente au regard empiriciste, sans avoir à se poser la question d'hypothétiques êtres secrets des choses que voilerait leur apparaître. S'inscrivant, quant à sa théorie d'ensemble, dans un autre contexte discursif, à savoir celui anthropologique d'un effort de définition de l'être humain qui prendrait le contre-pied des catégories de « distanciation » et de « positionalité excentrique », Rothacker se sert de Goethe pour faire valoir contre Helmuth Plessner que dans sa vie quotidienne, l'homme ne fait la plupart du temps pas usage de son entendement afin de prendre de la distance envers son environnement immédiat, mais qu'il fait l'expérience de ce dernier de manière pré-critique, radicalement subjective – en un mot : naïve.²⁸

Ce qui est ainsi – significativement – absent de ces textes de Rothacker écrits dans les deux décennies qui suivirent la fin de la Seconde Guerre mondiale, c'est le concept de critique, et ce dans ses différentes acceptions : aussi bien dans celle kantienne d'injonction à l'utilisation de son entendement contre les apparences et l'inclinaison naturelle (nous pensons là au Kant du traité sur les Lumières et non à celui des trois *Critiques*), que dans celle klagesienne d'appel emphatique, exacerbé, à une utilisation alternative de son en-

28 Cf., dans Rothacker (1966), la caractérisation de sa propre philosophie comme « réalisme naïf » (96) – une caractérisation que l'on pourrait tout à fait lire également comme celle de son positionnement politique.

tendement contre son emploi exagérément rationaliste. Nous évoquions en introduction les mobilisations idéologiques de Goethe en évolution dans un contexte idéologique historique lui-même en évolution : Rothacker livre de cette modulation individuelle en phase avec une modulation d'époque un parfait exemple. Car cette portée argumentative nouvelle dont il revêt les textes goethéens dans son entreprise de réfutation de positions kantienne (qu'il voit portées notamment par Plessner) s'inscrit pleinement dans un contexte politique lui-même radicalement renouvelé, et dont elle peut aisément être lue comme la traduction, ou au moins le reflet et l'équivalent, dans le domaine philosophique : c'est le contexte, dans l'Allemagne de l'Ouest de l'immédiat après-guerre, de l'appel à se satisfaire du présent immédiat, à ne pas poser, par-delà les apparences économiques d'un renouveau du pays, des questions politiques susceptibles de reconsidérer ces apparences, et notamment à délaisser le travail de remise en cause de pratiques institutionnelles douteuses soutenues par le gouvernement adenauerien (Adenauer que Rothacker considérait, de manière révélatrice, comme « le plus grand homme d'État allemand depuis Bismarck »²⁹). Ce que Rothacker apporte en propre, au sein de la sous-tradition de pensée interne à la philosophie de la vie initiée par Klages, à la construction de l'opposition entre Goethe et Kant est exclusivement centré autour du même refus, formulé depuis son statut de philosophe, d'aller au-delà des apparences. « C'est dans son reflet coloré que nous avons la vie » (*Am farbigen Abglanz haben wir das Leben*) – cet autre slogan gnoséologique, repris quant à lui à *Faust*, et mobilisé sans cesse par Rothacker,³⁰ doit lui aussi être lu comme une invitation anti-platonicienne non à quitter la caverne – la tâche du philosophe éclairé –, mais à y demeurer volontairement et à accepter de s'en contenter en relevant les bienfaits, dans une attitude qu'il ne faudrait néanmoins surtout pas confondre avec l'injonction paradoxalement critique de Cornelius Castoriadis, qu'il est utile de rappeler ici afin de mieux faire ressortir ce qui en sépare le faussement semblable « non-platonisme » de Rothacker :

Penser n'est pas sortir de la caverne, ni remplacer l'incertitude des ombres par les contours tranchés des choses mêmes, la lueur vacillante d'une flamme par la lumière du vrai Soleil. C'est entrer dans le Labyrinthe, plus exactement faire être et apparaître un Labyrinthe alors que l'on aurait pu rester « étendu parmi les fleurs, faisant face au ciel ». C'est se perdre dans des galeries qui n'existent que parce que nous les creusons inlassablement, tourner en rond au fond d'un cul-de-sac dont l'accès s'est refermé derrière

29 Rothacker (1963), 97.

30 Cf. de manière exemplaire Rothacker (1964), 187-190, mais aussi son article Rothacker (1950).

nos pas – jusqu'à ce que cette rotation ouvre, inexplicablement, des fissures praticables dans la paroi.³¹

A la différence de Castoriadis, si Rothacker appelle à rester dans la caverne, ce n'est pas pour l'explorer « inlassablement » et moins encore y creuser « des fissures praticables dans la paroi », mais pour se contenter et se délecter passivement du « reflet coloré » qu'elle offre au (premier) regard.³²

Le trait saillant de l'opposition entre Kant et Goethe était chez Klages la réhabilitation de la conception d'un monde peuplé de « puissances », inaccessibles à l'entendement rationnel ; chez Rothacker, c'était l'appel à une existence naïve, non-critique, pour mieux appréhender ce monde immédiat, qu'il avait néanmoins défait de ses éléments les plus animistes, couplé à une dévalorisation des facultés pratiques de la conscience. Chez Hermann Schmitz, l'élève de Rothacker, et qui a toujours déclaré voir en Klages le philosophe dont il se sent « le plus proche »³³ (reprenant et achevant d'ailleurs, en quelque sorte, son ambition de fonder une « Nouvelle Phénoménologie »), il réside, sur la base du même constat de départ de la perte par l'homme de sa relation à un monde naturel non chosifié, dans une réflexion qui était encore embryonnaire chez les deux auteurs précédents, et qui prolonge pour un temps la baisse de teneur idéologique déjà constatée de Klages à Rothacker : celle opposant le langage de la philosophie et le langage de la littérature dans la recherche du moyen le plus adéquat d'entretien d'un rapport authentique de l'homme au monde.

Chez Klages, cette opposition transparaissait notamment dans la caractérisation, évoquée plus haut, de Goethe comme « sage », qu'il prenait grand soin de distinguer du philosophe ; chez Rothacker, on la rencontrait au moins dans un passage de son dernier ouvrage, paru de manière posthume, *Zur Genealogie des menschlichen Bewusstseins*, où le poète est défini comme celui qui présente des « choses vivantes pour les vivants », irréductibles aux « analyses rationnelles » dont on devine qu'elles sont le fait des philosophes d'obédience kantienne.³⁴ Chez Schmitz, cette opposition prend place dès le tout début de son œuvre, puisque sa thèse de 1955, déjà, consacrée aux écrits de vieillesse de Goethe (et dirigée par Rothacker), est portée par la conviction

31 Castoriadis (1978), 7f.

32 Notons ici en passant que va de pair avec une telle conception de la condition humaine un appel à ne pas faire exagérément usage de sa conscience – et c'est à cet égard qu'est opérant un troisième propos de Goethe dans la pensée de Rothacker, propos qu'il place notamment en exergue d'un chapitre de sa monographie *Die Schichten der Persönlichkeit* et qui s'oppose frontalement, dans la lecture qu'il en fait, au « *sapere aude !* » kantien : « L'homme ne peut demeurer longtemps dans sa conscience ou à l'état conscient ; il doit régulièrement se réfugier dans l'inconscient, car c'est là que se trouvent ses racines. » (Cité ici d'après Rothacker [1965], 7.)

33 Schmitz (1974/1975), 25.

34 Rothacker (1966), 167.

que ces écrits sont, *en tant que littérature*, lisibles de manière tout aussi féconde sous l'angle de leur contenu philosophique.³⁵ Et cette conviction va accompagner Schmitz jusqu'à aujourd'hui, et ce de manière extrêmement productive pour le développement même de sa propre pensée. En effet, le cœur de son entreprise théorique est de donner – ou à ses yeux : de redonner – ses lettres de noblesse philosophique à l'expérience subjective, individuelle, dicible uniquement en son nom propre par le sujet de cette expérience. D'où son opposition de principe à Kant, à qui, comme il l'affirme dans l'un de ces jugements à l'emporte-pièce dont il est coutumier, « manque toute compréhension de celle-ci »,³⁶ lui qui ne se préoccupe jamais que des conditions universelles de connaissance du monde et est dès lors incapable de s'attarder sur ce qui fait la spécificité de l'expérience individuelle. Dans la continuité de Rothacker, qui, pour battre en brèche le rationalisme kantien, avait adjoint au « principe de factualité » (*Satz der Sachlichkeit*) de ce dernier un « principe de significativité » (*Satz der Bedeutsamkeit*) exprimant le fait que l'être humain n'a de vécus que de choses qui ont pour lui une signification, Schmitz distingue entre les faits objectifs et les faits subjectifs (*subjektive und objektive Tatsachen*) – ces derniers, alors qu'il sont du même degré de réalité que les premiers, étant à ses yeux les grands oubliés du discours philosophique occidental, rationaliste et universaliste. Un autre discours regagne dès lors inéluctablement en pertinence, dont l'intention définitoire est à la fois de rendre compte d'une expérience radicalement subjective, vécue en son nom propre, et de la faire néanmoins partager de façon universelle : celui de la littérature.

Là où Klages et Rothacker, néanmoins, en restaient à la réhabilitation philosophique des œuvres littéraires par la simple *affirmation* de leur pleine valeur analytique, Schmitz va plus loin que ses prédécesseurs, s'efforçant d'apporter également la preuve de cette pleine valeur par le vecteur de sa *pratique* philosophique elle-même. Nombreux sont les écrits littéraires de Goethe auxquels il puise pour appuyer ses propres analyses phénoménologiques de l'expérience charnelle : le phénomène de « sortie de sa propre chair » (*Ausleibung*) est décrit à l'aide d'un passage des *Affinités électives*,³⁷ les phénomènes charnels de « recroquevillement » (*Engung*) et de « dilatation » (*Weitung*) le sont à l'aide du poème *Ilmenau*,³⁸ l'« îlot charnel » (*Leibinsel*) de la poitrine, à l'aide du poème *An den Mond*,³⁹ ou encore l'expérience charnelle de béatitude, à l'aide de *Faust* ;⁴⁰ et, de façon plus décisive encore, Goethe est également mobilisé en appui de la thèse schmitzienne centrale du caractère objec-

35 Schmitz (1959), 2.

36 Schmitz (1980), 64.

37 Ibid., 171f.

38 Schmitz (1965), 164.

39 Ibid., 289.

40 Schmitz (1969), 123.

tif, externe, des sentiments et des atmosphères.⁴¹ A cet égard, il faut insister sur le fait que Schmitz ne se contente pas d'*illustrer* sa phénoménologie de l'expérience charnelle par de tels emprunts à l'œuvre de Goethe : il se sert de celle-ci comme véritable *attestation* de pleine légitimité de ses thèses. Goethe est ainsi cité aux côtés de psychiatres comme source de cas de dépersonnalisation,⁴² et *Faust* « atteste » – le verbe est de Schmitz (*bezeugt*) – l'expérience de l'angoisse charnelle telle que ce dernier la décrit.⁴³

Qu'apporte donc la poésie, et notamment la poésie goethéenne, que les textes philosophiques ne soient pas en mesure d'apporter ? Encore une fois : une expérience effectivement subjective, relatée en son nom propre, et qui ne se soucie pas, et n'a aucunement à se soucier, de son caractère universalisable. Le « je » kantien (du moins du Kant des trois *Critiques*) n'est jamais qu'un « nous » singularisé ; il n'y a pas de différence d'universalité entre les deux pronoms, singulier et pluriel, ce « je », dans son activité transcendante, étant nécessairement interchangeable avec tous les autres « je » du genre humain. Le « je » du poète, au contraire, est irréductible à une expérience universelle ; c'est seulement par sa mise en forme poétique qu'il devient communicable à une universalité, mais sans alors perdre en rien de son contenu radicalement subjectif, individuel. Il y a donc, dans la philosophie de Schmitz, davantage encore qu'une *abolition* de la hiérarchie entre le discours scientifique et le discours poétique : il y a une *inversion* de cette hiérarchie, qui tient au fait que le discours poétique est le seul à même de rendre compte de manière universelle d'une expérience individuelle sans la tronquer (Schmitz développe pour appuyer ce jugement une théorie de l'expression poétique comme « précautionneux rendu explicatoire de situations » – « *schonende Explikation von Situationen* » – sur laquelle nous ne revenons pas ici⁴⁴). L'opposition entre Goethe et Kant ne prend donc pas chez lui la seule forme d'une opposition entre thèses, mais, de nouveau, et de manière tout aussi importante, celle d'une opposition entre types de discours. Bien sûr, se pose à cet endroit inévitablement la question de la légitimité de la philosophie de la vie comme discours lui aussi philosophique. La contradiction immanente aux propos de Klages, qui, dans des textes de nature philosophique, s'insurgeait contre la philosophie, se retrouve dans la philosophie de Schmitz, qui critique à son tour « les philosophes et les savants » en paraissant se soustraire à sa propre

41 Cf. notamment Schmitz (1990), 285, ou encore le tout début du *Système*, Schmitz (1963), X, au sujet de *Selige Sehnsucht*.

42 Schmitz (1965), 269f.

43 Schmitz (1969), 284.

44 Cf. notamment à ce sujet Schmitz (1990), 461-462. Le concept allemand d'« *Explikation* » est bien entendu à comprendre comme contre-modèle à celui d'« *Erklärung* », associé traditionnellement depuis la controverse entre *Naturwissenschaften* et *Geisteswissenschaften* allemandes au rationalisme.

critique.⁴⁵ Il convient néanmoins de noter que cette (auto)réflexion sur une réforme nécessaire du discours philosophique rationnel, jugé coupable d'aliéner l'expérience individuelle, afin de l'amener au plus près des possibilités du discours poétique, est une constante de la philosophie de la vie depuis Bergson et Dilthey en passant par Georg Misch,⁴⁶ et que Schmitz s'inscrit à son tour dans cette longue lignée ; et il s'y inscrit, il faut en même temps le souligner, en la menant considérablement plus loin par la constitution d'un appareil conceptuel bien plus développé et affiné que toute autre philosophie de la vie qui l'a précédé.⁴⁷

Avec l'œuvre (commune et respective) de Gernot et Hartmut Böhme, entamée à proprement parler au début des années 1980, force est de constater que la période de « latence » de la philosophie de la vie relevée par Robert Josef Kozljanič – au sens où nous l'entendions, d'une phase de basses eaux idéologiques – prend fin. C'est tout le mérite de cette œuvre que d'avoir enfin effectué le rapprochement explicite, avoué, entre la philosophie de la vie et la Théorie critique, plus d'un demi-siècle après que Benjamin eut jugé au moins leur mise en dialogue « inévitable » (*unumgänglich*),⁴⁸ sans que personne – ni d'un côté ni de l'autre – n'ait depuis jamais osé ou voulu faire ce pas en direction de l'autre. Les coordonnées de ce rapprochement tel qu'il est réalisé par les Böhme sont aisées à nommer. En même temps qu'ils se réclament explicitement (et même prioritairement) de l'œuvre de Schmitz, et semblent même parfois, par-delà l'œuvre de ce dernier, aller jusqu'à renouer avec certains pans animistes de la pensée de Klages, ils n'ont jamais cessé d'explicitier ce qui demeurerait de l'ordre du non-dit chez Klages, Rothacker et Schmitz, à savoir le rapport étroit qu'entretiennent le dogme rationaliste et techniciste d'un côté, et l'idéologie et le système capitalistes de l'autre – marqués peut-être à cet égard par la longue période lors de laquelle Gernot Böhme travailla à Starnberg à l'Institut Max Planck de recherches sur les conditions de vie dans le monde scientifique et technique codirigé par Carl Friedrich von Weizsäcker et Habermas. C'est ainsi avec eux que, de manière tout à fait in-

45 Ibid., 240.

46 Que l'on pense, par exemple, à la volonté exprimée par Dilthey de « forger des concepts capables d'exprimer la liberté de la vie et de l'histoire » (Dilthey [1981], 350), ou à la substitution opérée par Klages de l'idée de « saisie » (*Erfassung*) langagière d'une chose par celle du rendu de son « impression » (*Eindruck*) (Klages [1969], 19). Misch, quant à lui, a opposé aux constats « purement discursifs » l'« assertion évocante » (*evozierende Aussage*) qui, dénaturant moins le vécu, est censée pouvoir en rendre compte avec une plus grande exactitude (cf. Misch [1930], 94).

47 Schmitz définit le pan langagier de son projet philosophique comme un effort d'abaisser la « base d'abstraction » du langage théorique afin de l'amener au plus près de l'expérience pleine, entière et authentique (cf. notamment Schmitz [2003], 4) – et au vu de la foisonnante mais néanmoins claire conceptualité qu'il développe à cette fin, on ne peut que lui reconnaître au moins une certaine réussite dans cet effort.

48 Propos tenu au sujet de Klages et Bachofen dans une lettre à Gershom Scholem du 14 janvier 1926 (Benjamin [1997], 110).

édite au sein de la philosophie de la vie, la critique du rationalisme et du technicisme est élargie à une critique ouvertement *politique* du capitalisme.

Je terminerai mon examen de leur propre mise en opposition de Kant et Goethe sur ce point. Mais pour reprendre d'abord la question de l'existence continue d'une sous-tendance de la philosophie de la vie depuis Klages jusqu'à eux, il est manifeste que leur œuvre condense et consolide de très nombreuses réflexions des trois auteurs précédents, et notamment qu'elle approfondit encore leur travail d'autoréflexion sur la philosophie de la vie comme modèle alternatif de connaissance exacte du monde, inauguré par Klages et sa distinction franche entre un rationalisme de la méthode – à approuver sans réserves – et un rationalisme de l'objet – à combattre sans relâche.⁴⁹ L'entreprise théorique centrale des Böhme, la fondation ou plutôt la refondation d'une esthétique non dans son acception kantienne mais « comme une forme de connaissance, à savoir une forme de connaissance par les sens »,⁵⁰ participe pleinement de cet effort. L'un des enjeux principaux de leurs textes est d'établir qu'il a toujours existé, en parallèle à la conception kantienne de l'esthétique, une autre pratique de l'esthétique comme production par l'art de connaissances de la réalité de même valeur que les connaissances scientifiques ; pratique dont Goethe est (avec Baumgarten) le pionnier et le modèle historique. Ce Goethe – qui n'est certes pas le seul Goethe qu'ils mobilisent – est dans notre corpus un quatrième Goethe. Plus encore que celui, mobilisé par Klages, du monde « démonique » (qui est du reste, à peu de nuances près, également bien présent dans leur œuvre, ce monde démonique y portant le nom de « *Natur* »), plus encore que celui, mobilisé par Rothacker, de la vie immédiate préconsciente, plus encore, enfin, que celui mobilisé par Schmitz, des sentiments vécus comme atmosphères (qui joue néanmoins lui aussi un rôle essentiel dans leur esthétique décidément non-chosiste, et même quasi-impressionniste), il s'agit du Goethe des recherches expérimentales sur la nature, et instaurant dans ces recherches un savoir scientifique « alternatif aux sciences naturelles modernes ».⁵¹

Kant avait posé dans les *Prolégomènes à toute métaphysique future* que « l'entendement ne tire pas ses lois (*a priori*) de la nature, mais les prescrit à celle-ci ».⁵² En appui de son opposition frontale à une telle affirmation, Hartmut Böhme mobilise l'éthique de la pratique scientifique développée par Goethe rappelant au contraire, en ouverture de son texte « *Vorschlag zur Güte* » de 1820, et dans ce qui pourrait sembler constituer une réponse directe à Kant, que « [la] nature appartient à elle-même ».⁵³ Une telle concep-

49 Cf. Klages (1966), 1419.

50 Böhme (1992), 46.

51 Böhme (1980), 123.

52 Kant (1968), 189 (« der Verstand schöpft seine Gesetze (*a priori*) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor. »).

53 Cité in Böhme (1988), 154 (« Die Natur gehört sich selbst an. »).

tion entraîne nécessairement de la part de l'homme une pratique « sans violence » envers elle,⁵⁴ une pratique qui cultive par conséquent ce mode de perception passif, voire pathique auquel Klages avait d'abord appelé, et que Schmitz prône, dans la continuité de Klages, depuis le début de son œuvre sous le nom d' « être-saisi affectif » (*affektives Betroffensein*). Or, selon Hartmut Böhme, c'est avant tout dans la littérature que l'on trouve trace d'un pareil accès non-réductionniste au réel :

Le matin apparaît dans une certaine ambiance [*Stimmung*] et je ressens celle-ci comme telle, bien que ce ne soit pas la mienne. De tels exemples pourraient être donnés à l'infini, et pourraient être élargis à l'*aisthesis* entre êtres vivants non-humains. L'histoire de la littérature a toujours conservé ce savoir de la faculté de la nature à se montrer elle-même, contre le rétrécissement rationaliste des concepts de chose et de sujet.⁵⁵

On voit ici que le projet des Böhme ne consiste pas seulement en une redéfinition de ce qu'est l'esthétique (à savoir : une théorie de la connaissance de la nature et non plus une théorie des productions artistiques), mais que cette redéfinition entraîne également de façon corollaire une réévaluation des productions artistiques (et notamment littéraires), élément central de toute esthétique traditionnelle, par leur intégration ainsi effectuée à une théorie de la connaissance aux contours inédits. Or, dans cette réserve d'expériences authentiques de la nature que fournit la littérature, Goethe occupe une place de choix. En lui, et notamment en son poème « *Metamorphosen der Pflanzen* », comme l'affirme Gernot Böhme, la maxime romantique de « l'unité de l'art et de la science », abandonnée depuis longtemps alors que la philosophie de la vie n'avait cessé de tenter de la remettre sur le devant de la scène, trouve un modèle dont la pertinence demeure jusque pour la pratique philosophique d'aujourd'hui.⁵⁶

C'est au plus tard à cet endroit, d'apologie de la littérature comme dernier lieu d'expression d'un contact authentique avec la nature et d'appel à rétablir ce lien rompu par la modernité, que la proximité de pensée entre la sous-tendance de la philosophie de la vie inaugurée par Klages et la Théorie critique, relevée et thématifiée dans les années 1920 avant de disparaître au cours des décennies suivantes, réaffleure. Encore qu'il faille ici bien parler d'une *certaine* Théorie critique : non celle de l'Habermas défenseur prudent de la modernité – « Il ne peut plus s'agir d'achever le projet de la modernité, il s'agit impérativement de le réviser », déclarent les frères Böhme de manière définitive dès l'entame de l'œuvre par laquelle ils posèrent les fondements de leur

54 Ibid., 160.

55 Böhme (1992), 48.

56 Böhme (1989), 102.

programme, l'anti-kantien *Das Andere der Vernunft*⁵⁷ –, mais celle, bien plus encline à une critique du rationalisme, d'Adorno et Horkheimer, qui avaient déjà, dans la *Dialektik der Aufklärung*, semblé déplorer ce qu'ils décrivaient comme le processus historique de « séparation nette entre science et poésie »⁵⁸ – et par-delà eux, celle de Benjamin, de nouveau, lui qui, plusieurs décennies plus tôt, avait appelé avec le plus d'énergie et le moins de réserves à engager le débat avec cette philosophie de la vie dont les Böhme sont aujourd'hui les héritiers.

Pour autant, ce qui lie plus encore les frères Böhme et Benjamin, par le biais de Goethe, repose dans ce que Gernot Böhme a qualifié dans son livre *Ästhetischer Kapitalismus* paru en 2016 de « critique de l'économie esthétique »,⁵⁹ qu'il décrit du reste ouvertement comme un effort de « poursuite historique » de la Théorie critique.⁶⁰ Se fondant sur ce que Goethe a appelé dans sa doctrine des couleurs « l'effet éthique des couleurs » (*sittliche Wirkung der Farben*), c'est-à-dire leur capacité à influencer sur le comportement des individus, Böhme développe depuis quelques années un programme d'analyse des lieux d'échanges marchands (les centres commerciaux, notamment) dans leur dimension de manipulation de l'individu par le biais de la manipulation de ses sens. Il est aisé de reconnaître là une continuation des analyses benjaminienne du fascisme procurant selon Benjamin une satisfaction esthétique pour mieux ne pas satisfaire les attentes politiques placées en lui, à la nuance près qu'au domaine de la politique s'est désormais substitué comme objet de l'analyse celui de l'économie.

Avec les frères Böhme, la boucle est donc bouclée, pour ainsi dire : la sous-tendance de la philosophie de la vie étudiée ici avait été inaugurée au début du 20^{ème} siècle par une théorie qui avait suscité l'intérêt prudent de Benjamin – celle de Klages –, pour aboutir aujourd'hui, près d'un siècle plus tard, à une autre théorie qui, tout en étant l'héritière directe et assumée de Klages, retourne et connecte ainsi ce dernier à la pensée de Benjamin. Que s'est-il passé entre temps ? Non pas – pour quitter la thématique de l'opposition entre Kant et Goethe et observer pour finir ce que celle-ci révèle de la position de la philosophie de la vie dans le champ de la philosophie allemande au 20^{ème} siècle – l'achèvement de son obsolescence et de son historicisation : au contraire. Si la philosophie de la vie s'est définie institutionnellement, à ses débuts, par sa « sortie hors de la philosophie universitaire », comme l'explique à juste titre Karl Albert dans sa monographie,⁶¹ alors l'évolution constatable de Klages aux frères Böhme peut-elle être décrite, toujours insti-

57 Böhme et Böhme (1983), 11 (« Es kann nicht mehr darum gehen, das Projekt der Moderne zu vollenden, es muß darum gehen, es zu revidieren [...] »).

58 Adorno et Horkheimer (1969), 24.

59 Böhme (2016), 29.

60 Ibid.

61 Albert (1995), 11.

tutionnellement, comme un mouvement inverse de réinscription dans la philosophie universitaire. S'est produit, en d'autres termes, ce que l'on pourrait appeler pour reprendre la célèbre formule de Rudi Dutschke sa « *Marsch durch die Institutionen* » : à l'origine résolument opposée aux philosophes académiques, elle s'est implantée peu à peu dans ce milieu institutionnel, sans certes abandonner totalement sa volonté de réformer ce type de philosophie, mais jusqu'à ne plus pouvoir aujourd'hui être en mesure de prétendre honnêtement s'y opposer de façon catégorique. Cette implantation tient certainement en bonne partie à une épuration de ses prises de position critiques, des appels métaphysiques de Klages à la pratique critique empirique des frères Böhme ; mais nul doute que la proximité renouvelée et renforcée qu'une certaine forme de philosophie de la vie entretient aujourd'hui avec une certaine forme de Théorie critique, qu'elle prolonge dans le même temps qu'elle continue d'entretenir son héritage irrationaliste, a également joué à cet égard un rôle de première importance.

Bibliographie

- Adorno et Horkheimer (1969) : Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Francfort-sur-le-Main : Fischer.
- Albert (1995) : Karl Albert, *Lebensphilosophie : Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács*, Fribourg / Munich : Karl Alber.
- Benjamin (1997) : Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe*, t. III, éd. par Christoph Gödde et Henri Lonitz, Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp.
- Böhme (1980) : Gernot Böhme, « Ist Goethes Farbenlehre Wissenschaft ? », in : Ibid., *Alternativen der Wissenschaft*, Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp, 123-153.
- Böhme (1989) : Gernot Böhme, *Für eine ökologische Naturästhetik*, Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp.
- Böhme (2016) : Gernot Böhme, *Ästhetischer Kapitalismus*, Berlin : Suhrkamp.
- Böhme et Böhme (1983) : Gernot Böhme et Hartmut Böhme, *Das Andere der Vernunft : zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp.
- Böhme (1988) : Hartmut Böhme, *Natur und Subjekt*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Böhme (1992) : Hartmut Böhme, « Aussichten einer Theorie der Natur », in : Jörg Huber (Dir.), *Wahrnehmung von Gegenwart*, Bâle / Francfort-sur-le-Main : Stroemfeld / Roter Stern, 31-53.
- Breuer (2016) : Stefan Breuer, *Kritische Theorie. Schlüsselbegriffe, Kontroversen, Grenzen*, Tübingen : Mohr Siebeck.

- Castoriadis (1978) : Cornelius Castoriadis, *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris : Seuil.
- Dilthey (1981) : Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp.
- Fellmann (1993) : Ferdinand Fellmann, *Lebensphilosophie : Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Reinbek bei Hamburg : Rowohlt.
- Goethe (1991) : Johann Wolfgang Goethe, « Schlussbetrachtung über Sprache und Terminologie » (in : *Farbenlehre*, Partie didactique, Cinquième section), in : Ibid., *Sämtliche Werke*, t. 23/1 : *Zur Farbenlehre*, éd. par Manfred Wenzel, Francfort-sur-le-Main : Deutscher Klassiker Verlag, 244-246.
- Großheim (1994) : Michael Großheim, *Ludwig Klages und die Phänomenologie*, Berlin : Akademie-Verlag.
- Kant (1968) : Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in : Ibid., *Werke V*, Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp.
- Klages (1948) : Ludwig Klages, *Die Sprache als Quell der Seelenkunde*, Zurich : Hirzel.
- Klages (1949) : Ludwig Klages, *Goethe als Seelenforscher*, 3^{ème} édition, Zurich : Hirzel.
- Klages (1964) : Ludwig Klages, *Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck*, Bonn : Bouvier.
- Klages (1966) : Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele. 5. Buch*, in : Ibid., *Sämtliche Werke*, t. 2, Bonn : Bouvier.
- Klages (1969) : Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele. 1. bis 4. Buch*, in : Ibid., *Sämtliche Werke*, t. 1, Bonn : Bouvier.
- Klages (1974) : Ludwig Klages, *Über Wahrheit und Wirklichkeit*, in : Ibid., *Sämtliche Werke*, t. 3, Bonn : Bouvier, 720-722.
- Kozljanič (2004) : Robert Josef Kozljanič, *Lebensphilosophie : eine Einführung*, Stuttgart : Kohlhammer.
- Kuhnke (2011) : Gerhard Kuhnke, *Goethes Wege zu Kant*, Francfort-sur-le-Main (et al.) : Peter Lang.
- Lukács (1955) : Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Berlin : Aufbau-Verlag.
- Misch (1930) : Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Leipzig et Berlin : Teubner.

- Raulet (2005) : Gérard Raulet, « Histoire d'un malentendu fécond. La réception de Bergson en Allemagne », in : Gilbert Merlio et Gérard Raulet (Dir.), *Linke und rechte Kulturkritik. Interdiskursivität als Krisenbewußtsein*, Francfort-sur-le-Main : Peter Lang, 23-54.
- Rothacker (1950) : Erich Rothacker, « Vier Dichterworte zum Wesen des Menschen », in : Ibid., *Mensch und Geschichte*, Bonn : Bouvier, 194-214.
- Rothacker (1963) : Erich Rothacker, *Heitere Erinnerungen*, Bonn : Bouvier.
- Rothacker (1964) : Erich Rothacker, *Philosophische Anthropologie*, Bonn : Bouvier.
- Rothacker (1965) : Erich Rothacker, *Die Schichten der Persönlichkeit*, 6^{ème} édition, Bonn : Bouvier.
- Rothacker (1966) : Erich Rothacker, *Zur Genealogie des menschlichen Bewusstseins*, Bonn : Bouvier.
- Rothacker et Thyssen (1963) : Erich Rothacker et Johannes Thyssen, *Intuition und Begriff*, Bonn : Bouvier.
- Schmitz (1959) : Hermann Schmitz, *Goethes Altersdenken im problemgeschichtlichen Zusammenhang*, Bonn : Bouvier.
- Schmitz (1963) : Hermann Schmitz, *System der Philosophie*, I : *Die Gegenwart*, Bonn : Bouvier.
- Schmitz (1965) : Hermann Schmitz, *System der Philosophie*, III/1 : *Der Leib*, Bonn : Bouvier.
- Schmitz (1969) : Hermann Schmitz, *System der Philosophie*, III/2 : *Der Gefühlsraum*, Bonn : Bouvier.
- Schmitz (1974/1975) : Hermann Schmitz, « Leib und Geist bei Ludwig Klages », in : *Hestia*, 23-36.
- Schmitz (1980) : Hermann Schmitz, *System der Philosophie*, IV : *Die Person*, Bonn : Bouvier.
- Schmitz (1990) : Hermann Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn : Bouvier.
- Schmitz (2003) : Hermann Schmitz, *Was ist Neue Phänomenologie ?*, Rostock : Koch.
- Simmel (1924) : Georg Simmel, *Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung*, 4^{ème} édition, Leipzig : Kurt Wolff.

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

Léa Barbisan

Der 1939 veröffentlichte Aufsatz „Über einige Motive bei Baudelaire“ ist einer der wenigen Texte, in dem Walter Benjamin sich explizit mit der Denkbewegung der Lebensphilosophie auseinandersetzt. Die Lebensphilosophie, schreibt er,

stellte eine Reihe von Versuchen an, der „wahren“ Erfahrung im Gegensatz zu einer Erfahrung sich zu bemächtigen, welche sich im genormten, denaturierten Dasein der zivilisierten Massen niederschlägt. [...] [Diese Vorstöße] gingen begreiflicherweise nicht vom Dasein des Menschen in der Gesellschaft aus. Sie beriefen sich auf die Dichtung, lieber auf die Natur und zuletzt vorzugsweise auf das mythische Zeitalter. Diltheys Werk *Das Erlebnis und die Dichtung* ist eines der frühesten in der Reihe, sie endet mit Klages und mit Jung, der sich dem Faschismus verschrieben hat. Als weithin ragendes Monument erhebt sich Bergsons Frühwerk *Matière et mémoire* über diese Literatur.¹

Rückblickend schlägt Benjamin vor, von der gesamten „Literatur“, die „man unter dem Begriff der Lebensphilosophie zu rubrizieren [pflegt]“,² nur Henri Bergsons Hauptwerk im Gedächtnis zu behalten. Der Zweite Weltkrieg scheint die Fronten zwischen Deutschland und Frankreich auch im philosophischen Bereich verhärtet zu haben. Ludwig Klages' und Carl G. Jungs politische Affinität zum Nationalsozialismus habe, so Benjamin, die reaktionären, gegenaufklärerischen Tendenzen der deutschen Lebensphilosophie ans Licht gebracht. Dagegen habe sich die vom jüdischen Philosophen Bergson verkörperte französische Lebensphilosophie als immun gegen den Rückfall ins mythische Denken erwiesen.

Diese Gegenüberstellung zugunsten der französischen Lebensphilosophie ist jedoch nicht als Bekenntnis zu Bergsons Philosophie zu deuten. Trotz der Bemühung, mit den Fortschritten der Naturwissenschaften Schritt zu halten, sei auch Bergson unfähig gewesen, die tiefgreifenden Veränderungen im Dasein seiner Zeitgenossen zu reflektieren. Dessen Theorie des Gedächtnisses greife, Benjamin zufolge, zu kurz:

1 Benjamin (1991a), 608.

2 Ebd.

Das Gedächtnis geschichtlich zu spezifizieren, ist freilich Bergsons Absicht in keiner Weise. Jedwede geschichtliche Determinierung der Erfahrung weist [Bergson] vielmehr zurück. Er meidet damit vor allem und wesentlich, derjenigen Erfahrung näherzutreten, aus der seine eigene Philosophie entstanden ist oder vielmehr gegen die sie entboten wurde. Es ist die unwirtliche, blendende der Epoche der großen Industrie. Dem Auge, das sich vor dieser Erfahrung schließt, stellt sich eine Erfahrung komplementärer Art als deren gleichsam spontanes Nachbild ein. Bergsons Philosophie ist ein Versuch, dieses Nachbild zu detaillieren und festzuhalten.³

Bergsons unzeitgemäße Philosophie sei insofern interessant, als sie die obsolet gewordene Form der Erfahrung zu begreifen versuche und somit auf die neue Form der Erfahrung ex negativo hindeute. Die „zivilisierten Massen“ würden nach Benjamin eben jenes Gedächtnis verlieren, das Bergson in seinem Hauptwerk als das „reine Gedächtnis“ bezeichnet. Dieses geistige, von den Bedürfnissen der Gegenwart abgelöste Gedächtnis, das die vergangenen Ereignisse mit einer absoluten Genauigkeit festhalten könne, werde, so Benjamin, von dem verkörperten, handlungsorientierten „Gewohnheitsgedächtnis“ ersetzt. Die Vergangenheit als kohärente Abfolge der Erinnerungsbilder, die nach Bergson das „reine Gedächtnis“ aufbewahrt, komme dem Menschen, der sich dem beschleunigten Rhythmus der industrialisierten Großstadt anpassen muss, abhanden. So sei Bergson unfähig gewesen, seine Theorie des Gedächtnisses zu historisieren und die Vergänglichkeit der Wahrnehmung von Zeit, der er sein Werk widmet, zu erfassen. Selbst das „Monument“ *Matière et mémoire* (1896) habe der Gegenwart letztendlich wenig zu sagen. Die Unfähigkeit, vom „Dasein des Menschen in der Gesellschaft“ auszugehen, habe also die gesamte Lebensphilosophie zu einem Anachronismus verurteilt, wenngleich sich aus ihm die politische Nähe zum Faschismus nicht zwingend ableiten ließe.

Benjamins vernichtendes Urteil über die deutsche und französische Lebensphilosophie sollte die Rolle, die Bergsons und Klages' Werke in der Entwicklung seines eigenen Denkens gespielt haben, jedoch nicht verdecken. Der junge Benjamin begegnete Klages schon 1914,⁴ die Bücher *Handschrift und Charakter* (1917), *Vom kosmogonischen Eros* (1922) und *Der Geist als Widersacher der Seele* (1929) las er unmittelbar nach ihrem Erscheinen.⁵ Über Bergsons *Matière et mémoire* hielt er während seines Studiums der Philosophie

3 Ebd., 609.

4 Diese Begegnung erwähnt Benjamin in einem Brief an Ernst Schoen vom 22. Juni 1914 (Benjamin [1978], 112).

5 *Handschrift und Charakter* und *Vom kosmogonischen Eros* werden in der Lektüreliste Benjamins erwähnt (Benjamin [1991b], 447, 451), *Der Geist als Widersacher der Seele* in einem Brief an Gershom Scholem vom 15. August 1930 (Benjamin [1978], 515).

einen Vortrag.⁶ Das frühe Interesse Benjamins für die Lebensphilosophie ist keine vorübergehende Neugierde, sondern der Ausgangspunkt einer andauernden Beschäftigung mit den Hauptthesen Bergsons und Klages'. Was Benjamin scharf kritisierte, ist nicht die Lebensphilosophie an sich, sondern ihr Beharren im normativen Rahmen einer „wahren‘ Erfahrung“, die den meisten Zeitgenossen unzugänglich geworden sei. Benjamins Auseinandersetzung mit der Lebensphilosophie lässt sich als Versuch deuten, diesen normativen Rahmen zu sprengen, um die Lebensphilosophie für die Geschichte empfänglich zu machen. In der Bereitschaft, sich in der Geschichte zu verankern und diese Verankerung mitzudenken, sieht Benjamin das Mittel, das kritische Potential der Lebensphilosophie für eine politische Theorie, die die Emanzipation der „Massen“ zu denken versucht, relevant zu machen.

I. Benjamins frühe Erkenntnistheorie: Auf der Suche nach der „wahren Erfahrung“

Der normative Bezug auf eine „wahre“ Erfahrung, den Benjamin in der Lebensphilosophie kritisiert, ist Benjamins eigenem Ansatz nicht fremd: Die Kritik, die er in „Über einige Motive bei Baudelaire“ gegenüber der Lebensphilosophie äußert, kann auch als rückblickende Selbstkritik gelesen werden. Im frühen Aufsatz „Über das Programm der kommenden Philosophie“ (1918) nahm Benjamin selbst Bezug auf eine „wahre“ Erfahrung, der allerdings die moderne, auf dem Subjekt-Objekt-Paradigma beruhende Erkenntnistheorie nicht entsprechen konnte. Diese „wahre“ Erfahrung, die er mit der religiösen Erfahrung, in der „weder Gott noch Mensch Objekt oder Subjekt der Erfahrung“ seien, in Beziehung setzte, beabsichtigte der junge Philosoph ins Zentrum seines „Programms“ zu rücken: „Es ist die Aufgabe der kommenden Erkenntnistheorie, für die Erkenntnis die Sphäre totaler Neutralität in Bezug auf die Begriffe Objekt und Subjekt zu finden“.⁷ Gegenstand dieser Kritik ist die Transzendentalphilosophie Kants, die, so Benjamin, durch den Ausschluss der „Sache an sich“ aus der Erkenntnistheorie das ganze Gewicht auf die Sphäre des Subjekts verlegt habe. Trotz der Unterscheidung zwischen empirischem und transzendentelem Ich habe Kant die empirische, auf der Newton'schen Mechanik gegründete Auffassung der Erfahrung in seine Transzendentalphilosophie übernommen, ohne sich der Historizität, und damit der Beschränktheit dieser Auffassung bewusst zu werden. Kants transzendentales Ich sei bloß die „sublimierte Vorstellung eines individuellen leibgeistigen

6 Siehe Brief an Gerhard Scholem vom 31. Januar 1918 (Benjamin [1978], 170).

7 Benjamin (1991c), 163.

Ichs, welches mittels der Sinne die Empfindungen empfängt und auf deren Grundlage sich seine Vorstellungen bildet“.⁸

Die mystischen Untertöne dieses Aufsatzes sollten nicht täuschen: Benjamin möchte dem Kant'schen Projekt einer kritischen Philosophie, die das Apriori der menschlichen Erfahrung untersucht, treu bleiben. Die Subjektzentriertheit der Kant'schen Philosophie habe diese aber dazu verurteilt, einer empirischen und psychologischen Perspektive verhaftet zu bleiben. Jede Erkenntnistheorie, die vom Ich ausgeht, bleibe nach Benjamin notwendigerweise „einer Auffassung der Erkenntnis als Beziehung zwischen irgendwelchen Subjekten und Objekten“⁹ verhaftet. Das Ziel der „kommenden Philosophie“ solle deshalb darin bestehen, das „reine[...] systematische[...] Erfahrungskontinuum“¹⁰ jenseits der Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und -objekt zu ergründen. Der Mensch, sobald er sich als Subjekt konstituiert, zerlege das ursprüngliche „Erfahrungskontinuum“ in eine Vielzahl von Erkenntnisgegenständen. So wie das „Erfahrungskontinuum“ nicht als „Summe von Erfahrungen verstanden werden“¹¹ dürfe, so sei Wahrheit nicht mit der Summe aller Erkenntnisse zu verwechseln. Die Wahrheit, die Benjamin in diesem frühen Aufsatz als „Gott“ bezeichnet, stelle somit keine „unendliche Aufgabe“ (Kant) für das Erkenntnissubjekt dar, sondern bleibe ihm als nicht zerlegbare „Totalität“¹² radikal verschlossen. Eine Philosophie, die die „wahre Erfahrung“ zu begreifen versucht, dürfe das *Apriori* der menschlichen Erfahrung nicht mit den Strukturen der Subjektivität identifizieren. Der junge Denker, der sich als Ziel setzt, Kants Projekt einer transzendentalen Philosophie zu vollenden, wendet sich somit dezidiert vom „Ich“ ab, um dem „reinen erkenntnis-theoretischen (transzendentalen) Bewusstsein“, auf dem „alle echte Erfahrung beruht“,¹³ seine Aufmerksamkeit zu widmen. Was bleibt aber vom transzendentalen Bewusstsein übrig, wenn es „alles Subjekthaften entkleidet“¹⁴ ist? Ist der Begriff „Bewusstsein“ unter diesen Bedingungen noch relevant? Die Antwort auf diese Frage lässt Benjamin in jenem Aufsatz in der Schwebe, seine Kritik der Subjektivität impliziert allerdings, wie er es hier schon ahnt, eine grundsätzliche Kritik der Bewusstseinsphilosophie.

Die ersten Vertreter der Lebensphilosophie – Dilthey, Bergson, später Klages – und vor ihnen schon Schopenhauer und Nietzsche hatten einer solchen Infragestellung der Bewusstseinsphilosophie den Weg gebahnt. Mit dem „Programm“, das er der „kommenden Philosophie“ zuweist – den alleinigen Fokus auf das Bewusstsein und somit das Subjekt-Objekt-Paradigma zu ver-

8 Ebd., 161.

9 Ebd.

10 Ebd., 164.

11 Ebd., 170.

12 Ebd., 170.

13 Ebd., 162.

14 Ebd., 163.

lassen –, nähert sich der junge Benjamin dem lebensphilosophischen Ansatz an. Diese Verwandtschaft tritt jedoch nicht unmittelbar zutage, weil Benjamin nicht auf den für die Lebensphilosophie zentralen Begriff vom „Leben“ rekurriert. Im 1916 geschriebenen Aufsatz „Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“ hatte Benjamin schon einen anderen Weg eingeschlagen: Das „reine systematische Erfahrungskontinuum“, das wahre *Apriori* der menschlichen Erfahrung, sei die Sprache. Die frühe Sprachphilosophie Benjamins beruht auf dem theologischen Postulat vom sprachlichen Wesen der Schöpfung: Die Welt sei dem göttlichen Wort entsprungen und habe insofern wesensmäßig an der Sprache teil. In der Deutung vom ersten Kapitel der Schöpfungsgeschichte, die er in „Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“ präsentiert, hatte Benjamin die Sprache der „Namen“, in der Adam die Schöpfung benennt, als das ursprüngliche „Erfahrungskontinuum“ verstanden. Die paradiesischen Namen seien keine willkürlichen Bezeichnungen von Begriffen, sondern die Übersetzungen vom stummen „sprachlichen Wesen“¹⁵ der Schöpfung in die menschliche Lautsprache. Die Benennung als ursprüngliche Form des Sprechens sei somit als Prozess zu begreifen, in dem Passivität und Aktivität, „Empfängnis und Spontaneität“¹⁶ sich verschränken. Während die subjektzentrierte Erkenntnistheorie die Sprache als Mittel des Ausdrucks der menschlichen Erkenntnis auffasst und ihr eine sekundäre, abgeleitete Rolle zuweist, begreift Benjamin sie als das „Medium“¹⁷ einer ersten Offenbarung, deren Empfänger der Mensch als über die Lautsprache verfügende Kreatur – und nicht als Subjekt – sei. Dieses theologische Motiv gibt dem jungen Philosophen die Möglichkeit, die Hypothese, auf der die Bewusstseinsphilosophie beruht, zu untergraben: Die Subjektivität sei nicht ursprünglich gegeben; bevor der Mensch „ich“ sage, benenne er die Dinge und Wesen, mit denen er die Welt teilt. In der Sprache entdeckt Benjamin das „Medium“ einer vorsektiven Erfahrung, in der sich die Welt in den Namen, die der Mensch auszusprechen lernt, allmählich offenbart. „Wahr“ sei die Erkenntnis, die im Aussprechen des „Namens“ – d. h. des „sprachlichen Wesens“ der Dinge – entsteht, weil sie dem Wesen des Erkannten treu bleibe. Eine Erkenntnistheorie, die der Wahrheit gerecht werden möchte, dürfe nicht die Welt als eine Sammlung von Objekten, die von den Formen der Anschauung und den Begriffen des Verstands erzeugt werden, konstruieren, sondern müsse die menschliche Sprache, in der sich jede Erkenntnis bilde, als die Antwort auf den stummen Appell einer an sich „erkennbaren“¹⁸ Welt verstehen.

15 Ebd., 141.

16 Ebd., 150.

17 Ebd., 142.

18 Benjamin (1991c), 148.

II. Die „Welt der Bilder“: Die „wahre Erfahrung“ nach Bergson und Klages

In dieser radikalen Aufwertung der Sprache als Apriori der Erkenntnis folgt Benjamin Kants Zeitgenossen Johann Georg Hamann eher als Bergson oder Klages, doch diese theologisch geprägte Sprachphilosophie wird sein Interesse für die Lebensphilosophie wecken. Die Lektüre von Bergsons Werk *Materie und Gedächtnis* und vor allem von Klages' Buch *Vom kosmogonischen Eros* sind wichtige Etappen in der Entfaltung von Benjamins eigener Erkenntnistheorie. In Benjamins Schriften wird Bergson zwar explizit nur in Bezug auf dessen Theorie des Gedächtnisses erwähnt, allerdings hatte Benjamin zuvor – schon in den späten 1910er Jahren – Bergsons Theorie der Wahrnehmung rezipiert: Von diesem Einfluss zeugen einige Fragmente, in denen sich der junge Denker mit der „Wahrnehmungsfrage“¹⁹ beschäftigt. In den Untersuchungen zur „reinen Wahrnehmung“, die er in der 1908 erschienenen deutschen Übersetzung von *Matière et mémoire* entdeckt, findet Benjamin seine eigene Intuition von der Nicht-Ursprünglichkeit der Subjektivität wieder. Zwar ist Bergsons Ansatz von jenem Benjamins grundverschieden, doch auch der französische Philosoph formuliert eine Kritik der subjektzentrierten Erkenntnistheorie, die eine unüberbrückbare Grenze zwischen den Vorstellungen des Subjekts und den Dingen in der Welt ziehe und sich dadurch „für immer unmöglich [mache], [...] eine feste Erfahrung zu begründen, welche allen Menschen gemein ist“.²⁰ Bergson lehnt es ab, zwischen Ding und Vorstellung zu unterscheiden, um der „wahren Erfahrung, welche aus dem unmittelbaren Kontakt des Geistes mit seinem Gegenstande hervorgeht“,²¹ seine Aufmerksamkeit zu schenken. Im Gegensatz zu Kant und seinen Nachfolgern geht Bergson nicht von einem Subjekt aus, sondern von der „reinen Wahrnehmung“, d. h. von der vom Gedächtnis losgelösten Wahrnehmung, die keinem „Ich“ gehöre. Statt bloß über Vorstellungen zu verfügen, würde der Mensch in der „reinen Wahrnehmung“ – die bei Bergson als idealer Grenzfall der Wahrnehmung fungiert, weil er sie als vollkommen gedächtnislos und somit als „unpersönlich[...]“²² definiert – einen unmittelbaren Zugang zur „Welt der Bilder“,²³ die die Welt selbst ist, haben. Dass die Wahrnehmung nicht „rein“ bleibe, dass die „Welt der Bilder“ sich je nach Betrachter in gewissem Maße beschränke und verforme, hänge damit zusammen, dass der Mensch die Welt nicht nur betrachtet, sondern in ihr lebt, d. h. handelt: Das körperbedingte Handeln sei, so Bergson, dafür verantwortlich, dass jeder Mensch in

19 Siehe die Fragmente „Wahrnehmung ist Lesen“, „Über die Wahrnehmung in sich“, „Notizen zur Wahrnehmungsfrage“ und „Über die Wahrnehmung“, Benjamin (1991d), 32 ff.

20 Bergson (1991), 234.

21 Ebd., 179.

22 Ebd., 18.

23 Ebd., 2.

der „Welt der Bilder“ eine Auswahl treffe und nur noch die Bilder wahrnehme, die sein Handeln ermöglichen. Bergson behauptet dementsprechend, dass

die Ohnmacht der spekulativen Vernunft, wie Kant sie nachgewiesen hat, im Grunde vielleicht nur die Ohnmacht eines an gewisse Notwendigkeiten des körperlichen Lebens gebundenen Verstandes [ist], der sich an einer Materie betätigt, welche zur Befriedigung unserer Bedürfnisse erst zergliedert werden mußte. Unsere Erkenntnis der Dinge wäre alsdann nicht mehr relativ hinsichtlich der fundamentalen Struktur unseres Geistes, sondern nur hinsichtlich seiner oberflächlichen und erworbenen Gewohnheiten und der zufälligen Form, welche ihm durch unsere körperlichen Funktionen und unsere niederen Bedürfnisse gegeben wurde. Die Relativität der Erkenntnis wäre demnach keine endgültige. Wenn wir zerschlugen, was durch jene Bedürfnisse gebaut wurde, könnten wir die intuitive Anschauung in ihrer ursprünglichen Reinheit und somit den Kontakt mit der Wirklichkeit wieder herstellen.²⁴

Bergson suggeriert also, wie der junge Benjamin in „Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“ es selbst tun wird, dass Kants transzendentes Subjekt eigentlich im leibgeistigen – in Bergsons Worten „handelnden“ – Individuum verankert sei. Der Philosoph, der die in der „reinen Wahrnehmung“ unmittelbar gegenwärtige Welt vor dem „Ich“ setzt, mache sich von den „symbolischen Darstellungen“²⁵ frei, die die Teilbarkeit des Raumes und der Zeit voraussetzen und die Bilder in isolierbare Daten zergliedern. Wer sich dessen bewusst werde, dass diese „symbolischen Darstellungen“ lediglich der Handlung, nicht der Erkenntnis dienen, könne die Welt als das „unteilbare[...] Ganze“,²⁶ das sie in Wirklichkeit sei, erfahren.

Die von Bergson in *Materie und Gedächtnis* formulierte Hypothese – „daß wir in der reinen Wahrnehmung wirklich außer uns versetzt werden und daß wir dabei die Realität des Gegenstandes in einer unmittelbaren Anschauung erfassen“²⁷ –, findet sich bei Benjamin insofern wieder, als auch er die Möglichkeit einer ursprünglichen Erkenntnis postuliert, die sich nicht im Subjekt, sondern in einem „Erfahrungskontinuum“ bilde, in dem „Subjekt und Objekt zusammenfallen“.²⁸ Dass die Formen und Kategorien der Subjektivität das zerlegen, was ursprünglich als Einheit erfahrbar war – dass also jede Philosophie, die vom „Ich“ ausgeht, sich den Weg zur „wahren Erfahrung“ versperre –, hat Benjamin nicht nur in Bergsons *Materie und Gedächtnis*, sondern auch in Klages Werk bestätigt gefunden. Für Klages wie für Bergson ist

24 Bergson (1991), 180f.

25 Ebd., 181.

26 Ebd., 185.

27 Ebd., 64.

28 Ebd., 220.

die Welt ursprünglich als „Bild“ erfahrbar. Die Idee vom „Bild“ hängt bei Klages unmittelbar mit der vom „Ausdruck“ zusammen: Ein Bild sei nie als bloßes Abbild, sondern immer als leibhafter Ausdruck einer „Seele“ zu begreifen. „Wo immer lebendiger Leib, da ist auch Seele; wo immer Seele, da ist auch lebendiger Leib. Die Seele ist der Sinn des Leibes, das Bild des Leibes die Erscheinung der Seele“;²⁹ postuliert Klages in *Vom kosmogonischen Eros*. Wer die „Welt der Bilder“³⁰ – d. h. die unmittelbare Lebendigkeit von allem, was wahrnehmbar ist – anerkennt, tauche selbst ins Leben, das die Einheit des Kosmos stifte, hinein, und mache sich für den „Zustand sich ergießender Fülle [...], welchem gemäß das Innere – sofort sich auch ausgebürend – augenblicklich ein Äußeres, Welt und erscheinende Wirklichkeit wird“;³¹ bereit. Dieser Zustand, den Klages als „Ekstase“ bezeichnet, mache es möglich, „die Schranke der ‚Individuation‘ [zu durchbrechen] und das Sonderleben [...] in das Leben der Elemente [zurück zu versenken]“.³² Die ursprüngliche Erfahrung der „Ekstase“ führe zur Erkenntnis, dass Leib und Seele, Wahrnehmendes und Wahrgenommenes eine zwar „polarisierte“, aber untrennbare Einheit bilden, auf der das Leben selbst beruhe. Diese Erfahrung habe die Bewusstseinsphilosophie, die das Subjekt zur Matrix der Erkenntnis macht, verdrängt. Das neu entstandene Subjekt glaube nicht mehr an die „Welt der Bilder“, sondern nur noch an sein eigenes entkörperptes Dasein. Das „Ich“ sei die moderne Form, welche eine dem Leben feindliche Macht annehme, die Klages mit dem Terminus „Geist“ bezeichnet. Diese „*außerraumzeitliche*[...] Macht, welche die Pole entzweien und dadurch vernichten, den Leib entseele, die Seele entleiben will“;³³ habe, so Klages, die „Seele“ vertrieben. Sobald der welt- und lebensfremde „Geist“ zur „exzentrischen Mitte des Lebens wurde“;³⁴ habe sich der Mensch aus dem „Kosmos“ zurückgezogen: Durch die Reflexivität erhoffe sich der Mensch, einen Zugang zu sich selbst zu erhalten, doch die Identifizierung mit dem körperlosen, d. h. ausdrucksunfähigen „Ich“ zwingen den Menschen zum Exil aus der Welt. Der „Kosmos“ zerfalle in eine willkürliche Ansammlung von Gegenständen, die dem Subjekt fremd bleiben müssen, weil es sie nicht mehr als verwandte Wesen erfassen könne. Klages behauptet demnach, dass „die gesamte Philosophie – seit Platon – [...] den Vorgang der *Entfremdung* mit der Tat der *Vergegenständlichung*“³⁵ verwechselt habe: Der Entfremdungsprozess, durch den Mensch und Welt zu Subjekt und Objekt werden, habe die ursprüngliche Einheit zerstört, die einzig die wahre Erkenntnis ermögliche. Für Bergson beschränke

29 Klages, (1930), 63.

30 Ebd., 108.

31 Ebd., 57.

32 Ebd., 56.

33 Ebd., 64.

34 Ebd.

35 Klages (1926), 56.

der handelnde Körper die „reine Wahrnehmung“, die sich in der Welt entfalte und deshalb nicht auf einen bestimmten Standpunkt verorten lasse. Für Klages habe der pseudo-autonome „Geist“ die „schauende Seele“ verbannt und die „wahre Erfahrung“ einer verkümmerten Erkenntnisform geopfert, die notwendigerweise die „Welt der Bilder“ verfehle, weil sie sich nur auf Objekte beziehe, welche sie selbst konstruiere.

III. *Verwandlung statt Verfall: Jenseits des Normativen*

Trotz der erheblichen Unterschiede zwischen ihren jeweiligen Ansätzen beziehen sich Bergson, Klages und Benjamin auf eine „wahre Erfahrung“, die vor der Entstehung der Subjektivität sich entfalte: „Wahr“ sei diese Erfahrung, weil sie sich nicht im Subjekt, sondern in der Welt selbst bilde. Die drei Denker gehen von der Intuition der Weltverbundenheit aus und postulieren, dass sich die Welt – ob als Totalität der „Bilder“ (Bergson, Klages) oder der „Namen“ (Benjamin) – dem Menschen unmittelbar offenbare. Während Bergson den Bruch mit der „wahren Erfahrung“ auf die Notwendigkeit des Handelns zurückführt, machen Klages und Benjamin die reflexive Dynamik, aus der das Selbstbewusstsein entsteht, für die „Entfremdung“ mit der Welt verantwortlich. Dass Benjamin gewisse Ähnlichkeiten zwischen Bergsons, Klages' und seiner eigenen Theorie der „wahren Erfahrung“ erkennt, beruht hauptsächlich darauf, dass sie die *Geschichte* der Subjektivität schildern: Das Subjekt sei nicht das primär Gegebene, sondern entstehe aus der Absonderung des ursprünglichen „Erfahrungskontinuum[s]“. Mit Klages stimmt Benjamin vor allem darin überein, dass die Identität – das seiner selbst bewusste Ich – Ergebnis eines Entfremdungsprozesses sei. Wie der deutsche Lebensphilosoph bestimmt der junge Benjamin in der Geburt des Subjekts den Ausgangspunkt eines Verfallsprozesses: Im Kommentar der Schöpfungsgeschichte, den er in „Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“ darlegt, identifiziert Benjamin den Sündenfall – die gegen das göttliche Verbot verstoßende Aneignung des Urteilsvermögens – mit der Entstehung einer Sprache, die nicht mehr aus Namen, sondern aus willkürlichen Zeichen bestehe. In den Aussagen, die es formuliert, in den Urteilen, die es fällt, vergewissere sich das Subjekt seiner Macht über eine vergegenständlichte Schöpfung.

Den theologisch geprägten Rahmen, den Paradies und Sündenfall bilden, wird Benjamin allmählich verlassen und sich dadurch von Klages normativer Lebensphilosophie distanzieren. In den 1933 verfassten Essays „Lehre vom Ähnlichen“ und „Über das mimetische Vermögen“ erzählt Benjamin eine andere Geschichte der Sprache. Diese Geschichte scheint zwar die Struktur des 1916 geschriebenen Aufsatzes – die „wahre Erfahrung“ weiche einer degradierten Erkenntnisform, die sich in einer zum Zeichenverzeichnis erstarrten Sprache ausdrückt – wiederaufzunehmen, die Gültigkeit dieser Struktur wird

von Benjamin nun jedoch infrage gestellt. In diesen späteren Essays situiert dieser den Ursprung der Sprache nicht mehr in der von Gott geerbten adamitischen Sprache, sondern in einem menschlichen Vermögen, das dem „ehemals gewaltigen Zwang[...], ähnlich zu werden und sich zu verhalten“³⁶ entstamme: Der Mensch habe zunächst die Wesen und Vorgänge, aus denen seine Welt bestand, in seinen Körperhaltungen und Bewegungen nachgeahmt. Die daraus entstandene Gestensammlung habe eine erste Sprachform gebildet, die der vom Menschen wahrgenommenen Verwandtschaft mit den nachgeahmten Wesen entsprungen sei. Der moderne Mensch habe dieses wesentliche Vermögen vergessen: Dass sich der Mensch von der Arbitrarität der sprachlichen Zeichen überzeugen lasse, sei das Symptom seiner Unfähigkeit, die Ähnlichkeiten zwischen sich und der Welt zu erkennen und zu erzeugen. Auch hier geht Benjamin von einer ursprünglichen Erkenntnis aus, die nicht die Konstituierung des zu erkennenden Objekts durch das Subjekt voraussetzt, sondern von der leibhaft erlebten Nähe zwischen dem Menschen und seiner Umwelt erzeugt werde. Doch statt den zerstörerischen *Bruch* zwischen der „wahren Erfahrung“ des paradiesischen Menschen und der verfallenen Erkenntnis der Menschheit in der Geschichte zu betonen, interessiert sich Benjamin in diesen Essays für die Möglichkeit einer *Entwicklung* der ersten Sprache in die zweite:

Die Richtung könnte, auf den ersten Blick, nur in der wachsenden Hinfälligkeit dieses mimetischen Vermögens liegen. Denn offenbar scheint doch die Merkwelt des modernen Menschen sehr viel weniger von jenen magischen Korrespondenzen zu enthalten als die der alten Völker oder auch der Primitiven. Die Frage ist nur die: ob es sich um ein Absterben des mimetischen Vermögens oder aber vielleicht um eine mit ihm stattgehabte Verwandlung handelt.³⁷

Die Spiele der Kinder, die Rituale der animistischen Völker, die keine festen Grenzen zwischen dem eigenen und dem fremden Körper anerkennen, zeugen, so Benjamin, von dieser ersten Erfahrungsform. Dadurch, dass er diese Erfahrung nicht mit dem paradiesischen Zustand verbindet, sondern in die geschichtliche Zeit verlegt, distanziert sich Benjamin von dem normativen Bezugspunkt, der in seinem früheren Sprachaufsatz von zentraler Bedeutung war. Statt danach zu streben, eine „wahre“, immer schon vergangene Erfahrung zu rekonstruieren, begibt sich Benjamin auf die Suche nach den Spuren, die die „mimetische“ Gestensprache – und die erste Erfahrung der Welt, von der sie zeugt – in den Zeichen hinterlassen habe. Die materielle, d. h. phonetische und graphische Seite der Zeichensprache sei zum „Archiv unsinnlicher

36 Benjamin (1991c), 210.

37 Ebd., 205f.

Ähnlichkeiten, unsinnlicher Korrespondenzen geworden“.³⁸ Die Ähnlichkeiten seien demnach nicht mehr im menschlichen Körper zu entdecken, sondern im Klang und in der Graphie der Wörter. Das Bezeichnende beziehe sich, so Benjamin, nicht nur auf einen Begriff, sondern auch durch seine visuell und auditiv wahrnehmbare Seite auf die Materialität der Sache, die es benennt.

Diese, wenn man so will, magische Seite der Sprache wie der Schrift läuft aber nicht beziehungslos neben der andern, der semiotischen, einher. Alles Mimetische der Sprache ist vielmehr eine fundierte Intention, die überhaupt nur an etwas Fremdem, eben dem Semiotischen, Mitteilenden der Sprache als ihrem Fundus in Erscheinung treten kann. [...] So ist der Sinnzusammenhang, der in den Lauten des Satzes steckt, der Fundus, aus dem erst blitzartig Ähnliches mit einem Nu aus einem Klang zum Vorschein kommen kann.³⁹

In den Aufsätzen „Lehre vom Ähnlichen“ und „Über das mimetische Vermögen“ ist der normative Gestus der Gegenüberstellung (zwischen Namen und Zeichen, „wahrer Erfahrung“ und verkümmertes Erkenntnis) der Beobachtung der produktiven Spannungen in der Sprache gewichen. Statt wie Bergson pragmatisch, oder wie Klages empört das Schwinden der „wahren Erfahrung“ festzustellen, versucht Benjamin, das Nachleben dieser ersten Erfahrungsform in der ihr anscheinend feindlich gesonnenen Lebensform seiner Zeitgenossen aufzudecken. Dass der „mimetische“ Weltbezug in der modernen Gesellschaft als solcher kaum noch vorkomme, bedeute nicht, dass er ganz und gar verschwunden sei, vielmehr tauche er in verwandelter Form wieder auf. Benjamin bezieht sich implizit auf das Freud'sche Modell von der „Wiederkehr des Verdrängten“: Das Vergessene – hier die Erfahrung einer Weltverbundenheit, die der Setzung der Welt vorangehe – kehre zurück. Weil es jedoch nicht als das ursprünglich Erlebte wieder in Erscheinung trete, sondern sich mit dem Gegenwärtigen verschränke, offenbare es sich nur in „entstalteter“, kaum noch erkennbarer Form. Während Klages den Kampf zwischen dem „ursprüngliche[n] Leben der Seele“ und „dem parasitären Leben des Geistes“⁴⁰ inszeniert, das „Wahre“ und das „Entfremdete“ auseinanderbringt und konfrontiert, glaubt Benjamin, dass die ursprüngliche Erfahrung der „Ekstase“ in der modernen Erfahrung der „Entfremdung“ zurückkehre.

38 Ebd., 208.

39 Ebd., 208f.

40 Klages (1926), 49.

IV. *Dialektik der Entfremdung: Von der Ekstase zur Zerstreuung*

Dem idealistischen Begriff eines ahistorischen Subjekts sowie dem lebensphilosophischen Postulat einer „wahren“ Erfahrung, die aufgrund ihrer Ursprünglichkeit schon immer vergangen sei, stellt Benjamin eine wandelbare Anthropologie gegenüber, die die *Historizität* der menschlichen Erfahrung ergründet. Seit den späten 1920er Jahren entwickelt Benjamin in Abgrenzung zur Lebensphilosophie eine Theorie der „zunehmende[n] Verkümmern der Erfahrung“,⁴¹ die er in seinem Aufsatz „Über einige Motive bei Baudelaire“ darlegt. Hierin behauptet Benjamin nicht, dass die „wahre Erfahrung“ verkümmere, sondern dass seinen Zeitgenossen die *Erfahrung an sich*, d. h. das Vermögen, das eigene Leben als sinnvolle Entwicklung und vom Sterbepett her als abgeschlossene Totalität wahrzunehmen, abhanden komme. Die Einwohner der von Menschen und Maschinen dicht besiedelten Großstadt, die „winzige[n] und gebrächliche[n] Menschenkörper“, die der 1. Weltkrieg „in ein[...] Kraftfeld zerstörender Ströme und Explosionen“⁴² versetzte, seien unfähig dazu geworden, das Erlebte in eine kohärente Erzählung umzugestalten. Die Reizüberflutung, die das Leben „im Zeitalter des Hochkapitalismus“⁴³ kennzeichne, mache den Bezug auf das Erlebte als „unteilbare[s] Ganze[s]“ (Bergson), bzw. „unauftrennbares Ganzes“ (Klages) unmöglich. Diese Schilderung der modernen Lebensbedingungen, die Benjamin schon bei Karl Marx und Georg Simmel gelesen hatte, stellen den Ausgangspunkt von Klages' scharfer Kritik des technischen Fortschritts dar, in welchem der deutsche Lebensphilosoph den Höhepunkt der Entfremdung und Vergegenständlichung des Lebens zu erkennen glaubt. Diese in *Vom kosmogonischen Eros* und *Der Geist als Widersacher der Seele* formulierte Kritik führt zu einer rigorosen Verurteilung des „seellose[n] Heute, das Heere von Fabriksklaven tagtäglich ein Stundendutzend in den Dienst lebloser Maschinen knechtet und die weit-aus größere Mehrzahl der Menschen überhaupt durch den Zwang der Notdurft hineinverdammte in ruhelose Geschäftigkeit“.⁴⁴ Im Gegensatz zu Klages weist Benjamin – auch wenn er sich der Gefahr bewusst ist, die eine solche Technisierung des Lebens birgt – auf die Möglichkeit hin, die „Selbstentfremdung [des Menschen] eine höchst produktive Verwertung erfahren“⁴⁵ zu lassen. Die moderne Form der „Entfremdung“ interpretiert Benjamin nicht nur als Resultat der Vergegenständlichung, sondern auch als Prozess der von Klages mit der „Ekstase“ verbundenen „Entselbstung“.⁴⁶ Denn mit der Möglichkeit der Erfahrungsbildung schwinde, so Benjamin, auch der Träger der Er-

41 Benjamin (1991a), 611.

42 Benjamin (1991c), 214.

43 Ebd., 509.

44 Klages (1922), 51.

45 Benjamin (1991a), 451.

46 Klages (1930), 72.

fahrung: das „Ich“ als die für die Synthese des Erlebten verantwortliche Instanz. „Entfremdung“ sei auch „Selbstentfremdung“ – Entfremdung vom Selbst – und fungiere somit als Versprechen einer Befreiung, deren Bedingungen und Wirkung Benjamin zu erläutern versucht.

Das „Denkbild“ *Zum Planetarium*, mit dem Benjamin die 1928 veröffentlichte Sammlung *Einbahnstrasse* abschließt, bietet eine erste Gelegenheit der „Auseinandersetzung [...] mit Klages“, die Benjamin schon in den 1920er Jahren „unumgänglich“⁴⁷ erschien: Mit Recht spricht Irving Wohlfarth in seiner aufschlussreichen Deutung des Textes Benjamins von einer „intensiven *Auseinandersetzung*, einer *Ineinandersetzung*, einem philosophisch-literarischen *corps à corps*“⁴⁸ mit Klages. Zwar konstatiert Benjamin zunächst – in Übereinstimmung mit Klages – dass „nichts [...] den antiken so vom neueren Menschen [unterscheidet], als seine Hingegebenheit an eine kosmische Erfahrung, die der spätere kaum kennt“,⁴⁹ weist jedoch postwendend darauf hin, dass diese „kosmische Erfahrung“ nicht verloren gehe, sondern sich in der Moderne anders manifestiere, nämlich „im Rausche“. Der kosmische Rausch entfalte sich nicht mehr in den Traumvisionen der „schauenden Seele“, sondern in den von der modernen Technik ausgelösten und gesteuerten Erlebnissen.

[Der Menschheit] organisiert in der Technik sich eine Physis, in welcher ihr Kontakt mit dem Kosmos sich neu und anders bildet als in Völkern und Familien. Genug, an die Erfahrung von Geschwindigkeiten zu erinnern, kraft deren nun die Menschheit zu unabsehbaren Fahrten ins Innere der Zeit sich rüstet, um dort auf Rhythmen zu stoßen, an denen Kranke wie vordem auf hohen Gebirgen oder an südlichen Meeren sich kräftigen werden. Die Lunaparks sind eine Vorform von Sanatorien. Der Schauer echter kosmischer Erfahrung ist nicht an jenes winzige Naturfragment gebunden, das wir „Natur“ zu nennen gewohnt sind.⁵⁰

In diesem Text, der – wie Irving Wohlfarth es vorschlägt – den Untertitel „Die Neugeburt des Eros aus dem Geiste der Technik“ tragen könnte, „stellt Benjamin Klages auf den Kopf“.⁵¹ Benjamins Absicht ist hier politisch zu deuten: Die Erfahrung des „sympathetische[n] Schauer[s]“,⁵² die Klages dem „Heere von Fabriksklaven“ abspricht, sei, so Benjamin, der „Masse“ dank einer neu gedachten Anwendung der Technik zugänglich zu machen. Die Technik, für die Benjamin sich interessiert, ist nicht jene der Waren produzierenden Maschinen, sondern eine, die der *Zerstreuung* der Menschen dient.

47 Brief an Gershom Scholem vom 14. Januar 1926 (Benjamin [1978], 409).

48 Wohlfarth (2002), 76.

49 Benjamin (1991e), 146.

50 Ebd., 147f.

51 Wohlfarth (2002), 79.

52 Klages (1922), 62.

Benjamin geht die gewagte Wette ein, dass die Zerstreuung die neue Form der „Ekstase“ darstellen könne, denn sie löse den Zustand des „Außersichseins“,⁵³ den Bergson mit der „reinen Wahrnehmung“, Klages mit dem „kosmogonischen Eros“ verbindet, aus.

Im Essay „Der Sürrealismus“ (1929) präzisiert Benjamin diesen Gedanken: Eine Theorie des Ekstatischen sei nur insofern fruchtbar, als sie es ermögli- che, „die Kräfte des Rausches für die Revolution zu gewinnen“.⁵⁴ Zu diesem Zweck müsse der „Bildraum“, der für Bergson und Klages die Welt selbst sei, zum „Leibraum“⁵⁵ werden: Die „Welt der Bilder“ sei in einen Raum der Handlung zu transformieren. Mit diesem Anspruch stellt Benjamin nicht nur Klages’ Idee einer rein kontemplativen Ekstase, sondern auch Bergsons Gegenüberstellung von „reiner Wahrnehmung“ und handelndem Körper infrage. Die „Bilder“, welche Klages in die zeitliche und räumliche Ferne, und Bergson in die „reine Wahrnehmung“, bzw. als Erinnerungsbilder ins „reine Gedächtnis“ verlegt, sollten, so Benjamin, greifbar und begreifbar gemacht werden. Während beide Lebensphilosophen die „Unantastbarkeit“⁵⁶ der Bilder betonen und die Handlung mit einer unvermeidlichen Parteilichkeit verbinden, welche den Menschen die „wahre Erfahrung“ verunmögliche, behauptet Benjamin, dass nur der handelnde Körper die „Welt der Bilder“ auf die Probe stellen könne. Die Herausforderung, die eine zeitgemäße und poli- tisch relevante Lebensphilosophie annehmen sollte, bestehe darin, den Über- gang vom „Bild-“ zum „Leibraum“, von der Ekstase, bzw. vom Traum zur Handlung zu denken.

Bergsons Begriff der *action* ist nicht gesellschaftlich sondern biologisch be- stimmt. [...] Seine Definition des Präsens als *état de notre corps* würde sei- ne Impermeabilität gegen den Traum verlieren [...] wo ein minder ausge- formter Körper als der des Individuums in sein Blickfeld einträte. Gesetzt, daß dies der Körper der Menschheit sei, so würde vielleicht erkennbar wer- den, wie tief sich dieser Körper vom Traum muß durchdringen lassen, um als solcher zur Aktion befähigt zu sein [...].⁵⁷

Die „haptischen“, technisch produzierten und reproduzierten Bilder des Films, mit denen sich die „Masse“ zerstreue, würden, so Benjamin, einen sol- chen Übergang überhaupt erst ermöglichen, weil in ihnen das entkörperte Se- hen einer Wahrnehmung weiche, in welcher sich Seh- und Tastsinn verschrän-

53 Vgl. Bergson (1991), 64: „[...] daß wir in der reinen Wahrnehmung wirklich außer uns versetzt werden und daß wir dabei die Realität des Gegenstandes in einer unmittelbaren Anschauung erfassen“, und Klages (1922), 36. Siehe auch Benjamin (1991d), 516.

54 Benjamin (1991c), 307.

55 Ebd., 309.

56 Klages (1930), 131.

57 Benjamin (1991b), 769.

ken. Diese berausenden Bilder, denen Klages ihrer Künstlichkeit wegen jegliche Ausdrucksfähigkeit abgesprochen hätte, möchte Benjamin zum Medium der „Innervation“⁵⁸ eines neuen kollektiven Körpers machen. Die „Locke- rung des Ich durch den Rausch“⁵⁹ – den nicht mehr der „Eros der Ferne“ (Klages), sondern nun die Filme Chaplins und Disneys auslösen – bereite den Menschen auf kollektive Erfahrungen vor, aus denen eine politische Figur entstehen könne, welche „neu und anders [sich] bildet als in Völkern und Familien“ und weder mit der „Gesellschaft“ der Aufklärung noch mit der „Gemeinschaft“ der politischen Romantik zu identifizieren sei. Der Kulturkritik Klages’ setzt Benjamin eine ästhetisch-politische Utopie entgegen, nach welcher die „Zerstreuung“ eine „außer-sich-seiende“ kollektive „Physis“ hervorbringen soll. Diese bezeichnet er in der zweiten Fassung des Aufsatzes „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“ als die „aufgelockerte Masse“,⁶⁰ weil sie das Gegenmodell der „kompakten“, den Befehlen des Führers gehorchenden Masse darstelle. Dass die „aufgelockerte Masse“ „zerstreut“ sei, bedeutet für Benjamin, dass sie sich nicht als kollektives Subjekt zu konstituieren brauche, demnach über keine feste Identität verfüge und sich in keine überkommene politische Gestalt einfüge. Weil eine solche „zerstreute“, kaum noch als kollektives Gebilde erkennbare „Masse“ die Identifizierung schwer, gar unmöglich mache, könne sich niemand als ihr Vertreter ausgeben und ihre Handlungskraft aneignen.

Was Klages’ Denken zur politischen Reaktion, womöglich zum Faschismus geführt und Bergsons Philosophie zur politischen Irrelevanz verurteilt habe, sei, so Benjamin, ihre grundsätzliche Unfähigkeit, sich von der „wahren Erfahrung“ abzuwenden. Durch den Rekurs auf ein Ideal der Reinheit und Ursprünglichkeit sperre sich die Lebensphilosophie in einen normativen Rahmen ein, dessen Gültigkeit der junge Benjamin zunächst nicht infrage stelle, da auch ihm der Bezug auf eine „wahre Erfahrung“ als Ausgangspunkt einer Kritik an der Figur des selbstherrlichen Subjekts diene. Erst am Ende der 1920er Jahre wird sich Benjamin dessen bewusst, dass eine solche Kritik den normativen Bezugspunkt der „wahren Erfahrung“ nicht brauche. Ab diesem Zeitpunkt geht Benjamin, statt von der „wahren Erfahrung“, von den wandelbaren Erfahrungsbedingungen in der Geschichte – statt vom Paradies, vom „Dasein des Menschen in der Gesellschaft“ – aus. So entwickelt er seine Theorie der „Verkümmerung der Erfahrung“, in der er die Möglichkeit eines Umkippens der modernen „Selbstentfremdung“ in eine emanzipierende „Entselbstung“ erwägt. Dass der Film eine neue „Welt der Bilder“ erzeuge, dass die Zerstreuung, welcher sich die „Massen“ hingeben, die zeitgenössische

58 Benjamin (1991a), 445.

59 Benjamin (1991c), 297.

60 Benjamin (1991b), 370.

Form der „Ekstase“ sein könnte, weist nach Benjamin auf eine Möglichkeit der Lebensphilosophie hin, jene Aktualität zu erhalten, auf welche sie selbst zu verzichten scheint. In diesem Sinne kann Benjamin behaupten, dass die Lebensphilosophen ihre Zeitgenossen erst ansprechen können, wenn sie den „Massen“ einen Anspruch auf die Erfahrung zusprechen, welche sie dem untätigen Individuum (Bergson), bzw. dem „ursprünglichen Menschen“⁶¹ (Klages) vorbehalten.

Bibliographie

- Benjamin (1978): Walter Benjamin, *Briefe*, Bd. I und II, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin (1991a): Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. I: *Abhandlungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin (1991b): Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. VII: *Nachträge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin (1991c): Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. II: *Aufsätze, Essays, Vorträge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin (1991d): Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. VI: *Fragmente vermischten Inhalts. Autobiographische Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin (1991e): Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. IV: *Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bergson (1991): Henri Bergson, *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, übers. von Julius Frankenberg, Hamburg: Meiner.
- Klages (1922): Ludwig Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, München: Georg Müller.
- Klages (1926): Ludwig Klages, *Vom Wesen des Bewusstseins*, 2. Auflage, Leipzig: Johann Ambrosius Barth.
- Klages (1930): Ludwig Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, 3. veränderte Auflage, Jena: Eugen Diederichs Verlag.
- Wohlfarth (2002): Irving Wohlfarth, „Walter Benjamin and the Idea of a Technological Eros. A Tentative Reading of *Zum Planetarium*“, in: Helga Geyer-Ryan, Paul Koopman und Klaas Yntema (Hgg.), *Benjamin Studies 1. Perception and Experience in Modernity*, Amsterdam: Rodopi, 65-109.

61 Klages (1930), 158.

Lebensphilosophie als politische Gefahr mit besonderer Berücksichtigung der Philosophie Nietzsches

Gilbert Merlio

Der Titel meines Aufsatzes, der an den von Fritz Sterns Schrift *Kulturpessimismus als politische Gefahr*¹ anklingt, hat im Prinzip nur für Anhänger der liberalen Demokratie einen Sinn. Er erhält dennoch eine prinzipielle Legitimation angesichts der politischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts, genauer des Zivilisationsbruchs, den der Nationalsozialismus dargestellt hat. Er geht davon aus, dass man eine Philosophie auf ihre politische Verantwortung hin befragen darf, oder zumindest, dass man in ihr einen „Hang“ finden kann, der deren spätere politische Vereinnahmung erklärt.

Es geht hier nicht darum, den pauschalen (und dennoch kurzen) Prozess zu wiederholen, den Lukács in der *Zerstörung der Vernunft* der Lebensphilosophie als Ideologie des deutschen Imperialismus gemacht hat. Aber auch Otto Friedrich Bollnow, einer ihrer Schüler und Fortsetzer in der Nachkriegszeit, gibt zu, dass „gewisse Möglichkeiten der Lebensphilosophie einem politischen Abenteuererturn bedenkliche Vorspanndienste geleistet haben“.² In den Studien seines Buches *Kulturkritik und Lebensphilosophie. Studien zur Deutschen Philosophie der Jahrhundertwende* setzt sich Joachim Lieber zum Ziel, die deutsche Lebensphilosophie „in den historischen Wirkungszusammenhang hineinzustellen, der über den Ersten Weltkrieg und die Weimarer Republik hinweg in den Sieg des Nationalsozialismus einmündet“.³ Von einem solchen verderblichen „Wirkungszusammenhang“ spricht er die französische Lebensphilosophie in seiner Einleitung frei, da sie wie etwa bei Bergson mit der rationalistisch-aufklärerischen Tradition nicht restlos gebrochen hat, während die deutsche von der Anstrengung des deutschen Bildungsbürgertums zeugt, seine Identität in einer Kultur zu finden, die sich von der durch die Ideen der Aufklärung geprägten westlichen Moderne absetzt.

Entstanden ist die Lebensphilosophie als Reaktion auf den Positivismus und den Materialismus, die im Laufe des 19. Jahrhunderts ihre Methoden und Ergebnisse durchgesetzt hatten. Sie schlägt gleichzeitig eine neue Epistemologie und eine neue Ontologie vor. Sie richtete sich innerhalb der Zukunft

1 Stern (1963).

2 Bollnow (1958), 142.

3 Lieber (1964), 11.

gegen „den Philosophiebetrieb“ ihrer Zeit, der „vor allem einerseits bestimmt war durch eine Vorliebe für logische, erkenntnistheoretische und wissenschaftstheoretische Fragen, andererseits durch eine meist positivistisch eingestellte philosophiehistorische Forschung“.⁴ Darüber hinaus und auf einer tieferen Ebene entsprach sie einem kulturkritischen Movens, dem schon in der Romantik einsetzenden Gefühl einer wachsenden Entzweiung zwischen einer zunehmend rationalisierten modernen Zivilisation und der Lebenswelt der Menschen. Als schöpferischer Urgrund alles Existierenden avancierte Leben nicht nur zum Hauptbegriff der Philosophie, sondern wurde auch in den verschiedensten Kulturbereichen, der Kunst, der Dichtung und in der Gesellschaft, besonders in der Jugend, zum Lösungswort. Lebensphilosophie ist untrennbar mit Kulturkritik (nicht Zeitkritik)⁵ verbunden. Sie drückt auf ihre Weise das „Unbehagen in der Moderne“ aus, einer Moderne, die, weit davon entfernt, gemäß den Versprechungen der Aufklärung den Menschen zu emanzipieren, ihn in dem Netz eines durchrationalisierten, veräußerlichten Daseins immer tiefer verstrickt. In diesem Zusammenhang ist Leben ein „Kampfbegriff“,⁶ was erklärt, dass Lebensphilosophie oft ein Denken in Antithesen (Leben/Geist, Kultur/Natur, Seele/Geist usw.) aufweist. Dabei bricht die Lebensphilosophie auch mit dem idealistischen Dualismus, indem sie Seele, Geist, Kultur usw. als Phänomene des grundlegenden Lebens deutet.

Aufgrund ihrer Distanznahme zu einem triumphierenden Rationalismus neigen die Vertreter der Lebensphilosophie mehrheitlich zur Ablehnung des Konstruktivismus auch in politischer Hinsicht, das heißt zum Misstrauen gegen eine zur Universalität berufene, auf einem Gesellschaftsvertrag künstlich aufgebaute Demokratie und zur Vorliebe für historisch gewachsene, lokal verwurzelte politische Formen. Lebensphilosophie hängt insofern mit dem relativistischen Historismus zusammen. Politisch gefährlich wird sie erst, wenn sie einen von Anfang an existierenden oder sich allmählich entwickelnden unversöhnlichen Gegensatz zwischen Leben und Geist (bzw. Vernunft) postuliert (wobei die in einer Art „Dialektik der Aufklärung“ erfolgende Ausartung des anfangs positiv konnotierten Geistes in einen abstrakten Intellekt angeprangert wird). Ein letzter Punkt: Obwohl Leben lebensphilosophisch als das definiert wird, was nicht durch naturwissenschaftliche oder rein theoretisch-rationalistische Begriffe, sondern nur durch Intuition erfassbar oder genauer gesagt „erfahrbar“ sei, hat der Durchbruch der Lebenswissenschaften

4 Albert (2017), 9.

5 „Kulturkritik“ ist ein irreführendes Wort, denn sie bedeutet Kritik der modernen Zivilisation im Namen einer „wahren“, im Verschwinden begriffenen Kultur. Sie greift den Modernisierungsprozess in seinem Prinzip an, während „Zeitkritik“ in meinen Augen jenen nicht fundamental in Frage stellt, sondern die Übel der Moderne auf deren Unvollendung zurückführt und sie mit den Mitteln und Werten der Moderne beheben will.

6 Bollnow (1958), 4: „Leben bleibt ein *Kampfbegriff*, der sich immer zugleich von einem bestimmten Gegner absetzt“.

(Biologie, Physiologie, Psychologie, Anthropologie) am Ende des 19. Jahrhunderts zur Entstehung und Etablierung dieser neuen philosophischen Strömung beigetragen. Aber eben das Abdriften in die Biologie stellt eine der möglichen (und größten) politischen Gefahren dar, die der Lebensphilosophie drohen.

So sieht es Helmuth Plessner. Am Ende seiner *Verspäteten Nation* zeichnet er den Weg zur Hölle einer pervertierten Lebensphilosophie: „Wer von der Erkrankung der Erde am Geist, von dem Widersachertum des Geistes gegen das Leben, von der erleuchtenden Macht des Blutes und der eigentlichen Wahrheit vorgeschichtlichen Lebens überzeugt ist, wird die Tradition des Christentums und der nachhomerischen Antike zur Verfallsgeschichte rechnen und bereit sein müssen, sie einem politischen Dogma zu opfern, das die Erneuerung der Rasse zum Ansatzpunkt einer antirationalen, antihumanitären, antichristlichen Wendung des Menschen machen will“.⁷ Der Angriff auf Ludwig Klages' scharfen Antiintellektualismus ist klar. Klages liefert das Beispiel, wie sich die Irrwege der Lebensphilosophie aus der Übertreibung ihrer Grundhypothesen ergeben. Irrationalismus ist zulässig, wenn er auf einen Bereich weist, der dem Verstand unzugänglich bleibt, und nicht in Antirationalismus ausartet. Historischer Relativismus stellt eine wünschenswerte Berichtigung der tendenziell von der Aufklärung allzu eindimensional aufgefassten Geschichts- und Menschheitskonzeption dar.⁸ Politisch gefährlich wird er, wenn er in Antihumanismus mündet. Kulturkritik erfüllt als Denunzierung der Übel der Moderne eine zu bejahende Funktion. Verhängnisvoll wird sie, wenn sie dem Nihilismus verfällt und das Tor zu einem bloß an Tat und Macht orientierten politischen Dezisionismus öffnet, wenn nicht sogar zum Sozialdarwinismus und Rassismus.

Man könnte an den Hauptvertretern der Lebensphilosophie zu zeigen versuchen, inwiefern sie diese Irrwege gegangen sind oder, besser gesagt, inwiefern ihre Philosophie zu diesen Abirrungen – die ein Sinken des philosophischen Niveaus bedeuten – Anlass gegeben haben. Weitgehend davon freizusprechen wäre Wilhelm Dilthey, der sich vorrangig mit epistemologischen Fragen befasst (und selbstverständlich Bergson). Die Fälle Simmel und Scheler wären – vor allem wegen ihrer Kriegsschriften – problematischer. Am meisten betroffen sind Nietzsche und sein „kluger Affe“ Spengler.⁹ Das Paar Klages/Lessing liefert das Beispiel, dass man trotz grundlegender philosophischer Übereinstimmung zu entgegengesetzten politischen Positionen gelangen kann, was beweist, dass in der Beurteilung der politischen Konsequenzen einer Philosophie Umsicht geboten ist.

7 Plessner (2003), 208.

8 Herbert Schnädelbach spricht sogar von „historistischer Aufklärung“ (Schnädelbach [1974], 28).

9 Mann (1948), 40.

Im Rahmen eines einfachen Aufsatzes muss ich mich aber auf den Fall Nietzsche beschränken. Es gibt mehrere Gründe sich Nietzsche zuzuwenden. Zunächst ist Nietzsche trotz Friedrich Schlegel, Schopenhauer und einiger anderer früherer Vorläufer der wahre Gründer der Lebensphilosophie, derjenige, der „wie ein verborgener Schutzgeist“ über ihnen schwebte.¹⁰ Er ist es, der um die Jahrhundertwende dem Wort Leben „seinen tiefen Goldklang“ verliehen hat, das heißt diesem Terminus zur größten Resonanz in den verschiedensten Bereichen der damaligen Kultur verholfen hat.¹¹ Die Frage nach der Verantwortung von Nietzsches Philosophie in der ideologischen Akzeptanz des Nationalsozialismus ist sehr oft behandelt worden. Ich brauche nicht daran zu erinnern, dass seine Schwester Elisabeth an der Spitze des Nietzsche-Archivs und mit Hilfe einiger Philosophen wie Alfred Baeumler alles (bis zur Verfälschung der Nachlassaufzeichnungen) getan hatte, um seine Philosophie mit dem Nationalsozialismus kompatibel zu machen. Und vielleicht fanden die Nazis in der Tat bei ihm genug lebensphilosophische Argumente, um sich trotz einiger kritischer Stimmen in ihren Reihen auf ihn als einen der geistigen Väter ihrer Bewegung zu berufen. In der Kritik wurde also Nietzsche besonders vor und unmittelbar nach dem Krieg vielfach als präfaschistischer Philosoph betrachtet. Seit der wissenschaftlich fundierten Ausgabe von Colli/Montinari besteht aber in Reaktion darauf die Tendenz, zumal in Frankreich, seine Philosophie gleichsam zu bereinigen, sie von jeder Verantwortung im Aufstieg nationalistischer bzw. nationalsozialistischer Ideologien freizusprechen. Versuchen wir also anhand der oben genannten möglichen „Perversionen“ der Lebensphilosophie den Prozess noch einmal zu führen. Einen schwierigen Prozess: In einem Interview mit Gabriel d'Aubarède nannte Camus einmal Hegel, Marx und Nietzsche die „schlechten Genies von Europa“. Er fügte aber gleich hinzu: „Das Bewundernswerte an Nietzsche ist, dass man bei ihm das Nötige findet, um das Schädliche, das sein Denken anderweitig enthält, zu berichtigen“.¹²

10 Scheler (1955), 314. Siehe auch, was Thomas Mann in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* sagt: „Der Lebensbegriff, dieser deutscheste, goethischste und im höchsten, religiösen Sinn konservative Begriff ist es, den Nietzsche mit neuem Gefühl durchdrungen, mit einer neuen Schönheit, Kraft und heiligen Unschuld umkleidet, zum obersten Rang erhoben, zur geistigen Herrschaft geführt hat. Behauptet Georg Simmel nicht zu Recht, seit Nietzsche sei ‚das Leben‘ zum Schlüsselbegriff aller modernen Weltanschauungen geworden?“ (Mann [2004], 102).

11 Scheler (1955), 314.

12 Camus (1965), 1341.

I. Antirationalismus?

In der *Geburt der Tragödie* klagt Nietzsche das in Intellektualismus ausgeartete Apollinische an, den Glauben an den Mythos zerstört und so die Identität und die kulturelle Fruchtbarkeit des griechischen Volkes zugrunde gerichtet zu haben. Die rationalistische Kultur der Aufklärung wird in dieser Schrift stark in Frage gestellt mit ihrer zunächst von Sokrates vertretenen Anmaßung, die Menschheit durch das Wissen, „jene[n] unerschütterliche[n] Glaube[n], dass das Denken, an dem Leitfaden der Causalität, bis in die tiefsten Abgründe des Seins reiche, und das Leben nicht nur zu erkennen, sondern sogar zu corrigieren im Stande sei“,¹³ zur Tugend und zum Glück zu führen. Der Wert der Kultur misst sich für Nietzsche nie an ihrem Nutzen für die menschliche Gemeinschaft.

Man weiß, dass Nietzsche in seiner zweiten Schaffensperiode, nach seinem Bruch mit Wagner, die philologische Ratio(nalität) als wichtiges Instrument in seiner genealogischen Dekonstruktionsarbeit des Idealismus und seiner „Hinterwelten“ einsetzte. Dionysos benötigte nun Sokrates als Doppelgänger. Von nun an wurde der Philosoph von einer Leidenschaft der Erkenntnis ergriffen, die die Wissenschaft nicht entbehren konnte.

Nietzsche war sich zwar der Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis bewusst. Im Erkenntnisakt erkennt der Geist oder der Intellekt nur seine eigenen Gesetze, während er irrtümlicherweise meint, *die* Wahrheit der Welt treffen zu können (in diesem Punkt war Nietzsche mit Kant einverstanden). Kritik der Wissenschaft und Kritik der Metaphysik bzw. der christlichen Moral fielen hier in eins.

Doch war Nietzsche kein Feind der Wissenschaft. Er präsentierte die moderne Wissenschaft und die Technik als einen Vorsprung der Moderne. Er hatte nicht wenige naturwissenschaftliche Publikationen seiner Zeit gelesen (Wilhelm Roux, Boscovich usw.). Da ja die Wissenschaft in seinen Augen auch von einer Denkart vorbestimmt war (das heißt nur eine Perspektive oder eine Interpretation darstellt), versuchte er einige seiner Philosopheme durch naturwissenschaftliche Theorien seinerzeit wenn nicht zu begründen, so doch analogisch zu bekräftigen. Zum Beispiel die ewige Wiederkehr des Gleichen durch die Gesetze der Thermodynamik: Das Quantum an Energie bleibt konstant, aber die Zeit ist unendlich, sodass dieselben Kombinationen unausbleiblich wiederkehren müssen.

Nietzsche hört nie auf, die Dienstfunktion, den Werkzeugcharakter des Geistes, der „kleinen Vernunft“, zu betonen, die sowohl im Erkenntnis- als auch im Handlungsbereich der „großen Vernunft des Leibes“, dem Instinkt und der Intuition, unterlegen ist. Sein Kampf gilt dem idealistischen Dualis-

13 Nietzsche (1980), KSA 1, 99.

mus zwischen sinnlicher und übersinnlicher Welt. Also will er uns darauf aufmerksam machen, dass wir auch mit unseren Trieben und Affekten denken. *Vivo ergo cogito* und nicht *cogito ergo sum*.¹⁴ Von einer reinen Bewusstseinsphilosophie oder von einer Definition des Menschen durch eine von der Transzendenz geschenkte Seele, durch einen denkenden Geist (*res cogitans*), oder eine „reine“ Vernunft will Nietzsche nichts wissen. Er will den Menschen in die Natur zurückversetzen. Wie das Tier ist der Mensch durch seine Triebe zu erklären. Das menschliche Ich besteht aus einem Komplex von miteinander kämpfenden Trieben, welche von einem dominierenden Trieb zur Ganzheit gebändigt und orientiert werden. Der „noch nicht festgestellte“ Mensch ist das an Trieben reichste Wesen.

Dabei darf Trieb nicht als eine von der Natur vorgegebene, konstante Eigenschaft verstanden werden. Das wäre mit Nietzsches antisubstantieller Einstellung nicht zu vereinen. Als Schüler Heraklits meint er, es gebe kein Sein, sondern ein ewiges Werden, das vom *agon* vorangetrieben wird. Unter Trieb versteht er also eine in der langen Dauer, aufgrund der Tradition und der Sitten, „einverlebte“ Veranlagung, die sich weiter durch Erziehung wandeln kann. Nietzsche treibt „Physio-Psychologie“.¹⁵ Er wendet öfters physiologische Kategorien auf den Geist und geistige auf den Körper an.¹⁶ Von dem einen Bereich zum anderen sieht er keinen Bruch, sondern Kontinuität: „[...] ebenso wenig ist ‚Bewußtsein‘ in irgendeinem entscheidenden Sinne dem Instinkt *entgegengesetzt*, – das meiste bewusste Denken eines Philosophen ist durch seine Instinkte heimlich geführt und in bestimmte Bahnen gezwungen. Auch hinter aller Logik und ihrer anscheinenden Selbstherrlichkeit der Bewegung stehen Wertschätzungen, deutlicher gesprochen, physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben.“¹⁷

Nietzsche ist also kein Feind des Bewusstseins, des Geistes oder der Vernunft. Er ist ein Feind des Rationalismus, das heißt des Anspruchs der Wissenschaft *magistra vitae* zu sein. Das Motiv der Entfremdung in der rationalistischen modernen Zivilisation erklingt auch bei ihm. Materialismus, Individualismus und Eudämonismus der modernen Gesellschaft werden schon in den *Unzeitgemäßen Betrachtungen* angeprangert. Nietzsche beklagt, dass die moderne Zivilisation dem Gott der Maschinen und der Schmelztiegel fröne. Er spricht von Hybris, von Vergewaltigung oder von Sklaverei der Natur.¹⁸ Auf der anderen Seite begrüßt er die technische Indienstnahme der Natur-

14 Ebd., KSA 1, 329 (HL, § 10).

15 Ebd., KSA 5, 38 (JGB, § 23).

16 Ebd., KSA 5, 33 (JGB, § 19): „Unser Leib ist ja nur ein Gesellschaftsbau vieler Seelen.“

17 Ebd., KSA 5, 17 (JGB, § 3).

18 Ebd., KSA 5, 357 (GM III, § 9): „Hybris ist heute unsere ganze Stellung zur Natur, unsre Natur-Vergewaltigung mit Hilfe der Maschinen und der so unbedenklichen Techniker- und Ingenieur-Erfindsamkeit [...] Hybris ist unsere Stellung zu uns, denn

kräfte als Ausdruck des schöpferischen Willens zur Macht.¹⁹ In seiner Zivilisationskritik nimmt die Technikkritik einen überhaupt dürftigen Platz ein.²⁰ In dieser Hinsicht bleibt er weit hinter der Kritik des jungen Wagner am Industrialismus und am Kapitalismus zurück.

Eigentlich richtet sich Nietzsches Kulturkritik gegen einen Prozess, der schon vor 2000 Jahren eingesetzt hat und den er in seiner Spätphilosophie als den „Aufstand der Sklaven“ in der Moral bezeichnet. Vor dieser universalhistorischen Dimension tritt die reale Situation der Zeit in den Hintergrund. Vor 2000 Jahren fand eine erste Umwertung der Werte statt. In der Form des platonischen Idealismus oder der jüdisch-christlichen Moral nährte sie den Glauben an eine Transzendenz, die das Diesseitige herabsetzte. So lenkte sie den Menschen vom wirklichen schöpferischen Leben, das heißt vom lebensbejahenden Willen zur Macht ab, und führte zur „Verkleinerung“ und schöpferischen Erschlaffung seines Typs. Die „Dialektik der Aufklärung“, die Nietzsche auch unter dem Namen der Heraufkunft des Nihilismus beschreibt, wird weniger als der Prozess beschrieben, der ins „stählerne Gehäuse der Hörigkeit“ führt, denn als derjenige, der in der Selbstentlarvung einer gleich zu Beginn nihilistisch orientierten Metaphysik als Fabel endet. Nietzsche stellt die Entzauberung der Welt (den Tod Gottes) fest, sieht die Desorientierung, die sie für den Menschen darstellt, begrüßt sie aber als Herausforderung und Bedingung für eine Rückkehr zur Kreativität des Lebens und den Zugang zu einer höheren Kultur. Das nennt er Umwertung aller Werte, eigentlich die nun positive Umwertung der ersten verhängnisvollen Umwertung.

Nietzsche plädiert nicht für eine Rückkehr zur Natur (Rousseau steht auf dem ersten Platz in der Liste seiner „Unmöglichen“),²¹ sondern vielmehr für einen Durchbruch und Aufstieg zu einer „zweiten Natur“, das heißt zu einer Kultur, die wie die griechische eine „neue, verbesserte Physis“ wäre.²² Die dritte *Unzeitgemäße Betrachtung* über Schopenhauer erklärt, dass die Ausnahmepersönlichkeiten des Philosophen, des Helden und des Heiligen aus einem „Sprung der Natur“ resultieren, die in ihnen zu ihrer Vollendung gelangt.²³ Schon hat Nietzsche den noch in der *Geburt der Tragödie* gepflegten Glauben an eine kollektive Erlösung der Menschheit durch Regenerierung des deutschen Wesens unter Wagners Kuratel aufgegeben, und hegt nun die Überzeugung: „Nein, das Ziel der Menschheit kann nicht am Ende liegen,

wie experimentieren mit uns, wie wir es uns mit keinem Tier erlauben würden, und schlitzen uns vergnügt und neugierig die Seele bei lebendigem Leibe auf“.

19 Oldemeyer (2007), 39.

20 Das Wort Technik gebraucht er meistens in einem rein instrumentellen Sinn, zum Beispiel Technik des Klavierspielens usw.

21 Nietzsche (1980), KSA 6, 111 (GD, Streifzüge I).

22 Ebd., KSA 1, 334 (HL, § 10).

23 Ebd., KSA 1, 580 (SE, § 5).

sondern nur in ihren höchsten *Exemplaren*“.²⁴ Als „missrathenstes“ und somit auch „interessantestes“ Tier²⁵ ist der Mensch aufgrund der überaus reichen Komplexität seiner „Triebe“ dazu berufen, sich selbstständig zu überwinden und über das „Thierische“ in sich hinauszuwachsen, ohne doch mit diesem zu brechen.

Nietzsche ist ständig bestrebt, jegliche idealistische Überhöhung des Menschentums zurückzuweisen. Der Geist soll Diener(in) des Lebens bleiben, er ist aber nicht dessen Totengräber (wie es noch der Fall beim Sokratismus war). Im Gegenteil: Wenn Nietzsche in *Zarathustra* schreibt: „Geist ist Leben, das selber ins Leben schneidet, an der eignen Qual mehrt es sich das eigne Wissen, – wusstet ihr das schon?“²⁶ dann meint er die kritische und richtende Funktion des Geistes. Als Ausfluss und Diener des Lebens soll der „freie“, d. h. von den metaphysischen Götzen befreite Geist dem Leben dazu verhelfen, sich selbst zur „zweiten“ Natur (sprich: zur wahren Kultur, aber der Mensch hat eigentlich nur diese „zweite Natur“) zu erheben. An einer freien Handlung haben sowohl Natur (Instinkt) und Geist (Intellekt) teil: „Die freieste Handlung ist die, wo unsre eigenste stärkste feinstens eingeübte Natur hervorspringt und so, daß *zugleich unser Intellekt seine dirigirende Hand zeigt*. – Also die *willkürlichste* und doch *vernünftigste* Handlung!“²⁷ Manchmal hört man sogar bei Nietzsche Akzente, die an die Verheißungen der Aufklärung erinnern. So erwartet er von der Vernunft einen wesentlichen Beitrag zur Errichtung des „Baums der Menschheit“.²⁸

Aus vielen Aphorismen spricht sich als Menschen- und Kulturideal das Bedürfnis einer höheren Synthese aus. An Goethe rühmt Nietzsche das Streben nach Totalität: „Er bekämpfte das Auseinander von Vernunft, Sinnlichkeit, Gefühl, Wille [...], er disciplinierte sich zur Ganzheit, er *schuf* sich.“²⁹ Das *ens realissimum* Napoleon stellt eine „Synthesis von Unmensch und Übermensch“ dar.³⁰ Die Erhöhung des Menschen setzt voraus, dass Natur und Kultur eng ineinander verwachsen bleiben: „Der Mensch ist das *Unthier* und das *Überthier*; der höhere Mensch ist der Unmensch und Übermensch: so gehört es zusammen. Mit jedem Wachsthum des Menschen in die Größe und Höhe wächst er auch in das Tiefe und Furchtbare: man soll das Eine nicht wollen, ohne das andere – oder vielmehr; je gründlicher man das Eine will, umso gründlicher erreicht man gerade das Andere“.³¹ Was es aufzuheben gilt, ist die Entzweiung zwischen Körper und Geist, Leben und Kultur, die seit

24 Ebd., KSA 1, 317(HL, § 9).

25 Ebd., KSA 6, 180 (AC, § 14).

26 Ebd., KSA 4, 134 (Za II, Von den berühmten Weisen).

27 Ebd., KSA 10, 258 (NF, Frühjahr - Sommer 1883, 7 [52]).

28 Ebd., KSA 2, 635f. (WS, § 189).

29 Ebd., KSA 6, 151 (GD, Streifzüge, § 49).

30 Ebd., KSA 5, 288 (GM I, § 19).

31 Ebd., KSA 12, 426 (NF, Herbst 1887, 9 [154]).

zweitausend Jahren die moralisch-idealistische Kultur mit ihren „asketischen Werten“ durchgesetzt und zum „verkürzten“ „letzten Menschen“ geführt hat.

II. *Relativismus?*

Nietzsche war ein kosmopolitischer Geist. Er war weder Nationalist, noch Rassist. Er sprach vom „Nationalitäts-Wahnsinn“ seiner Zeit und bezog diese Diagnose besonders auf das deutsche Reich. Er setzte für die Zukunft auf die Bildung von „guten Europäern“. In seiner späteren Philosophie verschmilzt diese Figur mit denjenigen des freien Geistes und des Übermenschen als den Vertretern einer neuen, höheren Bildung bzw. Kultur. Angesichts der Zivilisationskrise plädierte Nietzsche nicht für einen Rückzug in eine rein gebliebene Ursprungsidentität. In diesem Sinne bleibt er ein Erbe der Aufklärung: Der Mensch wird von ihm nicht durch seinen Ursprung, sondern durch seine Bestimmung definiert.³²

Nietzsche verhöhnte die „Hegelei“, das heißt eine universelle, linear aufsteigende Geschichtskonzeption. Er verspottete den Optimismus der „Weltverbesserer“. Seine Geschichtsauffassung fasst er in einer Nachlassaufzeichnung folgenderweise zusammen: „Die ‚Menschheit‘ avancirt nicht, sie existirt nicht einmal ... Der Gesamtaspekt ist der einer ungeheuren Experimentir-Werkstätte, wo Einiges gelingt, zerstreut durch alle Zeiten, und Unsägliches mißrath, wo alle Ordnung, Logik, Verbindung und Verbindlichkeit fehlt ...“³³ Nietzsche vertritt eine wellenartige Auffassung der Geschichte, die aus einer Aufeinanderfolge von Aufstiegen und Niedergängen besteht. In seiner Überzeugung von der Kulturschädlichkeit der Moral gibt er seine eigene Version der Antithese Kultur/Zivilisation: „Die Höhepunkte der Cultur und der Civilisation liegen auseinander: man soll sich über den abgründlichen Antagonismus von Cultur und Civilisation nicht irreführen lassen. Die großen Momente der Cultur waren immer, moralisch geredet, Zeiten der Corruption; und wiederum waren die Epochen der gewollten und erzwungenen *Thierzähmung* (‚Civilisation‘ –) des Menschen Zeiten der Unduldsamkeit für die geistigsten und kühnsten Naturen. Civilisation will etwas Anderes als Cultur will: vielleicht etwas Umgekehrtes ...“³⁴

Der von Nietzsche in seiner zweiten Periode gerühmte „historische Sinn“ und die genealogische Methode, die ihn zur Anwendung bringt, zielen darauf, die Relativität der Kulturercheinungen herauszustellen. Die Geschichte ist ein ständiges Werden, in dem sich kein festes Ziel und kein fester Sinn erkennen lassen. Der Mensch ist nicht überall derselbe, existiert nur als Träger

32 Siehe hier Legros (1990).

33 Nietzsche (1980), KSA 13, 408f. (NF, Frühjahr 1888, 15 [8]).

34 Ebd., KSA 13, 485f. (NF, Frühjahr - Sommer 1888, 16 [10]).

einer bestimmten Kultur. Schon in der *Geburt der Tragödie* unterscheidet Nietzsche mehrere Kulturen, eine alexandrinische (sokratische), eine künstlerische (hellenische) und eine tragische („buddhaistische“).³⁵ Sie entsprechen zwar historischen kulturellen Einheiten, aber es geht Nietzsche nicht darum, wie Spengler eine Universalgeschichte als eine Folge von geschlossenen Kulturen zu schreiben. Er will schon in diesem Erstlingswerk Menschen- und Kulturtypen nach ihrem Wert für das Leben hinterfragen. Sein Anliegen ist kein relativistisches, nur einem Menschenschlag oder einer Rasse Vorbehaltenes, sondern besteht darin, zu ermitteln, wie man den höchsten Menschentyp erziehen kann.

Interessant ist, dass die relativistische Geschichtsschau bei Nietzsche durch eine lineare Konzeption durchkreuzt wird. Man kann in der *Geburt der Tragödie* schwer entscheiden, ob der „Alexandrinismus“ unserer modernen Kultur in direkter Linie vom Sokratismus herrührt oder ob dieser nur als Analogie zum modernen Sokratismus der Aufklärung herangezogen wird. Aber mit dem Narrativ von der Heraufkunft des Nihilismus oder dem Aufstand der Sklaven in der *Moral* stellt Nietzsche ein lineares Geschichtsbild wieder her, das in den traditionellen Dreischritt einmündet. Sowohl in der *Geburt der Tragödie* als auch in *Zur Genealogie der Moral* wird diese tausendjährige „Zähmung“ des Menschen entweder durch den Rationalismus oder durch die jüdisch-christliche *Moral* als eine nützliche Zivilisierung des Menschen bezeichnet, die mindestens die Selbstzerstörung der Menschheit verhindert hat. Andererseits muss der Nihilismus vollendet, der „letzte Mensch“, das heißt der nivellierte, standardisierte, sicherheitssüchtige, einem seichten Hedonismus frönende Mensch der Moderne erschienen sein, damit als dritter Schritt nach diesem langen Verfallsprozess die Umwertung der Werte stattfindet, die ein höheres, vornehmeres, stilvolleres Menschentum gebären soll.

Diese Drei-Schritt-Konzeption erscheint besonders klar an den Stellen, wo Nietzsche erklärt, dass die Nivellierung des Menschen in der um sich greifenden „demokratischen Bewegung“ und seine Instrumentalisierung durch die moderne Industrie die besten Bedingungen zum Erscheinen des Übermenschen schaffen werden: „Die Nothwendigkeit zu erweisen, dass zu einem immer ökonomischeren Verbrauch von Mensch und Menschheit, zu einer immer fester in einander verschlungenen ‚Maschinerie‘ der Interessen und Leistungen eine Gegenbewegung gehört. Ich bezeichne dieselbe als Ausscheidung eines Luxus-Überschusses der Menschheit: in ihr soll eine stärkere Art, ein höherer Typus ans Licht treten, der andre Entstehungs- und andere Erhaltungsbedingungen hat als der Durchschnitts-Mensch. Mein Begriff, mein Gleichnis für diesen Typus ist, wie man weiss, das Wort ‚Übermensch‘ [...] Im Gegensatz zu dieser Verkleinerung und Anpassung der Menschen an eine spe-

35 Ebd., KSA 1, 116 (GT, § 18).

zialisierte Nützlichkeit bedarf es der umgekehrten Bewegung – die Erzeugung des synthetischen, des summierenden, des rechtfertigenden Menschen, für den die Maschinalisierung der Menschheit eine Daseins-Vorausbedingung ist als Untergestell, auf dem er eine höhere Form zu sein sich erfinden kann“.³⁶

Ist diese „Notwendigkeit“ als historisches Gesetz in einer Art Gesamtökonomie der geschichtlichen Kräfte oder als politisch-ethische Aufgabe zu verstehen? Was ist eigentlich dieser Übermensch der Zukunft?

III. Geschichtsdeterminismus?

Schon in *Vom Nachteil und Nutzen der Historie für das Leben* lehnt sich Nietzsche mit Blick auf Hegel und Eduard Hartmann dagegen auf: „Wer aber erst gelernt hat, vor der ‚Macht der Geschichte‘ den Rücken zu krümmen und den Kopf zu beugen, der nickt zuletzt *chinesenhaft*-mechanisch sein ‚Ja‘ zu jeder Macht, sei dies nun eine Regierung oder eine öffentliche Meinung oder eine Zahlen-Majorität, und bewegt seine Glieder genau in dem Takte, in welchem irgend eine ‚Macht‘ am Faden zieht.“³⁷ Fast ein Appell Camus’scher Art an die Revolte und an die Emanzipation des Menschen, auch innerhalb einer Demokratie, die, wie Tocqueville es schon vorgesehen hatte, in eine sanfte konformistische Diktatur ausarten kann.

Es gibt dennoch bei Nietzsche viele Äußerungen, die fatalistisch klingen. So an der Stelle, wo er nach der Herkunft des Menschen fragt: „Die Fatalität seines Wesens ist nicht herauszulösen aus der Fatalität alles dessen was war und was sein wird“.³⁸ Mit seiner Kritik am transzendentalen Ich, am freien Willen oder am „libre arbitre“, mit der Lehre des *amor fati* scheint Nietzsche dem Menschen jede Fähigkeit abzusprechen, eine steuernde Rolle in der Geschichte spielen zu können. Ein anderes Gesicht des Fatalismus ist der Zufall, dem der Mensch ebenso wenig entgeht wie dem strengsten Geschichtsgesetz. Trotzdem will Nietzsche in ihm (im Glauben an ihn) die Befreiung von jedem historischen Finalismus und somit die Wiederherstellung der Unschuld des Werdens und der Chancen für die Entfaltung der menschlichen Freiheit bzw. Kreativität erblicken.³⁹ Weit davon entfernt, sich dem Fatalismus zu überliefern, gibt der *amor fati* (der die Bejahung eben des Sinnlosen und Zufälligen in der Geschichte gebietet) und der Gedanke der *Ewigen Wiederkehr des Gleichen* (der die „höchste Form“ des *amor fati* ist, da seine Bejahung die

36 Ebd., KSA 12, 462f. (NF, Herbst 1887, 10 [17]).

37 Ebd., KSA 1, 309 (HL, § 8).

38 Ebd., KSA 6, 96 (GD, Die vier großen Irrtümer, § 8).

39 Ebd., KSA 4, 221 (Za III, Auf dem Ölberge): „Laßt den Zufall zu mir kommen: unschuldig ist er, wie ein Kindlein!“. Siehe auch: Ebd., KSA 4, 248f. (Za III, Von alten und neuen Tafeln, § 3): „als Dichter, Rätslrat und Erlöser des Zufalls lehrte ich sie an der Zukunft schaffen, und alles, das *war* –, schaffend zu erlösen“.

Verzweiflung an der Geschichte zu überwinden erlaubt) die Schlüssel zu einer praktischen Philosophie. Jeder Augenblick, der wiederkommt, soll als *kairos* betrachtet werden, „so zu leben, dass du wünschen mußt, wieder so zu leben“,⁴⁰ das heißt dem kreativen Leben (dem Willen zur Macht) seine höchste Intensität und Entfaltung zu verleihen.

Das Problem der Wirksamkeit der menschlichen Freiheit in der Geschichte ist bei Nietzsche nicht einfach. Aber seine Funktion als „Arzt der Cultur“,⁴¹ der eine Umwertung aller Werte erzielt, sein ständiger Appell an die menschliche Kreativität qua ununterbrochener Selbstüberwindung, sein Konzept der Erziehung zu einem höheren Menschentum, die Autonomie, die er für seinen Übermenschen beansprucht und die in der Forderung „Werde der du bist“ zum Ausdruck kommt, sind so viele Beweise, dass die Geschichte für ihn nicht unverfügbar ist. Nietzsche ist nur ständig bemüht, den Begriff der menschlichen Freiheit von jeder metaphysischen abstrakten Definition (als Freiheit des Willens, als „libre arbitre“) loszulösen. Freiheit erfährt sich nur pragmatisch als Durchsetzung unseres Willens zur Macht, das heißt in unserer Fähigkeit, schöpferisch zu sein, das heißt etwas Neues in die Geschichte einzuschreiben. Der Übermensch ist zuerst ein „Schaffender“.

IV. Nihilismus/Biologismus?

An Nietzsche ließe sich die These von Plessner in *Die verspätete Nation* exemplifizieren. Nietzsche erzählt nämlich, wie „die Metaphysik zur Fabel“ wurde, wie der mit der Aufklärung geborene kritische Geist die zunächst jenseitigen heiligen und dann die diesseitigen Autoritäten (Geschichte/Vernunft) zerstört, um dann nur noch vor der Realität des *bios* halt zu machen. Wenn das Leben der allerletzte Wert bleibt, der von keinem anderen, ihm fremden Wert beurteilt werden kann, stellt sich die Frage, wie man eine Ethik einzig auf ein als vitale, unaufhörlich im Fluss befindliche Energie verstandenes Leben gründen kann. Hat auch für Nietzsche die Stunde der autoritären Biologie geschlagen?⁴²

Wenn man von ein paar früheren Vorkommen in Nachlassaufzeichnungen absieht, erscheint der Begriff „Wille zur Macht“ im *Zarathustra* und bezeichnet die Expansions- und Intensivierungskraft, die Nietzsche in jeder Form von Leben am Werke sieht. Sicherlich darf der Wille zur Macht nicht auf einen bloßen Willen zur Herrschaft reduziert werden. Denn in diesem Fall würde dieser Wille aufhören, sobald die Herrschaft erreicht würde. Wie Deleuze richtig gesagt hat: „Die Macht als Wille zur Macht ist nicht das, was

40 Ebd., KSA 9, 505 (NF, Frühjahr - Herbst 1881, 11 [162-166]).

41 Nietzsche (1978), KGB II.3, Brief an Erwin Rhode, 22.3.1873.

42 Plessner (2003), 162.

der Wille will, sondern das, was im Willen will“.⁴³ Der Wille zur Macht bezeichnet einen unaufhörlichen Prozess der Selbstüberwindung und der Schöpfung neuer Werke oder neuer Werte, die selbstverständlich durchgesetzt werden müssen, wobei das Moment der Herrschaft zweitrangig wieder anklingt.

Trotzdem spricht Nietzsche besonders in seiner Spätphilosophie allzu oft die Sprache der Herrschaft und der menschlichen Hierarchie, das heißt der Überlegenheit der Starken (der „Wohlgeratenen“) über die Schwachen (der „Schlechtweggekommenen“), der Herrenrasse über die Sklavenrasse. Dabei werden Schwäche und Stärke in physiologischen Termini, als Synonyme von Krankheit und Gesundheit beschrieben. Nietzsche ist kein Darwinist. Sein Narrativ vom Aufstand der Sklaven in der Moral beweist zur Genüge, dass der Wille zur Macht der im Prinzip Schwächeren, der reaktiven, aus Ressentiment gegen das Leben handelnden Menschen, in der Geschichte siegen kann. Er verwirft die in seinen Augen rein englische, banal-utilitaristische These von der besseren Anpassung an das Milieu, um die natürliche Selektion zu erklären. Für ihn kann die Selektion nur durch den Konflikt der verschiedenen Willen zur Macht erfolgen.⁴⁴ Aber eben durch solche Behauptungen nähert er sich wieder der Sprache des Sozialdarwinismus. Als Jünger Heraklits ist er überzeugt, dass der Krieg der Vater aller Dinge ist. Er sieht im Pazifismus ein Symptom des niedergehenden Lebens.⁴⁵ Der kriegerische Charakter des Lebens wird in der Spätphilosophie besonders stark hervorgehoben: „An sich von Recht und Unrecht reden entbehrt alles Sinns, an sich kann natürlich ein Verletzen, Vergewaltigen, Ausbeuten, Vernichten nichts ‚Unrechtes‘ sein, insofern das Leben essentiell, nämlich in seinen Grundfunktionen verletzend, vergewaltigend, ausbeutend, vernichtend fungiert und gar nicht gedacht werden kann ohne diesen Charakter.“⁴⁶

In seiner Spätphilosophie nähert sich Nietzsche zudem gefährlich dem Wortschatz der negativen Eugenik. Ich zitiere aus dem *Antichrist*: „Die Schwachen und Missrathenen sollen zu Grunde gehn; erster Satz unserer Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen. Was ist schädlicher als irgend ein Laster? – Das Mitleiden der That mit allen Missrathenen und Schwachen – das Christenthum.“⁴⁷ Nietzsche hatte im Winter 1883/84 das Buch von Francis Galton *Inquiries into Human Faculty and its Development* gelesen. Von nun an wird bei ihm die Aufgabe des Philosophen mit der eines Züchters verglichen und „Zucht“ wird zum Gegenteil von Zähmung, diesem moralischen Zivilisierungsprozess, der zum „letzten“ „verkleinerten“

43 Deleuze (1965), 24.

44 Nietzsche (1980), KSA 6, 120f. (GD, Streifzüge, § 14).

45 Ebd., KSA 3, 348: „Jede Philosophie, welche den Frieden höher stellt als den Krieg [...] erlaubt zu fragen, ob nicht die Krankheit das gewesen ist, was den Philosophen inspirirt hat“ (FW, Vorrede 2).

46 Ebd., KSA 5, 312 (GM II, § 11).

47 Ebd., KSA 6, 170 (AC, § 2).

„Bruchstück-Menschen“ geführt hat. Zucht evoziert sowohl die militärische Disziplin im Zuchthaus als auch die Tierhaltung im Bauernhof. Es erweckt andere unangenehme Konnotationen mit späteren Umerziehungs- oder Konzentrationslagern.

Es fragt sich selbstverständlich, inwiefern dieser kriegerische und eugenische Wortschatz Nietzsches tiefen Intentionen entspricht. Er war kein kriegerischer Mensch, verurteilte die meisten Kriege (außer den napoleonischen!). In einer späten, mit „Große Politik“ betitelten Nachlassnotiz erklärt er: „Ich bringe den Krieg. Nicht zwischen Volk und Volk, ich habe kein Wort, um meine Verachtung für die fluchwürdige Interessen-Politik europäischer Dynastien auszudrücken [...] Ich bringe den Krieg quer durch alle absurden Zufälle von Volk, Stand, Rasse, Beruf, Erziehung, Bildung: ein Krieg wie zwischen Aufgang und Niedergang, zwischen Willen zum Leben und Rachsucht gegen das Leben, zwischen Rechtschaffenheit und tückischer Verlogenheit“.⁴⁸ Der Krieg, den Nietzsche führt, ist ein philosophischer Krieg, ein Kulturkrieg, der in der Selbstbeherrschung und Selbstüberwindung, die er vom Menschen verlangt, auch ein Krieg gegen sich selbst ist.

Das höhere, mächtigere, vornehmere Leben, das es zu „züchten“ gilt, findet in der Figur des Übermenschen seine Verkörperung. Seiner Überzeugung treu, dass das Ziel der Menschheit nicht am Ende, sondern in ihren höchsten Exemplaren liege, nennt nun Nietzsche den Übermenschen als das für die Zukunft zu verwirklichende Projekt: „Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde“.⁴⁹ Der Übermensch tritt so an die Stelle der bisherigen Teleologien. Der Übermensch ist die Gegenfigur zum letzten Menschen. Er ist der freie, von allen idealistischen Götzen befreite Geist, der vom *amor fati* beseelte Mensch, der „der Erde treu bleibt“, das heißt das Leben in all seinen absurden und tragischen Dimensionen „dionysisch“ bejaht und deshalb die *Ewige Wiederkehr des Gleichen* als kosmologisches Gesetz und Maxime seines Handelns annimmt. Der Übermensch ist vom größten affirmativen Willen zur Macht angetrieben, das heißt er entwickelt eine Aktivität und Kreativität im Sinne der Steigerung und nicht der Zähmung oder Verkleinerung des Lebens, wie sie die schwachen, reaktiven, das heißt ressentimentgeladenen Menschen ausüben, welche alles auf ihr Niveau herabsetzen wollen.

Der „Tatsachenmensch“⁵⁰ Spengler nannte die Gestalt des Übermenschen ein romantisches „Luftgebilde“.⁵¹ Er warf Nietzsche vor, seinen Übermenschen nicht in den großen Industriellen-, Manager-, Kapitalisten- und Impe-

48 Ebd., KSA 13, 637 (NF, Dezember 1888 - Januar 1889, 25 [1]).

49 Ebd., KSA 4, 14 (Za, Vorrede 3).

50 So nannte ihn Hermann von Keyserling in Keyserling (1926).

51 „Seine Kritik der Dekadenz ist unwiderleglich, seine Übermenschenlehre ist ein Luftgebilde“ (Spengler [1963], 466).

rialistenfiguren seiner (Gründer)Zeit erkannt zu haben. Realistischer und mutiger sei Bernhard Shaw gewesen, der in seinem Theater solche „Übermenschen“ dargestellt habe (er dachte an Major Barbara und an die Person des Millionärs Undershaft). Spengler hat etwas gespürt: dass die Figur des Übermenschen den großen Gründergestalten der damaligen Zeit einiges verdankt. Wie wir es schon gesehen haben, sollte für Nietzsche die damalige historische Situation eine Zeitenwende herbeiführen. Die Demokratisierung, Standardisierung und Instrumentalisierung des Menschen in der Maschinerie der Industriegesellschaft musste in einer Art Ausgleich die Entstehung von Ausnahmemenschen nach sich ziehen: „Die selben neuen Bedingungen, unter denen im Durchschnitt eine Ausgleichung und Vermittelmäßigung der Menschen sich herausbilden wird – ein nützliches, arbeitsames, vielfach brauchbares und anstelliges Heerdenthier Mensch – sind im höchsten Grade angethan, Ausnahme-Menschen der gefährlichsten und anziehendsten Qualität den Ursprung zu geben [...] Ich wollte sagen: die Demokratisierung Europa's ist zugleich eine unfreiwillige Veranstaltung zur Züchtung von *Tyrannen*, das Wort in jedem Sinne verstanden, auch im geistigsten.“⁵² Eine andere Stelle im Nachlass spiegelt noch stärker die politische, wirtschaftliche und soziale Lage der damaligen Zeit, der Zeit der „ersten Globalisierung“, wider: „Es wird von nun an günstige Vorbedingungen für umfänglichere Herrschafts-Gebilde geben, deren Gleichen es noch nicht gegeben hat. Und dies ist noch nicht das Wichtigste; es ist die Entstehung von internationalen Geschlechts-Verbänden möglich gemacht, welche sich die Aufgabe setzen, eine Herren-Rasse heraufzuzüchten, die zukünftigen ‚Herren der Erde‘; – eine neue ungeheure, auf der härtesten Selbst-Gesetzgebung aufgebaute Aristokratie, in der dem Willen philosophischer Gewaltmenschen und Künstler-Tyrannen Dauer über Jahrtausende gegeben wird: – eine höhere Art Menschen, welche sich, Dank ihrem Gleichgewicht von Wollen, Wissen, Reichthum und Einfluß, des demokratischen Europas bedienten als ihres gefügigsten und beweglichsten Werkzeugs, um die Schiksale der Erde in die Hand zu bekommen, um am ‚Menschen‘ selbst als Künstler zu gestalten. Genug, die Zeit kommt, wo man über Politik umlernen wird.“⁵³

Was sind eigentlich diese Ausnahmemenschen? Wiederholt Nietzsche nur die These von Plato, Tocqueville, Burckhardt, nach der die Demokratie eine Schule von politischen Tyrannen bzw. Cäsaren ist? Sind sie diese „Tatsachenmenschen großen Stils“, von denen Spengler schwärmte, große Manager, Kolonisatoren (Cecil Rhodes!), Kapitalisten, Feldherren, die in der Zeit des Imperialismus auf den Plan traten und über die ganze Erde zu walten begannen? Oder sind sie „Tyrannen geistigster Art“, „Künstler-Tyrannen“, die am Menschen als Künstler gestalten? Was ist schließlich Nietzsches „große Politik“,

52 Nietzsche (1980), KSA 5, 183 (JGB, § 242).

53 Ebd., KSA 12, 87f. (NF, Herbst 1885 - Herbst 1886, 2 [57]).

die Weltpolitik der ersten oder die Selbstgestaltung der zweiten, dieser „synthetischen, summierenden, rechtfertigenden Menschen“?⁵⁴ Angesichts dieser Unbestimmtheit glaubt Wolfgang Müller-Lauter unter den Figuren des Übermenschen zwischen „Gewalttätigen“, nämlich den „Herren der Erde“, und „Weisen“ unterscheiden zu können,⁵⁵ welche fern von jedem politischen oder sozialen Engagement in aller Einsamkeit, epikureischen Göttern gleich,⁵⁶ an ihrer Selbstskulptur arbeiten. Oder glaubt Nietzsche, dass der Zeitpunkt gekommen ist, wo sich der platonische Traum vom „Philosophenkönig“ verwirklichen ließe, der Macht und Geist in sich vereinigt?

Bei Nietzsche ist das griechische Vorbild in jedem Fall präsent. Auf der einen Seite plädiert er für eine Aristokratie, die sich wie im alten Griechenland auf eine Masse von Sklaven stützt. Jede Aristokratie braucht nach ihm dieses „Untergestell“; sie ist wie diese exotische Kletterpflanze namens *sipo matador*, die den Eichbaum umklammert, „bis sie endlich, hoch über ihm, auf ihn gestützt, in freiem Lichte ihre Krone entfalten und ihr Glück zur Schau“ trägt.⁵⁷ Neben diesem Bild eines neuen Adels schildert uns Nietzsche aber auch einen Übermenschen, der eine Potenzierung des klassischen Menschheitsideals verkörpert, einen Übermenschen, der als Künstler seine Persönlichkeit zur Ganzheit gestaltet, wobei er nicht das *juste milieu* anstrebt, sondern eine höhere gebändigte Synthese zwischen den gegensätzlichsten Eigenschaften: „der römische Cäsar mit Christi Seele“.⁵⁸ Auch die „Barbaren des 20. Jahrhunderts“, an die Nietzsche appelliert, weil sie wie die „blonden Bestien“ des zivilisatorischen Anfangs noch über genügend Vitalkräfte verfügen, um die Kultur zu erneuern, werden als „klassische“ Figuren gekennzeichnet: „Gesamt-Anblick des zukünftigen Europäers: derselbe als das intelligenteste Sklaventhier, sehr arbeitsam, im Grunde sehr bescheiden, bis zum Excess neugierig, vielfach verzärtelt, willensschwach – ein kosmopolitisches Affekt- und Intelligenzen-Chaos. Wie möchte sich aus ihm eine stärkere

54 Siehe oben Anmerkung 36.

55 Müller-Lauter (1971), siehe Kapitel 6 und 7. Vgl. Haar (1998), 266f.: „A côté de cette figure très ‚gouvernementale‘, directiviste, dominatrice, voire oppressante, des ‚Maîtres de la Terre‘, qui se servent de l’humanité comme d’un matériau qu’il faut adapter aux exigences d’un avenir technologique et technocratique inéluctable, ceux-ci sont présentés parallèlement comme des Maîtres cachés, retirés, ayant renoncé à tout césarisme et préoccupés exclusivement de la ‚sculpture d’eux-mêmes‘, tout à fait détachés du pouvoir externe et de toute domination. Vraiment retournés à la solitude“.

56 Ebd., KSA 10, 244: „[...] es sollen zwei Arten nebeneinander bestehen – möglichst getrennt; die eine wie die epikureischen Götter sich um die andere nicht kümmernd.“

57 Ebd., KSA 5, 206f. (JGB, § 258).

58 Ebd., KSA 11, 289 (NF, Sommer - Herbst 1884, 27 [60]). In der vorhergehenden Aufzeichnung erklärt Nietzsche: „Der höchste Mensch würde die größte Vielheit der Triebe haben, und auch in der relativ größten Stärke, die sich noch ertragen lässt. In der That: wo die Pflanze Mensch sich stark zeigt, findet man die mächtig gegeneinander treibenden Instinkte (z. B. Shakespeare), aber gebändigt“.

Art herausheben? Eine solche mit klassischem Geschmack? Der Klassische Geschmack: das ist der Wille zur Vereinfachung, Verstärkung, zur Sichtbarkeit des Glücks, der Muth zur psychologischen Nacktheit [...] Um sich aus jenem Chaos zu dieser Gestaltung emporzukämpfen – dazu bedarf es einer Nöthigung: man muß die Wahl haben, entweder zu Grunde zu gehn oder sich durchzusetzen [...] wo sind die Barbaren des 20. Jahrhunderts? Offenbar werden sie erst nach ungeheuren socialistischen Krisen sichtbar werden und sich consolidieren, – es werden Elemente sein, die der größten Härte gegen sich selber fähig sind und den längsten Willen garantieren können“. ⁵⁹ Der in diesem Zitat heraufbeschworene „klassische Geschmack“ weist auf die sehr stark ästhetischen Züge hin, die Nietzsche seinem Übermenschen verleiht. Man spürt aber, wie die Verbindung von vitalistischen, heroischen und ästhetischen Kriterien eine explosive Mischung bilden kann. Nietzsche verglich seine Philosophie mit Dynamit. Ja, aber ein sehr dubioses! Die nationalsozialistische Propaganda wird auch diese drei Komponenten geschickt zu kombinieren wissen (man denke nur an Leni Riefenstahls Film „Der Triumph des Willens“). ⁶⁰

Nietzsche verfolgte kein politisches Ziel, sondern ein anthropologisches. Die Realisierung des höheren, „übermenschlichen“ Bildungsideals ist zweifellos sein eigentliches Ziel gewesen. Warum vermischte er aber ständig die Sprachregister? Er war kein Rassist, Rasse bezeichnete für ihn einen historischen Menschenschlag oder einen höheren Menschentyp, doch schien er eine Herrenrasse zu erhoffen, die die ganze Erde beherrschen würde. Die Antisemiten des Bayreuther Kreises ekelten ihn an, er hielt die Juden für eine starke, kulturträchtige „Rasse“ und phantasierte sogar von einer Mischung der beiden „Rassen“, Juden und Preußen, für die Bildung der zukünftigen europäischen Elite. ⁶¹ Dennoch (außer einigen Äußerungen eines gemeinen wirtschaftlichen Antisemitismus) denunzierte er die jüdisch-christliche Moral als die Quelle der heutigen Dekadenz. Er war sicherlich ein friedlicher und liebender Mensch, sprach aber ständig von Krieg, Gewalt, Macht, Furchtbarkeit, Mitleidlosigkeit, Entschiedenheit, Heroismus usw. Dies alles konnte nur zum Missverständnis seiner Person und, schlimmer, zur Verfälschung und Vereinnahmung seiner Philosophie führen. Für die „terribles simplificateurs“ (Burckhardt) ein „gefundenes Fressen“.

59 Ebd., KSA 13, 17f. (NF, November 1887 - März 1888, 11 [31]).

60 Die Gefährlichkeit einer ästhetischen Definition des Kollektivs bzw. des Staates wird von den Ausführungen Keyserlings aufgezeigt in Keyserling (1936), 264f.: „Un grand homme d'État doit donc aussi savoir tuer au bon moment, contraindre, violenter, emprisonner, confisquer, exiler, ruiner, tromper, mentir... Alors l'État est une véritable œuvre d'art, ou il n'est pas, et l'homme d'état est un véritable artiste, ou il n'est pas un homme d'État [...]“

61 Nietzsche (1980), KSA 5, 194 (JGB, § 251).

Wie ist das möglich? Man kann mehrere Hypothesen aufstellen. Zunächst muss um der Gerechtigkeit willen gesagt werden, dass Nietzsches Redeweise sich besonders im letzten Jahr seines bewussten Lebens radikalisiert hat, so dass man darin die Zeichen des kommenden Zusammenbruchs erblicken kann. Selbstverständlich kann dieser hart-heroische Wortschatz in das Arsenal der Nietzsche'schen Metaphern eingeordnet werden, wobei diese Metaphern uns umso unwillkommener und schädlicher vorkommen, wenn wir sie heute im „Lichte unserer Erfahrung“⁶² lesen und verstehen. Eine gewisse interne Logik der Metaphorik kann manche Exzesse erklären. In einer Nachlassaufzeichnung lesen wir: „Um billig von der Moral zu denken, müssen wir zwei *zoologische* Begriffe an ihre Stelle setzen: *Zähmung* der Bestie und *Züchtung einer bestimmten Art*“.⁶³ Die Zähmung der Bestie durch die Moral hat für Nietzsche ihren Zweck verfehlt: Sie hat nur zu einer Art zivilisierter Barbarei geführt. Also muss ein anderer zoologischer Begriff, nämlich „Zucht“, herangezogen werden, um den entgegengesetzten Erziehungsprozess anschaulich zu bezeichnen. Die Herdenmentalität des „letzten Menschen“, seine Routiniertheit, seine Erschlaffung, sein Mangel an Initiative und Schöpferkraft, zieht die Versuchung nach sich, zum heroisch-kriegerischen Vokabular zu greifen, gleichsam um ihn wachzurütteln. Andere, idiosynkratische und sozialpsychologische Gründe können auch angeführt werden: Eine gewisse Imprägnierung wenn nicht Kontaminierung durch den Zeitgeist, der Traum beim Bildungsbürger Nietzsche, der sich als solcher in der damaligen von Industrie und Wirtschaft geprägten Massengesellschaft irgendetwas marginalisiert fühlte, von der Möglichkeit einer Vereinigung von Geist und Macht in der Figur des Philosophenkönigs oder in einer geistesaristokratischen Kaste (die „guten Europäer“), die ihre Rolle als Praeceptor Deutschlands und Europas weiterspielen könnte. Um nicht die Sehnsucht nach jener von Thomas Mann heraufbeschworenen „machtgeschützten Innerlichkeit“ zur erwähnen. Frappant ist auch die Selbstheroisierung des Philosophen, der viele seiner Züge (heroische Wahrhaftigkeit, Einsamkeit, Pathos der Distanz = Verachtung der Masse) auf die Figur seines Übermenschen projiziert. Diese Selbstheroisierung ist mit einer Diskursstrategie verbunden. Der heroische Diskurs trägt performativ zur Dramatisierung der Lage bei: Der Leser soll von der Dringlichkeit und Schwierigkeit einer Aufgabe überzeugt werden, die sein ganzes Engagement erfordert.

In *Der Mensch in der Revolte* erblickte Albert Camus in der Lehre des *amor fati* den Hauptgrund der späteren Instrumentalisierung von Nietzsches Denken. Denn, so meint er, der *amor fati*, verstärkt durch die Lehre von der *Ewigen Wiederkehr des Gleichen*, gebietet alles zu bejahen, sowohl das

62 Ich spiele hier auf Thomas Manns Titel *Nietzsche im Lichte unserer Erfahrung* an (Mann 1948).

63 Nietzsche (1980), KSA 13, 444 (NF, Frühjahr 1888, 15 [55]).

Schlechte, Verbrecherische, Mörderische als auch das Gute: „Wenn man zu allem ja sagt, muss man auch zum Mord ja sagen.“⁶⁴ Camus wirft also Nietzsche seinen Immoralismus vor. Er ist selber kein metaphysischer Moralist. Aber der Mensch in der Revolte gegen das Absurde der Welt findet in seiner Revolte eben die Quelle einer Solidarität mit den gleichfalls mit dem Absurden konfrontierten Mitmenschen, die Quelle also eines neuen, nicht mehr transzendent fundierten Humanismus.

Das Verhängnisvolle war für Camus, dass Nietzsche von Nachfolgern, die weder seine Intelligenz noch seinen Mut, noch seine Ehrlichkeit, noch seinen aristokratischen Geist besaßen, wörtlich genommen wurde. Er träumte von Künstler-Tyrannen: „Das Leben, von dem er mit zitternder Furcht sprach, wurde zur Biologie für den Hausgebrauch herabgesetzt. Eine Rasse von ungebildeten Herren, die den Willen zur Macht herunterleierten, hat die ‚antisemitische Missgeburt‘,⁶⁵ die er stets verachtet hat, auf sich genommen“.⁶⁶ Dennoch trage Nietzsche einen Teil der Verantwortung für die Verfälschung und Vereinnahmung seines Werkes durch unwürdige Nachfolger: „Das Nietzsche-Ja vergisst das ursprüngliche Nein und verleugnet die Revolte selbst, indem es gleichzeitig die Moral leugnet, welche die Welt ablehnt, so wie sie ist. Nietzsche wünschte sich einen römischen Cäsar mit der Seele Christi. Das bedeutete in seinem Sinn zu gleicher Zeit ja zum Sklaven und ja zum Herrn zu sagen. Aber zu den Beiden ja sagen führt dazu, den stärkeren, also den Herrn heilig sprechen. Der Cäsar musste notwendigerweise auf die Herrschaft des Geistes verzichten, um die Herrschaft der Tatsachen zu wählen [...]. Die Verantwortung Nietzsches besteht darin, aus höheren methodischen Gründen, sei es nur einen kurzen Augenblick, am Mittag seines Denkens, dieses Recht auf Unehre legitimiert zu haben, von dem Dostojewski schon sagte, wenn man es den Menschen gewährt, dann stürzen sie sich darauf.“⁶⁷

Camus stellt zwei Fragen. Erstens: Inwiefern ist ein Intellektueller für die spätere Entstellung und Vereinnahmung seines Denkens verantwortlich? Nietzsche klagte andauernd, dass er von seinen Zeitgenossen missverstanden wurde, dass er erst später ebenbürtige Leser finden würde (ein Aspekt seiner Selbstheroisierung, der große Mann darf auf keinen Fall populär sein!). Er hat alles getan, damit sein Wunsch nicht erfüllt würde.

Camus stellt andererseits die Frage, die Plessners These in der *Verspäteten Nation* implizierte: Wie kann man eine Ethik einzig auf ein als vitale, unaufhörlich im Fluss befindliche Energie verstandenes Leben gründen? Besonders in *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* (1932) hat Bergson ver-

64 Camus (2008), 1.

65 Wahrscheinlich eine Anspielung auf *Ecce homo*, wo über den Bayreuther Kreis gesagt wird: „Keine Missgeburt fehlt darunter, nicht einmal der Antisemit.“ (Nietzsche [1980], KSA 6, 323).

66 Camus (2008), 124f.

67 Ebd., 126f.

sucht, die Moral, besonders die „offene“, auf einer mystischen Erfahrung fußende Moral in seine Lebensphilosophie zu integrieren. Nietzsche bezieht die gegenteilige Position. Da die christliche Moral in seinen Augen zur Zähmung und Verkleinerung des Menschen geführt hat, geht er zum anderen Extrem und beruft sich auf ein von der Unschuld des Werdens markiertes amoralisches Leben, das in der Tat prinzipiell jede ethische Entscheidung verbietet. Das einzige, was er dann vorzuschlagen hat, ist eine Intensivierung und Entfaltung des dem Leben inhärenten Willens zur Macht. Aber diese kreative Entfaltung oder Steigerung kann sich ebenso im Guten wie im Bösen vollziehen. Im Zerstören der alten Tafeln ist Nietzsche expliziter als im Aufstellen der neuen. Mit der Figur des Übermenschen als potenziertem klassischem Ideal bleibt Nietzsches „Moral“ rein appellativ. Henning Ottman schreibt richtig: „Der ‚Übermensch‘ ist keine Chiffre für eine Art, er ist ein Gleichnis vielmehr für Möglichkeiten des Menschseins, und diese werden, wenn überhaupt von Einzelnen verwirklicht“.⁶⁸ Zu den Möglichkeiten des Menschseins gehört aber leider auch das Verbrechen gegen die Menschlichkeit und eine Grausamkeit, die bei den Tieren ihresgleichen sucht.

V. Schlussfolgerung

Am 2. Oktober 1935 überreicht Hitler feierlich der Gedenkstätte Tannenberg neben *Mein Kampf* und *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* ein Exemplar von *Also sprach Zarathustra*. Damit besiegelt er die Funktion eines philosophischen Schirmherrn, die er Nietzsche verleihen will. Im darauffolgenden Oktober wird er in der Villa Silberblick von Elisabeth Förster-Nietzsche mit großem Aufwand empfangen, bevor er ein Jahr später Elisabeths Trauerfeier in Person präsidiert. Die Nazis stellen sich als die Vollstrecker von Nietzsches Philosophie, seines Vitalismus, seines Willens zur Macht und seiner „großen Politik“ vor. Auch sie wollen einen neuen Menschen, einen Übermenschen (in den „Ordensburgen“) „züchten“. Auch Hitler, der verkrachte Maler, vermischte die Register und stellte sich als einen „Künstlertyrannen“ vor, der die Masse, die er verachtete, zur vollendeten „Form“ (im künstlerischen und physischen Sinn des Wortes) gestalten wollte. Es ist gar keine Frage, dass Nietzsche die vulgären Unternehmungen des Nationalsozialismus als das Gegenteil seiner Absichten verhöhnt hätte. Wie Daniel Halévy geschrieben hat, wäre ihm die Idee, dass ein Volk aus 80 Millionen Aristokraten bestehen könne, besonders unerträglich gewesen.

Es steht leider fest, dass Nietzsche der einzige Lebensphilosoph gewesen ist, dessen Denken derartig von den Nazis vereinnahmt worden ist. Derjenige Autor, dessen Denken beinahe aller oben genannten „Perversionen“ beschul-

68 Ottmann (1987), 268.

digd werden könnte, ist Oswald Spengler, was einige zu der Frage bewegt, ob er noch zu den echten Vertretern der Lebensphilosophie zu rechnen ist. Spengler war zwar kein biologischer Rassist, aber sein absoluter Relativismus, das heißt seine Konzeption der Hochkulturen als „fensterlose Monaden“, die einander weder verstehen noch beerben, grenzt an psychischen Rassismus. Sein auf einer quasi biologischen Konzeption der „Hochkulturen“ gründender Fatalismus (der *Untergang des Abendlands* schließt mit dem Seneca-Zitat „*Ducunt fata volentem nolentem trahunt*“), mündet in einen „heroischen Realismus“, der gebietet, sich an die „Tatsachen“ zu halten, den instrumentalen Rationalismus (bzw. die Technik) als Machtinstrument zu bejahen (bei gleichzeitiger Verwerfung des normativen Rationalismus) und zur Verteidigung des sterbenden Abendlandes eine Politik vorzuschlagen, die sozialdarwinistisch nur das Recht des Stärkeren anerkennt. Weil er Hitler und seiner Bewegung „das aristokratische Gebiss“ nicht zutraute,⁶⁹ weil er den Mythos vom Dritten Reich als letzte Version der illusionären christlich-liberalen Fortschrittsidee denunzierte, lehnte er jede Mitarbeit mit den Nazis ab und zog ihre Feindschaft auf sich.

Ludwig Klages' Verhältnis zum Nationalsozialismus war ambivalent, und zwar von beiden Seiten her. Klages' Antiparlamentarismus und Antimarxismus, sein Blut- und Kriegerkult, vor allem aber sein rabiater Antisemitismus rückten seine Philosophie in unmittelbare Nähe des Nationalismus. Deshalb erfreute er sich einer großen Beliebtheit in nationalsozialistischen Kreisen, besonders in der Jugend, in die er schon lange seine Hoffnung für die Zukunft Deutschlands gesetzt hatte. Klages, der in der Schweiz residierte, bekannte sich nie offen zum Nationalsozialismus, genoss aber eine bisher noch nicht erlebte Popularität, die ihm schmeichelte, und ließ sich irgendwie als offizieller Philosoph der Bewegung einspannen, indem er verschiedentliche Vortragsreisen unternahm und Gastvorlesungen vor überfüllten Hörsälen in Berlin hielt. Trotz seiner Anhänger in der Hitlerjugend (Baldur von Schirach) und im Staatsapparat (Rust) bekam er nie die erhoffte Professur, weil er auf den heftigen Widerstand des Chefideologen der Partei Alfred Rosenberg und des Philosophen Alfred Baeumler stieß. Nicht nur persönliche Rivalitäten spielten in diesem Streit eine Rolle, sondern es ging auch um ideologische Positionen. Klages wurde seine Kritik am Geist, am Willen zur Macht und an der Technik vorgeworfen. Es wäre interessant, gleichsam von innen zu untersuchen, inwiefern dieser ideologisch-politische Streit in Klages' Denken seine Begründung findet. Aber der Fall Klages ist ein sehr weites Feld. Vielleicht sind die zynische Modernität des Nationalsozialismus, sein Anspruch auf Wissenschaftlichkeit und seine technische Begeisterung Elemente, die ihn grundle-

69 So Bloch (1973), 388: „die erste Absage fast ans Hitlertum, doch nur, weil Spengler dem Demagogen die Bestie nicht glaubt und dem großen Maul des Massenjubels nicht das aristokratische Gebiss“.

gend von einer Lebensphilosophie trennen, die noch den Namen Philosophie verdient.

Bibliographie

- Albert (2017): Karl Albert, *Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukacs*, Freiburg / München: Karl Alber.
- Bloch (1973): Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bollnow (1958): Otto Friedrich Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, Berlin / Göttingen / Heidelberg: Springer.
- Camus (1965): Albert Camus, *Essais*, Paris: Gallimard (Reihe „Bibliothèque de la Pléiade“).
- Camus (2008): Albert Camus, *Œuvres complètes*, Bd. III, Paris: Gallimard (Reihe „Bibliothèque de la Pléiade“).
- Deleuze (1965): Gilles Deleuze, *Nietzsche*, Paris: PUF.
- Haar (1998): Michel Haar, *Par-delà le nihilisme. Nouveaux essais sur Nietzsche*, Paris: PUF.
- Keyserling (1926): Hermann von Keyserling, „Spengler, der Tatsachenschensch“, in: ders., *Menschen als Sinnbilder*, Darmstadt: Otto Reichl Verlag, 149-181.
- Keyserling (1936): Hermann von Keyserling, *Sur l'art de la vie*, Paris: Stock.
- Legros (1990) : Robert Legros, *L'idée d'humanité*, Paris : Bernard Grasset.
- Lieber (1964): Hans-Joachim Lieber, *Kulturkritik und Lebensphilosophie. Studien zur Deutschen Philosophie der Jahrhundertwende*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Mann (1948): Thomas Mann, *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, Berlin: Suhrkamp.
- Mann (2004): Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, 3. Auflage, Frankfurt am Main: Fischer.
- Müller-Lauter (1971): Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsches Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin / New York: De Gruyter.
- Nietzsche (1980): Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA), hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin / München: dtv / De Gruyter (Dünndruckausgabe).
- Nietzsche (1978): Friedrich Nietzsche, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe* (KGB), Abteilung II, Bd. 3, hg. v. Giorgio Colli, Mazzino Montinari, Norbert Miller und Annemarie Pieper, Berlin / New York: De Gruyter.

-
- Oldemeyer (2007): Ernst Oldemeyer, *Leben und Technik. Lebensphilosophische Positionen von Nietzsche zu Plessner*, München: Fink.
- Ottmann (1987): Hennig Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin / New York: De Gruyter.
- Plessner (2003): Helmuth Plessner, *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. VI: *Die Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Scheler (1955): Max Scheler, „Versuche einer Philosophie des Lebens“, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 3: *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, Bern: Francke, 311-339.
- Schnädelbach (1974): Herbert Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Freiburg / München: Karl Alber.
- Spengler (1963): Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München: C.H. Beck (Sonderausgabe).
- Stern (1963): Fritz Stern, *Kulturpessimismus als politische Gefahr: Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland*, Bern / Stuttgart / Wien: Klett-Cotta.

II.

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

II.1

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

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

Alexis Dirakis

Cet article se propose de synthétiser les réflexions ontogénétiques de Helmuth Plessner (1892-1985) et de Jacques Lacan (1901-1981) pour en relever les convergences et les influences réciproques, probables ou avérées selon les cas. Il sera en outre l'opportunité de relire l'anthropologie plessnerienne à partir de sa conception des étapes du développement psycho-somatique de la personne humaine – conception peu commentée en son propre pays où domine une lecture synchronique de son anthropologie – et de découvrir en Jacques Lacan un médiateur méconnu de l'anthropologie philosophique allemande.

I. Les étapes ontogénétiques de l'excentricité humaine

Ce n'est qu'à partir des années 1960 que Plessner articule son anthropologie à une réflexion d'ordre ontogénétique.¹ Ses principales études sur l'homme² demeuraient en effet polarisées sur la dimension systémique des formes du vivant – au-delà donc de toute considération généalogique. Cette lacune ne sera qu'en partie comblée par quelques publications épisodiques d'après-guerre sans cependant donner lieu à un développement synthétique.

Penseur du développement humain, l'anthropologue marque néanmoins ses distances par rapport à la phylogénèse et invite les généalogistes à la modestie : la complexité et l'hétérogénéité des facteurs concourant à l'hominisation et l'état d'avancement de la connaissance ne permettent aucune conclusion et moins encore de spéculations métaphysiques ou théologies sur la singulière place de l'homme au sein de la nature.³ Les considérations phylogéné-

1 Notamment *in* « Die Frage nach der *Conditio humana* » (Plessner 1961), « Der Mensch als Naturereignis » (Plessner 1965a), « Vergleichbarkeit tierischen und menschlichen Verhaltens » (Plessner 1965c), « Der Mensch als Lebewesen. Adolf Portmann zum 70. Geburtstag » (Plessner 1967), « Trieb und Leidenschaft » (Plessner 1971).

2 *Die Einheit der Sinne* (Plessner 1923), « Die Deutung des mimischen Ausdrucks » (Plessner 1925), *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (Plessner 1928), *Lachen und Weinen* (Plessner 1941).

3 Plessner (1967), 323-325.

tiques n'ont donc chez Plessner qu'un rôle indicatif et corroboratif, elles se résument à l'acquisition de la station debout à laquelle sont associés (1) le processus d'encéphalisation c'est-à-dire l'accroissement de la boîte crânienne et celui proportionnel de l'encéphale ainsi que le développement supposé corrélatif de l'intelligence, (2) l'exposition du visage permettant l'élargissement du champ perceptif et (3) l'émancipation des bras de la locomotion autorisant l'extension du champ d'action. La bipédie rend ainsi possible une articulation inédite entre l'oeil disposant d'une perception étendue et la main libre de toute contrainte fonctionnelle. Elle inaugure la « prédominance de l'oeil et de la main »⁴ en tant que rapport structurel entre distance perceptive et contact préhensif, immédiateté de la perception et médiation du maniement ; dont Plessner déduit les lois de l'*immédiateté médiatisée* et de l'*artificialité naturelle*, c'est-à-dire la capacité d'élaboration d'un outillage et, plus fondamentalement, la maîtrise par réification du corps propre.

On peut distinguer deux versants de l'ontogenèse humaine : le versant *morphologique* et le versant que l'on qualifiera de *positionnel*. Le premier s'attache à situer la singularité du développement humain dans celle de sa forme physique, le second au contraire dans la dynamique propre, c'est-à-dire interactive et ontologique, à cette physicalité.

Pour le versant morphologique (ou morphologiste), Plessner fait sien la célèbre vulgate du *Mängelwesen* : l'« être du manque » pour lequel la culture incarne une seconde nature compensatrice, c'est-à-dire une revanche de l'homme, par l'artifice, sur la carence morphologique qui lui est spécifique. La fragilité de sa constitution devenant le moteur d'une créativité et d'une expressivité spécifiquement humaines.⁵ Cette conception de l'hominisation sera confortée par les travaux du biologiste Louis Bolk (1926) et du zoologue Adolf Portmann (1944) relatives à la néoténie, la fœtalisation et la prématuration physiologique de l'humain,⁶ travaux dont s'inspira très largement Plessner dans ses recherches sur l'ontogenèse humaine.

4 Plessner (1927), 169-172.

5 Cette thèse mérite néanmoins d'être aujourd'hui complétée. L'homme est certainement moins un être technique et social du fait de sa nature lacunaire que l'inverse : c'est la protection que lui assurent les siens et les artefacts de sa création qui ont rendu possible la régression de ses organes de défense et la fragilité symptomatique de son organisme. C'est parce que l'homme échappe à l'influence du milieu qu'il n'est plus soumis à une nécessaire adaptation à celui-ci. Voir notamment Jürgen Habermas (1971) et Peter Sloterdijk (2003) sur ce point. La vulgate du *Mängelwesen* souffre en ce sens d'un trop grand déterminisme darwinien réduisant la singularité des êtres à leur capacité adaptative et négligeant ainsi la force créative et strictement positive du vivant au-delà des seules contraintes extérieures et négatives.

6 On trouvera mention des travaux de Portmann et Bolk in Plessner (1928), 348, 352 ; Plessner (1967), 321 et sq ; Plessner (1961), 191 ; Plessner (1965a), 278 ; Plessner (1965b), XV et sq., XXIII.

I.1. Ontogenèse spéculaire du positionnement humain

Les ontogenèses de Bolk et Portmann, tous deux biologistes, témoignent logiquement d'un biais morphologiste. Les monopoles de l'homme y sont éclairés à partir de ses singularités physiques, de ses caractéristiques anatomiques (caractère foetal, prématuration, bipédie, volume crânien). Plessner en examine la dimension philosophique inverse et complémentaire : non pas celle qui tend à déduire l'ontologique de l'ontique, l'être de sa physicalité, mais celle qui, au contraire, pense le corps matériel (*Körper*) à partir du corps vivant et vécu (*Leib*).

Au cours des années 1960, Plessner se réapproprie la célèbre métaphore du miroir pour conceptualiser le fondement relationnel de toute réflexivité humaine. Le sujet dans sa forme primitive se caractérise par une indifférenciation originelle.⁷ L'absence de délimitation, de contours à l'Être induit à la fois une fusion originelle avec le donné et la réduction égocentrique de celui-ci : la « compacité du tout-relier-à-soi ».⁸ C'est la figure de l'Autre qui autorisera le dépassement par le sujet de son égocentrisme primitif et la formation d'une spatialité propre. Cette rupture ontogénétique procède chez l'enfant par identification à l'image qui lui est renvoyée de lui-même. C'est par son image spéculaire (*Spiegelbild*) que le sujet parvient à se détacher de son environnement humain et objectal, et à discerner les contours irréductibles de son être. L'Autre l'arrache ainsi à sa primitivité fusionnelle et son positionnement (ego)centrique. Le paradoxe hégélien de ce que l'on qualifiera d'allogenèse⁹ réside dans la constitution nécessairement aliénante (au sens de « *verfremdend* » et non pas d'« *entfremdend* ») de l'identité : c'est ici par l'identification à son image spéculaire que l'homme bénéficie d'un retour constitutif sur soi (*Rückbezüglichkeit*) et qu'il se révèle à lui-même comme intériorité. Ainsi, le miroir, à partir duquel s'affirme la réflexivité auto-réifiante du sujet, n'est autre que l'image que lui renvoie autrui.¹⁰ Le miroir est cet Autre où vient se réfléchir le moi et dont l'ontogenèse est l'intériorisation.

Ce stade ontogénétique se singularise en outre par l'obtention de « la qualité de Je » (*Ichhaftigkeit*) ou « perspective du Je » (*Ich-Perspektive*). En se faisant, par réflexion, le témoin de sa condition, le sujet prend conscience de

7 Cette indifférenciation originelle de l'être est une indifférenciation *pour soi*, c'est-à-dire subjective, identitaire ou encore comportementale, relative au développement de la personne individuelle. Il serait donc abusif de la confondre avec une indétermination totale de la condition humaine, avec l'absence d'invariants au sein de notre espèce (ou d'invariants communs au règne animale).

8 Plessner (1967), 319.

9 De γένεσις, genesis, et ἄλλος, allos, « l'autre ». Il nous a déjà été permis de préciser la dimension *allogénétique* de l'excentricité humaine in Dirakis (2013a), chap. III.2.3.

10 Sous l'influence de Jacques Lacan, Merleau-Ponty reviendra également sur la dimension ontogénétique de l'image spéculaire et dans des termes similaires. Voir notamment Merleau-Ponty (1951), 55-56.

son *intériorité* (*Interiorität*) – de son monde intérieur (*Innenwelt*). Le « Je », écrit Plessner « est une ouverture vers l'« intérieur » ». ¹¹ Cette intériorité marque pour l'être la conscience d'être situé au sein d'un corps et d'en disposer. En circonscrivant son existence à la conscience réflexive de son image spéculaire, l'homme établit un double rapport à son existence physique comme être-un-corps et avoir-un-corps : deux dimensions au fondement de sa corporéité et de l'instrumentalisation réflexive de celle-ci. L'intériorité devient ainsi la condition paradoxale d'une *extériorité* du sujet à sa condition qu'il affirme dans la maîtrise de ses mouvements.

Le principe allogénéétique du miroir suppose une capacité proprement humaine dont les neurosciences et l'éthologie modernes ont depuis fait l'un de leurs plus féconds objets de recherche ¹² : la *réciprocité des perspectives*. Théorisée par Theodor Litt (1880-1962) dans son ouvrage de 1926 *L'Individu et la communauté. Fondement philosophique de la culture*, ¹³ la *Reziprozität der Perspektiven* sert à caractériser la résonance et la réversibilité de la relation intersubjective ; par contraste donc avec la relation unilatérale du sujet à l'objet. ¹⁴ Cette liaison immédiate des consciences entre elles ¹⁵ au fondement de l'humain permet à Plessner de reformuler la dimension intersubjective du *monde commun* mais également la condition allogénéétique de l'excéntration au monde.

Or il existe une *interdépendance structurelle* – dont la personne humaine est le produit – *entre excéntricité, réification, réciprocité des schémas corporels, compréhension et somatisation d'intentionnalités étrangères*. ¹⁶ C'est parce que l'homme est un Être-par-autrui qu'il manifeste une extériorité à sa

11 Plessner (1967), 320.

12 Nous mentionnerons notamment : les travaux de l'éthologue Michael Tomasello ; les recherches relatives à la « theory of mind » (Cf. notamment Dennett 1987) ; à la mentalisation (*mentalization*) (Cf. notamment Fonagy et al. 2002 et 2008) ; ou aux neurones miroirs (*mirror neurons*) (Cf. notamment Perrett et al. 1989 et Rizzolatti et al. 1996).

13 Litt (1926). On trouvera mention de Theodor Litt dans l'œuvre de Plessner in Plessner (1948), 394 et sq. ; Plessner (1961), 178 et sq. ; Plessner (1965b), VII et Plessner (1965c), 288.

14 Cf. notamment Litt (1926), 96.

15 Ibid., 77.

16 Nous ne mentionnons pas ici le stade du miroir dans la mesure où sa signification résulte de cette interdépendance structurelle entre les diverses dimensions constitutives de la singularité humaine et dont il n'est qu'une métaphore. Il serait ainsi trompeur de donner une interprétation littérale du stade du miroir. La capacité pour un sujet de reconnaître son corps à partir d'une image spéculaire ne permet pas d'en déduire l'existence d'une conscience de soi, d'une réflexivité ou encore d'un sens du négatif. Un animal capable d'identifier son image dans un miroir n'est pas plus humain que ne serait condamné à l'animalité un homme ne disposant pas de miroir. Le stade du miroir ne saurait donc être confondu avec le test du miroir à partir duquel l'éthologie cognitive prétend évaluer la conscience de soi au sein du règne animal (Cf. Plessner [1967], 320) ; notamment chez le chimpanzé (Gallup 1970), l'orang-outan, les bono-

situation. Cette distance à soi lui permet de réifier sa condition en tant que corps parmi les corps. La conscience d'appartenir au monde extérieur (*Außenwelt*) inaugure une instrumentalité physique dont ne témoigne aucun autre être vivant. Or l'Autre incarne à la fois le biais excentrique et le modèle de cette instrumentalité. La capacité de réification permet au sujet de circonscrire l'intentionnalité d'autrui et de reconstituer son accomplissement comportemental à partir de celle-ci. La distance excentrique à soi, la non-identité, le libère du particularisme de sa vie intérieure. Il lui est donné de se mettre à la place d'autrui, d'en partager la vie intentionnelle et d'en reproduire la traduction physique, c'est-à-dire l'expressivité.

En se faisant l'écho d'une intentionnalité qui lui est étrangère, en assurant à partir de celle-ci la médiation entre son corps physique et son corps vécu (*Leib*), entre son monde extérieur (*Außenwelt*) et son monde intérieur (*Innenwelt*) sur la base d'un monde commun (*Mitwelt*), le sujet acquiert la capacité de faire des rôles sociaux la condition de sa propre orientation au sein du monde (*Rollenhaftigkeit*). La réciprocité des perspectives inaugure ainsi un processus mimétique dont dépendra la capacité de somatisation, d'incorporation d'attitudes et de comportements étrangers et *in fine* l'élaboration par le sujet d'un habitus, d'une synthèse personnelle de rôles socialement pertinents. La synchronicité ontogénétique de ces diverses dimensions démontre le rapport structurel qui les lie : c'est en effet vers le douzième mois que l'enfant accède à la réciprocité des perspectives (ou « intentionnalité partagée » selon la terminologie de Michael Tomasello) et formule ses premiers mots – le langage condensant à lui seul la *Ichhaftigkeit*, le sens du négatif, la faculté d'objectivation et d'instrumentalisation expressive du corps sur la base de modèles extérieurs.¹⁷

I.2. Je individuel et Je collectif

Arraché à la fusion primitive qui le liait à son environnement, la non-identité de l'homme à lui-même institue l'Autre comme figure référentielle de la médiation à soi, c'est-à-dire de la médiation individuelle entre corps et *Leib*. Cette nouvelle disposition fondamentale se traduit, en d'autres termes, par un recentrement *mimétique* de son excentration.

bos, l'éléphant d'Asie (De Waal et al. 2006), le dauphin (Reiss et Marino 2001), la pie bavarde (Prior et al. [2008] et De Waal [2008]), et semble-t-il chez le pigeon. Précisons enfin que les enfants sont susceptibles de réussir ce test à partir de 18 mois. L'amorce du stade du miroir le précède donc d'environ six mois.

17 Plessner situe en effet à la fin de la première année l'émergence conjointe des principaux monopoles de l'humain – dont la réification, la virtualisation et l'abstraction conceptuelle. Cf. Plessner (1965a), 276.

Le paradoxe que soulève cette allogénèse relève non seulement de la constitution de l'individuel par le collectif, de la polarité du Je par le renoncement à l'égoïsme primitif, mais il se manifeste également par la conscience brisée que possède le sujet de sa condition. Ce dernier vit de l'irréductibilité de sa situation, de l'acquisition d'une frontière identitaire qu'il sait idiosyncratique. Il saisit et exprime la singularité de sa position en tant que Je ; c'est-à-dire en tant que centre pulsionnel et point de convergence de toute perspective. Pour autant, l'excentricité à son centre révèle également au sujet la dimension indissociablement substituable de son existence. Cette dualité est celle qui oppose le Je individuel au Je collectif.¹⁸ Le Je collectif incarne la dimension constitutive et ludique du jeu de rôle (*Rollenhaftigkeit*). Il est la forme du Nous (*Wir-Form*) dont dépend notamment la somatisation mimétique de médiations étrangères. A contrario, le Je individuel ou « Je pur »¹⁹ incarne la part irréductible et inaliénable du sujet inscrit dans le *hic et nunc* – et en cela comparable au concept de *I* développé par George Herbert Mead. Ce Je se situe donc au-delà de la généralité et de l'extériorité des rôles puisqu'il en est l'incarnation individuelle, idiosyncratique et, partant, fatalement située et singulière.

Cette « certitude paradoxale », cette « structure antinomique de l'être-comme-Je »²⁰ ou de la qualité de Je (*Ichhaftigkeit*) reflète la double aspectivité qui oppose le corps au *Leib*.²¹ C'est en effet en tant que corps physique (*Körper*) que mon existence manifeste sa généralité, et qu'il demeure substituable au regard de sa physicalité et de son instrumentalisation : je peux le doter de prothèses, y transplanter des organes étrangers et l'usage que j'en fais (mes techniques corporelles, les rôles que j'incarne) demeure – dans l'absolu – reproductible par autrui. La médecine peut ainsi porter sur ma personne un regard général dont la généralité traduit celle de ma physicalité. C'est au contraire en tant que *Leib*, *i. e.* en tant que réalité subjective et vivante, qu'aucune personne ne saurait se substituer à mon existence. La dimension idiosyncratique, l'histoire individuelle, l'imprégnation personnelle du jeu de rôles, la « signature personnelle du comportement »,²² rend en effet la dimension charnelle (*leibhaft*) de l'existence humaine irréductiblement singulière.

18 Cf. Dirakis (2013a), chap. III.3.3.2.

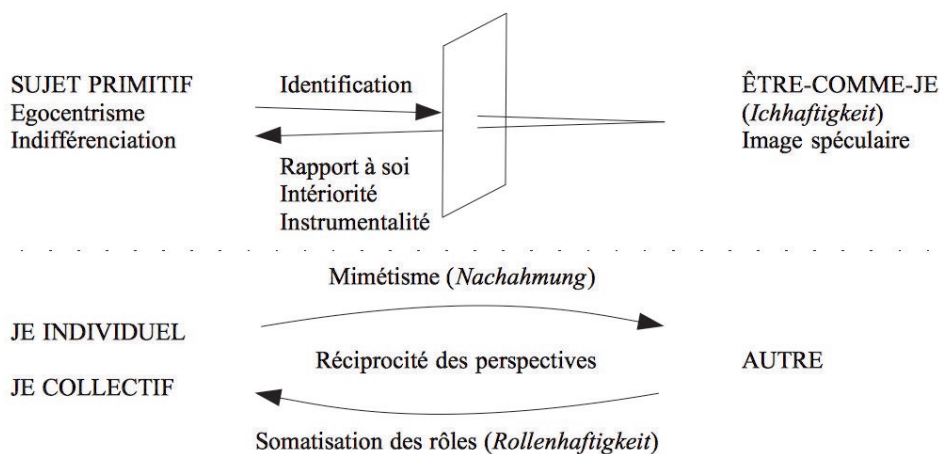
19 Plessner (1928), 292.

20 Plessner (1968), 96.

21 Plessner (1928), 294 ; et Plessner (1968). Voir notamment Krüger (1999), 50, 141, 186, 193, 205 et Krüger (2001), 98.

22 Plessner, *Ibid.*

Schéma n°1 : Schéma n°1 : Les étapes de l'ontogenèse selon Helmuth Plessner



II. Le stade du miroir selon Jacques Lacan

Jacques Lacan emprunte au philosophe et psychiatre Henri Wallon (1879-1962) le principe du « stade du miroir » développé dans son étude de 1934 *Les Origines du caractère chez l'enfant. Les préludes du sentiment de personnalité*.²³ Il en fera l'objet d'une première communication lors du XIV^e Congrès de l'Association psychanalytique internationale à Marienbad en 1936 sous le titre « Le stade du miroir. Théorie d'un moment structurant et génétique de la constitution de la réalité, conçu en relation avec l'expérience et la doctrine psychanalytique ». ²⁴ Remaniée à plusieurs reprises et représentée en 1949 à Zurich au XVI^e Congrès, cette communication sera publiée dans sa forme définitive sous le titre « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique ». ²⁵

Si, bien après Lacan, Plessner se fera donc l'écho de ce principe il ne mentionnera cependant jamais le psychanalyste parisien. ²⁶ Sur un plan théorique, cette réception vraisemblable mais tue n'imposera aucune révision de l'anthropologie plessnerienne du fait de la profonde convergence intellectuelle entre les deux hommes. Cette parenté, qui n'a pas encore été relevée, se mani-

23 Sur le rôle décisif qu'a joué Wallon dans la formation intellectuel de Lacan voir Jalley (1998).

24 Publiée l'année suivante dans le *International Journal of Psychoanalysis*.

25 Lacan (1949).

26 Précisions que ce manquement n'est pas une exception dans l'oeuvre de cet anthropologue très avare en citations et en références bibliographiques.

festes sur de nombreux points essentiels. Tout d'abord le parcours universitaire qui, dans les deux cas, débute par l'étude de la médecine. La connaissance de la vie précède ainsi pour ces deux penseurs celle de l'homme. L'architectonique de leurs anthropologies respectives reflète cette chronologie devenue théorique ; toutes deux se fondent en effet sur un *comparatisme vertical* au sens plessnerien (c'est-à-dire l'effort de situer la singularité de l'humain en comparaison des autres formes de vie). Mais c'est en premier lieu par l'étonnante convergence de leurs lectures que s'explique cette proximité – une convergence qui doit beaucoup aux nombreux et divers emprunts théoriques de Lacan aux penseurs allemands. On sait en outre son intérêt marqué pour la phénoménologie husserlienne et plus encore l'ontologie heideggerienne, mais aussi l'influence décisive qu'exercera le Hegel kojévien dans sa lecture de l'œuvre freudienne et l'importance consécutive qu'il accordera notamment aux dimensions dialectiques de la psyché humaine et à la fonction ontologique de l'Autre. Celles-ci marquent une première affinité avec les réflexions plessneriennes relatives à la double aspectivité et à l'allogénèse. Plus encore, l'intérêt pour la philosophie et les sciences allemandes familiarisera Lacan avec certains représentants de cette nébuleuse qu'incarne de son vivant l'anthropologie philosophique. On trouve ainsi, dans ses écrits, mention de Jakob von Uexküll²⁷, Konrad Lorenz²⁸, Wolfgang Köhler²⁹ ou encore Louis Bolk³⁰ dont il intégrera les principales analyses aux siennes : celles relatives au concept d'*Umwelt* (l'environnement), à la singularité et aux limites de l'intelligence simienne, aux modes de structuration des cycles biologiques, à la foetalisation ou encore à la prématuration³¹ de l'humain mentionnées ci-dessus. Sa découverte de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty³² fut également décisive à ce rapprochement. Merleau-Ponty incarnait en son temps le principal représentant français de la phénoménologie du *Leib* (du « corps

27 Jakob von Uexküll dont la lecture lui aura peut-être été suggérée par Heidegger qui lui consacra une Vorlesung (Cf. Heidegger [1929], 379 et sqq.). On trouvera mention de Von Uexküll et de son concept de *Umwelt in*, notamment, Lacan (1931), 438 ; (1946), 153, 160 ; (1948a), 171 et sq. ; (1948b), 377 ; (1949) ; (1953a), 125 ; (1962), 166 ; (1971), 5 et sq., 8 ; (1972a), 8 ; (1973b), 290 ; (1975), 7 et (1976).

28 Lacan (1953b), 8.

29 Lacan (1949), 449 ; Lacan (1955a), 245.

30 Lacan (1946), 157 ; Lacan (1951), 15 ; Lacan (1966), 107 et Lacan (1974), 191.

31 L'importance de ce principe lui sera certainement révélé par la lecture de *Hemmung, Symptom und Angst (Inhibition, symptôme et angoisse)*. Publié la même année que la célèbre étude de Bolk dont il s'est vraisemblablement inspiré, Freud y identifie la prématuration humaine à l'un des trois facteurs (ici biologique) responsables des phénomènes névrotiques (Freud [1926], 96). On trouvera dans l'œuvre de Lacan référence au principe de prématuration *in* notamment Lacan (1937), 551 ; (1938) ; (1946), 157 ; (1948b), 378 ; (1949), 453 ; (1955a), 245 ; (1955b) ; (1958), 21 ; (1959), 320 ; (1960a), 328, 330 ; (1960b), 138 ; (1962), 337 ; (1966) ; (1974), 191.

32 Cf. Lacan (1961) et Lévi-Strauss (1988), 107.

propre »³³ selon sa traduction) et, partant, l'un des principaux héritiers de l'anthropologie philosophique allemande – bien qu'il n'ait jamais revendiqué cette parenté, par ailleurs incontestable. Initié à la philosophie et aux sciences allemandes, animé d'un projet anthropologique, Lacan intègrera ainsi à son ontogenèse nombre de concepts auxquels Plessner accorda dès 1928 un rôle essentiel dans son ouvrage programmatique *Les Degrés de l'organique et l'Homme*.

Tout comme pour Plessner, le stade du miroir incarne chez Lacan l'issue d'une indifférenciation originelle. Celle-ci se caractérise par un morcellement du « corps propre » ; en d'autres termes par une indifférenciation du *Leib*.³⁴ Cette incomplétude trouve son « fondement biologique » dans la « prématurité » (ou fœtalisation) caractéristique de l'humain ;³⁵ « Cette touche de la mort dont [l'homme] reçoit la marque à sa naissance »³⁶ trouvera sa compensation salutaire dans l'*imago*³⁷ que lui renvoie son Je spéculaire dès lors « qu'il n'y a que la prématurité qui l'explique, cette préférence pour l'image qui vient de ce qu'il anticipe sa maturation corporelle ». ³⁸ Le stade du miroir symbolise ainsi l'unification du sujet primitif par identification à l'image révélée. La « jubilation », que suscite cette étape ontogénétique, tra-

33 Nous ne ferons pas ici mention des occurrences du « corps propre » au sein de l'œuvre lacanienne. Leur trop grand nombre rendrait la chose superflue. Précisons d'autre part que cette notion sera déjà introduite par Henri Wallon dès 1931 dans son article « Comment se développe chez l'enfant la notion de corps propre » – c'est-à-dire bien avant les études de Merleau-Ponty qui lui seront consacrées (Cf. Laplanche et Pontalis [1967], 453).

34 Sans mentionner le terme allemand *Leib*, Lacan, par l'intermédiaire de Merleau-Ponty et de sa traduction du concept en « corps propre », en restitue néanmoins une définition fidèle : un corps singulier, spécifique à l'être, c'est-à-dire non substituable, indissociable du devenir du sujet et de « la turbulence des mouvements dont il s'éprouve animer son corps ». Le psychanalyste reviendra par ailleurs sur la notion freudienne de « Einverleibung » (d'incorporation) à laquelle nous reviendrons.

35 Lacan (1959), 320.

36 Lacan (1955b), 7.

37 Le concept d'*imago* fut initialement élaboré par Carl Gustav Jung dans son étude *Wandlungen und Symbole der Libido* (1912). Laplanche et Pontalis en résument ainsi la définition : « L'imago et le complexe sont des notions voisines ; elles ont trait toutes deux au même champ : les relations de l'enfant avec son entourage familial et social. Mais si le complexe désigne l'effet sur le sujet de l'ensemble de la situation interpersonnelle, l'imago désigne une survivance imaginaire de tel ou tel des participants de cette situation. On définit souvent l'imago comme « représentation inconsciente » ; mais il faut y voir, plutôt qu'une image, un schème imaginaire acquis, un cliché statique à travers quoi le sujet vise autrui » (Laplanche et Pontalis [1967], 196). Chez Lacan, l'*imago* en tant que schème imaginaire figé (du moins dans la phase qui précède l'achèvement du stade du miroir) ne vise pas l'Autre. Il incarne au contraire le cliché statique (dimension que souligne l'emploi du terme *Gestalt*) à partir duquel autrui vise le sujet : son rapport à soi et, à partir de là, son rapport à l'environnement. La fonction de l'*imago* consiste en effet à « établir une relation de l'organisme à sa réalité - ou, comme on dit, de l'*Innenwelt* à l'*Umwelt* » (Lacan [1949], 93).

38 Lacan (1974), 191.

duit la satisfaction qu'accompagne le dépassement de la condition primitive du *Leib* – comme corps morcelé, sans délimitations propres – par la représentation totale de sa *Gestalt* figée : « structure rigide », « forme orthopédique de sa totalité ». ³⁹ L'*imago* inaugure en d'autres termes la *spatialisation du Leib* sur la base du corps réfléchi. Au cours de cette phase d'identification primaire, le Je spéculaire s'impose ainsi en tant que Je idéal au sujet dont il est l'aliénation.

D'un point de vue plessnerien, le stade du miroir décrit par Lacan illustre fidèlement le hiatus entre *Leib* et corps (*Körper*) : l'opposition constitutive entre, d'une part, le corps vécu, propre, irréductible à sa matérialité, le corps vivant pris dans le tumulte de sa vie intérieure, et, d'autre part, la *Gestalt*, le corps extérieur, total et physique, réductible à son positionnement dans le temps et l'espace. ⁴⁰ La notion de « hiatus », de rupture ontologique (*Bruch*), trouve ainsi son équivalent dans le « déchirement originel », ⁴¹ la « tension conflictuelle interne au sujet » ⁴² que Lacan situe également au fondement de l'humain. L'excentricité comme non-identité de l'homme à lui-même se retrouve reformulée comme « discordance [du je] d'avec sa propre réalité ». ⁴³

L'*Ichhaftigkeit*, la qualité de Je ou être-comme-Je par lequel Plessner désigne le biais intersubjectif du sujet à la réalité qui lui est propre, rejoint de même la « fonction du Je » dans l'ontologie lacanienne. Le stade du miroir consiste en effet en la transformation du sujet à partir de la formation et de la « permanence mentale » de cette fonction « aliénante ». Le concept d'aliénation n'incarne pas une altérité du sujet à lui-même sur la base individuelle de son *imago*, de sa représentation spéculaire. Le sens du miroir est de nouveau à saisir à partir de la dimension intersubjective dont il est la métaphore. Le miroir c'est l'Autre : « Ainsi, point essentiel, le premier effet qui apparaisse de l'*imago* chez l'être humain est un effet d'aliénation du sujet. C'est dans l'autre que le sujet s'identifie et même s'éprouve tout d'abord. Phénomène qui paraîtra moins surprenant à se souvenir des conditions fondamentalement sociales de l'*Umwelt* humain ». ⁴⁴

L'Autre y figure doublement comme condition ontogénétique de l'extériorité de l'homme à sa situation et comme idéal de concordance à soi, c'est-à-dire comme dépassement illusoire de son excentricité positionnelle. Il inaugure en effet le déchirement originel, la discordance du sujet d'avec sa réalité propre, tout en incarnant pour celui-ci l'instance référentielle de médiation à soi ; un modèle imaginaire de dénouement d'une tension conflictuelle dont il est le

39 Lacan (1949), 94.

40 Bien que Lacan souligne en premier lieu, au-delà de la matérialité instrumentale du corps, la dimension représentative et imaginaire qui la fonde.

41 Lacan (1948b), 388.

42 Ibid., 379.

43 Lacan (1949), 91.

44 Lacan (1946), 153.

principe. La fonction allogénétique du Je s'accomplit ainsi par aliénation et identification.

L'achèvement du stade du miroir se traduit par l'acquisition d'une « forme primordiale » du Je. Celle-ci initie une dialectique nouvelle, cette fois « hétéromorphique », d'identification à l'Autre. « Le phénomène d'identification du corps propre [à partir du stade du miroir] est la matrice sur laquelle se forment les identifications ultérieures »⁴⁵ : dépassant sa restriction antérieure au Je spéculaire dont l'Autre était le miroir, le processus identificatoire s'étend alors à des « identifications secondaires » et plurielles.⁴⁶ L'accomplissement et le dépassement du premier stade ouvre ainsi à une phase inédite de l'ontogenèse puisque l'*imago* y devient social. Cette étape confronte le sujet à une nouvelle dialectique allogénétique où l'Autre n'incarne plus exclusivement la condition spéculaire de sa réalisation mais l'objet même de sa projection. Renouant avec l'allégorie hégélienne du maître et de l'esclave (*Knecht*), Lacan inscrit cette tension dans « le désir du désir de l'Autre ». La notion de désir est ici indissociable de l'attitude mimétique. Elle induit en effet une « participation jalouse », « une concurrence sympathique », potentiellement « agressive » du sujet dans un jeu de dépendance que traduit la dynamique de son désir. Le Je idéal vers lequel l'identification engage le sujet n'est plus à ce stade le Je spéculaire, le Je dans sa forme primordiale. Il se confond à présent avec le « Je social » aliéné à ce nouvel Autre. Lacan écrit :

[...] le moment où s'achève le stade du miroir inaugure, par l'identification à l'*imago* du semblable et le drame de la jalousie primordiale [...], la dialectique qui dès lors lie le *je* à des situations socialement élaborées. C'est ce moment qui décisivement fait basculer tout le savoir humain dans la médiatisation par le désir de l'autre, constitue ses objets dans une équivalence abstraite par la concurrence d'autrui, et fait du *je* cet appareil pour lequel toute poussée des instincts sera un danger [...], – la normalisation même de cette maturation dépendant dès lors chez l'homme d'un truchement culturel.⁴⁷

On retrouve ici articulées (1) la dépendance du sujet envers autrui en tant que dépendance dialectique envers son désir, (2) la réaffirmation de l'Autre comme condition de médiation du sujet à lui-même, (3) la perception abstraite de la conscience « objectale » (la *Gegenstandsbewusstsein* hégélienne dont s'inspira également Plessner) et l'objectivation du Je – c'est-à-dire de sa « restitution dans l'universel »⁴⁸ qu'autorise cette médiation, (4) la distanciation à la fois réifiante et mimétique à soi qui en permet le truchement culturel

45 Lacan (1948c), 120.

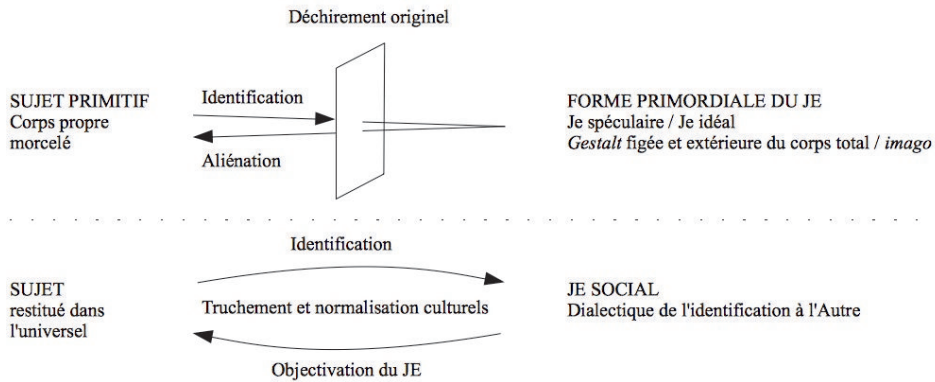
46 Lacan (1949), 91.

47 Ibid., 95.

48 Ibid., 90.

(par, notamment, la restriction des « poussées » instinctives qu'opère le *sur-moi*), c'est-à-dire la normalisation culturelle,⁴⁹ (5) laquelle demeure indissociable de sa dimension somatique dès lors que l'identification du sujet au Je social s'opère par une spatialisation dynamique du corps propre ; la détermination sociale du sujet s'accompagne en ce sens d'une configuration collective du *Leib*, d'une « découpe » *symbolique* du corps, dont l'interprétation freudienne de l'hystérie a su démontrer la réalité propre, c'est-à-dire distincte de toute structure anatomique (*Körper*).

Schéma n°2 : Schéma n°2 : Le stade du miroir et son achèvement selon Jacques Lacan



III. Synthèse récapitulative

L'ontogenèse lacanienne manifeste donc des points de convergences, nombreux et essentiels, conceptuels mais également terminologiques, avec celle de Plessner. Récapitulons :

- Chez les deux penseurs, l'ontique précède biographiquement et méthodologiquement l'ontologique, le comparatisme vertical (biophilosophique) le comparatisme horizontal (socioanthropologique), la biologie la philosophie – sans pour autant réduire l'ontologie à l'ontique, la question de l'être à celle de sa forme d'incarnation.
- La scène primitive de l'homme se singularise *anatomiquement* par une prématurité, c'est-à-dire un inachèvement spécifique à la forme de vie humaine. Sa traduction *ontologique* est une vulnérabilité, une plasticité et une exposition singulières au monde où la relation à autrui devient à la fois salutaire et constitutive.

49 Lacan (1949), 450.

- Lacan théorise de même l'homme à partir de sa discordance à lui-même : « l'excentricité [*sic.*] radicale de soi à lui-même à quoi l'homme est affronté ». ⁵⁰ Ce « déchirement originel » se manifeste sous la forme d'un hiatus entre d'une part le corps propre (*Leib*), le corps vécu du sujet primitif, et d'autre part la représentation figée et unitaire de ce corps ⁵¹ (*Körper*) à laquelle le confronte l'*imago* dont l'Autre est le substrat.
- L'existence humaine se caractérise en conséquence par une dynamique « asymptotique », ⁵² *i. e.* l'effort incessamment renouvelé par l'homme de restituer à son existence l'unité que lui interdit sa constitution ; ⁵³ une asymétrie entre le moi et l'identité vécue, le Je et le sujet dont l'agressivité est par Lacan l'expression symptomatique. ⁵⁴ En termes plessneriens, la « conduite de vie » (*Lebensführung*), c'est-à-dire la dynamique de l'être comme devoir-être, se confond chez le sujet avec le désir insatiable de coïncider avec un centre dont l'a dépossédé la nature ; un recentrement ultime contredira la dynamique même de son positionnement (excentrique).
- Ces deux anthropologies défendent une conception allogénétique de l'ontogenèse humaine. L'identification et l'imitation y concourent à la formation de la fonction de Je et à la structuration ultérieure du sujet. Cette fonction accuse en effet à l'identique une dépendance intrinsèque envers l'Autre dont témoigne « la structure bipolaire de toute subjectivité », ⁵⁵ son « ambivalence structurale », ⁵⁶ entre le sujet et son Je social (érigé par celui-ci en Je idéal), entre le Je individuel et le Je collectif (Plessner).
- L'allogénèse (c'est-à-dire l'histoire de l'être comme être-par-autrui) sert à situer la différence anthropologique, *i. e.* la rupture humaine au sein du vivant, et à penser celle-ci comme une structure ontologique dont dépend tout autre monopole humain : le hiatus intrinsèque, l'ouverture au monde, l'objectalité, l'abstraction, le surmoi, le symbolique, l'imaginaire ou encore le sens du négatif.
- La discordance structurelle entre corps propre et *imago*, sujet et Je idéal, induit un clivage tout aussi essentiel entre l'environnement (*Umwelt* [*sic.*])

50 Lacan (1957), 153.

51 Faut-il le préciser, la représentation dépasse en tant que telle la réalité du corps même *laquelle n'est jamais en soi figée.*

52 Lacan (1949), 91.

53 La « réconciliation » de l'homme avec le lieu de son excentration est selon Lacan la finalité même de l'analyse annoncée par Freud : « La fin que propose à l'homme la découverte de Freud, a été définie par lui à l'apogée de sa pensée en des termes émouvants : *Wo es war, soll Ich werden.* Là où fut ça, il me faut advenir. Cette fin est de réintégration et d'accord, je dirais de réconciliation (*Versöhnung*). Mais si l'on méconnaît l'excentricité radicale de soi à lui-même à quoi l'homme est affronté, autrement dit la vérité découverte par Freud, on faillira sur l'ordre et sur les voies de la médiation psychanalytique » (Lacan [1957], 75).

54 Lacan (1948b).

55 Lacan (1948b), 369.

56 *Ibid.*, 378.

- et le monde intérieur (*Innenwelt* [sic.]). « La fonction du stade du miroir s'avère pour nous dès lors comme un cas particulier de la fonction de l'*imago* qui est d'établir une relation de l'organisme à sa réalité, – ou, comme on dit, de l'*Innenwelt* à l'*Umwelt* ». ⁵⁷ Or cette relation suppose la « rupture du cercle de l'*Innenwelt* à l'*Umwelt* » dont l'Autre incarne à la fois la condition et l'élément médiateur en tant que monde commun ou « Esprit » (Plessner), ordre symbolique ou encore « grand Autre » (Lacan).
- Par ailleurs, cette médiation n'est pas exclusivement psychique (langagière, imaginaire ou symbolique). Le rapport à soi par le biais d'autrui est un rapport indissociablement charnel (*leibhaft*). Si Lacan préfère au terme de *Leib* sa traduction merleau-pontienne, il intégrera néanmoins à son ontogenèse la notion freudienne d'« Einverleibung » (incorporation au *Leib*) en tant que « produit de la première forme de l'identification ». ⁵⁸ Le tournant structuraliste opéré par Lacan à partir de 1950 confortera cette perspective matérialiste et anti-cartésienne. Le concept de *symbolique* y traduira en effet l'effcience d'une découpe abstraite du corps, le truchement physique de l'inconscient comme structure, en d'autres termes : la structuration de la chair à partir d'un ordre qui lui est extérieur et contraignant.
 - La dynamique asymptotique entre sujet et Je idéal, corps propre et *imago*, *Innenwelt* et *Umwelt* – du fait de la médiation à soi par le biais d'autrui – relève chez Lacan d'une *structure tripartite* concordant avec celle de la mondanité humaine théorisée par Plessner (entre mondes intérieur, extérieur et commun). ⁵⁹ Organisée dans un premier temps autour des trois dimensions fondamentales de l'ontogenèse humaine que sont le sujet, le Je et l'Autre, elle sera ultérieurement redéfinie sous l'influence du paradigme structuraliste. Or cette nouvelle architectonique, loin d'induire de rupture dans son œuvre, marque au contraire le développement, au-delà du seul processus ontogénétique, de ces trois dimensions constitutives de l'humain. L'Autre (ou grand Autre) y conserve son rôle primordial : celui d'agent de la médiation à soi et de l'intériorisation de l'ordre symbolique. L'ordre du symbolique étant l'« ordre du langage » mais également l'« ordre légal ». Il est la forme codifiée, institutionnalisée, structurée, extérieure, contraignante et, en tant que telle, constitutive de la réalité sociale. Le *symbolique* incarne la loi et se cristallise comme surmoi. Cette fonction l'apparente à l'*imago* qui, selon l'ontogenèse lacanienne, a trait aux schèmes acquis et figés, aux clichés statiques et étrangers que le sujet se doit d'intégrer au rapport de son monde intérieur à l'environnement.

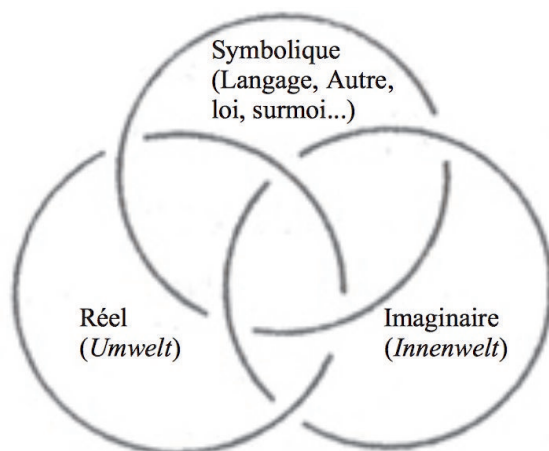
57 Lacan (1949), 452. Selon Lacan, l'étape humaine du vivant se caractérise précisément par la discordance entre son *Innenwelt* et son *Umwelt*. Cf. notamment : Lacan (1948b), 377 ; (1948a), 171 et sq. ; (1953a), 125 et (1976), 528.

58 Nous retrouvons également chez Lacan l'articulation explicite du *Leib* à une perspective anti-cartésienne telle que Plessner en a donné la formule. Cf. Lacan (1964), 182.

59 Cf. Dirakis (2013a), chap. III.3 ; Dirakis (2013b).

L'imaginaire, correspond au monde intérieur, à l'*Innenwelt* c'est-à-dire à la réalité de l'être telle qu'elle est subjectivement vécue, ressentie, représentée et exprimée par celui-ci. C'est au niveau de l'imaginaire en tant que vécu et représentation subjectifs que peuvent se développer des psychopathologies comme autant d'inadéquations, de distorsions entre les trois ordres. Le *réel*, enfin, dont Lacan ne donnera aucune définition substantielle, est le monde extérieur, l'*Umwelt*, inaccessible en tant que tel, car toujours restitué par le truchement subjectif et symbolique, par sa dimension a priori « médiatisée ». Cette structure tripartite – entre symbolique, imaginaire et réel – concorde ainsi d'autant plus avec celle conceptualisée par Plessner – entre monde intérieur, monde extérieur et monde commun – qu'elles identifient toutes deux la singularité humaine au lieu de convergence et d'articulation des trois ordres, à partir d'une synthèse toujours personnelle et précaire.

Schéma n°3 : Schéma n°3 : La structure tripartite du sujet selon Jacques Lacan⁶⁰



Bibliographie

- Bolk (1926) : Louis Bolk, « Le Problème de la genèse humaine » [titre original : *Das Problem der Menschwerdung*], in : *Revue Française de Psychanalyse* XXV/1 Janvier-Février 1961, Paris : PUF, 242-279.
- Dennett (1987) : Daniel C. Dennett, *The Intentional Stance*, Cambridge (Mass.) : MIT Press 1996.

60 Nous reproduisons ici l'illustration graphique qu'en donne Lacan sous forme d'anneaux borroméens (Lacan [1972b], Leçon V et [1973a], chap. X) en y précisant entre parenthèses divers parallélismes conceptuels.

- De Waal et al. (2006) : Frans De Waal, J.M. Plotnik et D. Reiss, « Self-recognition in an Asian elephant », in : *Proceedings of the National Academy of Sciences (PNAS)* 103/45, 17053-17057.
- De Waal (2008) : Frans De Waal, « The Thief in the Mirror », in : *PLoS Biology* 6(8), Cambridge / San Francisco [En ligne : <http://www.plosbiology.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pbio.0060201>, le 20 janvier 2012].
- Dirakis (2013a) : Alexis Dirakis, *Fondements et limites anthropologiques du social. Synthèse et développement sociologique de l'anthropologie philosophique de Helmuth Plessner*, Caen : Université de Caen.
- Dirakis (2013b) : Alexis Dirakis, « Die Grenze und ihre Schranken. Das kritische Potential einer Anthropologie des rechten Maßes », in : G. Plas et G. Raullet (Dirs.), *Philosophische Anthropologie und Politik*, t. 2.2, Nordhausen : Bautz Verlag, 499-526.
- Fonagy et al. (2002) : Peter Fonagy, Gyorgy Gergely, Elliot L. Jurist et Mary Target, *Affect Regulation, Mentalization, and the Development of the Self*, New York : Other Press.
- Fonagy et al. (2008) : Peter Fonagy, Jon G. Allen et Anthony W. Bateman, *Mentalizing in Clinical Practice*, Arlington : American Psychiatric Publishing.
- Freud (1926) : Freud Sigmund, « Hemmung, Symptom und Angst », in : *Gesammelte Schriften XI Schriften aus den Jahren 1923-1926. Vermischte Schriften*, Leipzig / Vienne / Zurich : Internationaler Psychoanalytischer Verlag 1928, 21-116.
- Gallup (1970) : Gordon G. Jr. Gallup, « Chimpanzees: Self Recognition », in : *Science*, New Series 167/3914, Washington, 86-87.
- Habermas (1971) : Jürgen Habermas, *Profils philosophiques et politiques*, Paris : Gallimard 1974.
- Heidegger (1929) : Martin Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit – Einsamkeit*, Francfort-sur-le-Main : Vittorio Klostermann 2004.
- Jalley (1998) : Émile Jalley, *Freud, Wallon, Lacan. L'Enfant du miroir*, Paris : E.P.E.L.
- Jung (1912) : Carl Gustav Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens*, Leipzig / Vienne : Franz Deuticke 1926.
- Krüger (1999) : Hans-Peter Krüger, *Zwischen Lachen und Weinen*, t. 1 : *Das Spektrum menschlicher Phänomene*, Berlin : Akademie Verlag.

- Krüger (2001) : Hans-Peter Krüger, *Zwischen Lachen und Weinen*. t. 2 : *Der dritte Weg Philosophischer Anthropologie und die Geschlechterfrage*, Berlin : Akademie Verlag.
- Lacan (1931) : Jacques Lacan, « Structures des psychoses paranoïaques », in : *La Semaine des Hôpitaux de Paris* 14, Paris, 437-445.
- Lacan (1937) : Jacques Lacan, « Intervention sur l'exposé de Mme M. Bonaparte < Vues paléobiologiques et biopsychiques > à la séance du 19.1.1937 de la Société Psychanalytique de Paris », in : *Revue Française de Psychanalyse* 10/3, Paris 1938, 551.
- Lacan (1938) : Jacques Lacan, « La famille : le complexe, facteur concret de la psychologie familiale. Les complexes familiaux en pathologie », in : *L'Encyclopédie Française* VIII, Paris.
- Lacan (1946) : Jacques Lacan, « Propos sur la causalité psychique », in : *L'Évolution Psychiatrique*, fascicule I, Amsterdam: Elsevier 1947, 123-165.
- Lacan (1948a) : Jacques Lacan, « Essai sur les réactions psychiques de l'hypertendu », in : Sylvain Blondin et Alfred-Gustave Weiss (Dir.), *Le traitement chirurgical de l'hypertension artérielle*, Actes du Congrès Français de Chirurgie du 4 au 9 Octobre 1948, Paris, 171-176.
- Lacan (1948b) : Jacques Lacan, « L'Aggressivité en psychanalyse », Conférence prononcée à Bruxelles en mai 1948 au 11ème Congrès des psychanalystes de langue française, in : *Revue Française de Psychanalyse* XIII/ 2, Paris, 367-388.
- Lacan (1948c) : Jacques Lacan, « La notion de schéma corporel et ses applications en psychiatrie », in : *L'Évolution Psychiatrique*, fascicule II, Paris, 119-122.
- Lacan (1949) : Jacques Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je tel qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », in : *Écrits I*, Paris : Editions du Seuil 1966, 93-101.
- Lacan (1951) : Jacques Lacan, « Some reflections on the ego », in : *International Journal of Psychoanalysis* 34, Hoboken : Wiley-Blackwell 1953, 11-17.
- Lacan (1953a) : Jacques Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », in : *La Psychanalyse. Recherche et enseignement freudiens de la société française de psychanalyse* 1, « Sur la parole et le langage », Paris : PUF 1956, 81-166.
- Lacan (1953b) : Jacques Lacan, « Le symbolique, l'imaginaire et le réel », in : *Bulletin de l'Association freudienne* 1, Paris 1982, 4-13.
- Lacan (1955a) : Jacques Lacan, « La chose freudienne du sens », in : *Écrits I*, Editions du Seuil, Paris 1956, 209-248.

- Lacan (1955b) : Jacques Lacan, « Variantes de la cure-type », in : *Encyclopédie Médico-Chirurgicale*, Issy-les-Moulineaux : Elsevier Masson, 1-11.
- Lacan (1957) : Jacques Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », in : *La Psychanalyse. Recherche et enseignement freudiens de la société française de psychanalyse* 3, « Psychanalyse et sciences de l'homme », Paris : PUF, 47-81.
- Lacan (1958) : Jacques Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », in : *La Psychanalyse. Recherche et enseignement freudiens de la société française de psychanalyse* 4, « Les Psychoses », Paris : PUF, 1-50.
- Lacan (1959) : Jacques Lacan, « A la mémoire d'Ernest Jones : sur sa théorie du symbolisme », in : *La Psychanalyse. Recherche et enseignement freudiens de la société française de psychanalyse* 5, « Essais critiques », Paris : PUF 1960, 1-20.
- Lacan (1960a) : Jacques Lacan, *L'Éthique de la psychanalyse. Séminaire 1959-1960*, Document interne à l'Association freudienne internationale et destiné à ses membres, Paris.
- Lacan (1960b) : Jacques Lacan, « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache : « Psychanalyse et structure de la personnalité » », in : *La Psychanalyse* 6, « Perspectives Structurales. Colloque International De Royumont », Paris : PUF 1961, 111-147.
- Lacan (1961) : Jacques Lacan, « Maurice Merleau-Ponty », in : *Les Temps modernes*, numéro spécial 184/185, Paris : Gallimard, 245- 254.
- Lacan (1962) : Jacques Lacan, « L'Identification », in : *Leçon 12*, Document interne à l'Association freudienne internationale, 159-174.
- Lacan (1964) : Jacques Lacan, « Leçon XII », in : *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Document interne à l'Association freudienne internationale, 173-189.
- Lacan (1966) : Jacques Lacan, *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Barcelone : Editions Anagran 1969, 95-124.
- Lacan (1971) : Jacques Lacan, « Lituraterre », in : *Littérature* 3, Paris : Editions Larousse, 3-10.
- Lacan (1972a) : Jacques Lacan, « L'Étourdit », in : *Scilicet* 4, Paris : Seuil 1973, 5-52.
- Lacan (1972b) : Jacques Lacan, *...ou pire. Le Séminaire. Livre XIX*, Paris : Seuil 2011.
- Lacan (1973a) : Jacques Lacan, *Encore. Le Séminaire. Livre XX*, Paris : Seuil 1999.
- Lacan (1973b) : Jacques Lacan, « Lettre à Maud Mannoni », in : Mannoni Maud, *Ce qui manque à la vérité pour être dite*, Paris : Denoël 1988.

- Lacan (1974) : Jacques Lacan, « La Troisième », in : *Lettres de l'École freudienne* 16, Bulletin intérieur de l'École Freudienne de Paris, Paris 1975, 177-203.
- Lacan (1975) : Jacques Lacan, « Conférence à Genève sur le symptôme », in : *Le Bloc-notes de la psychanalyse* 5, Genève : Editions Georg 1985, 5-23.
- Lacan (1976) : Jacques Lacan, « De James Joyce comme symptôme », in : *Le Croquant* 28, Lyon : Editions Le Croquant 2000.
- Laplanche et Pontalis (1967) : Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris : PUF.
- Lévi-Strauss (1988) : Claude Lévi-Strauss, *De Près et de la loin*, Points, Paris : Odile Jacob 1990.
- Litt (1926) : Theodor Litt, *L'individu et la communauté. Fondement philosophique de la culture*, Lausanne : Editions L'Age d'Homme 1991.
- Merleau-Ponty (1951) : Maurice Merleau-Ponty, *Les Relations avec autrui chez l'enfant, Les cours de la Sorbonne 1949-1952*, Paris : Éditions Cynara 1988.
- Perrett et al. (1989) : Stephan Perrett, M. H. Harries, R. Bevan, S. Thomas, P. J. Benson, A. J. Mistlin, A. Chitty, J. K. Hietanen et J. E. Ortega, « Frameworks of analysis for the neural representation of animate objects and actions », in : *The Journal of Experimental Biology* 146, Cambridge: The Company of Biologists Ltd, 187-113.
- Plessner (1923) : Helmuth Plessner, *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes*, in : Ibid., *Gesammelte Schriften III : Anthropologie der Sinne*, Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp 2003, 7-315.
- Plessner (1925) : Helmuth Plessner, co-écrit avec Frederik Jacobus Johannes Buytendijk, « Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre von Bewusstsein des anderen Ichs », in : Ibid., *Gesammelte Schriften VII : Ausdruck und menschliche Natur*, Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp 1982, 67-129.
- Plessner (1928) : Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin / New York : De Gruyter 1975.
- Plessner (1948) : Helmuth Plessner, « Zur Anthropologie der Nachahmung », in : Ibid., *Gesammelte Schriften VII : Ausdruck und menschliche Natur*, Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp 1982, 389-398.
- Plessner (1961) : Helmuth Plessner, « Die Frage nach der *Conditio humana* », in : Ibid., *Gesammelte Schriften VIII : Conditio humana*, Francfort-sur-le-Main: Suhrkamp 1983, 136-217.

- Plessner (1965a) : Helmuth Plessner, « Der Mensch als Naturereignis », in : Ibid., *Gesammelte Schriften VIII : Conditio humana*, Francfort-sur-le-Main: Suhrkamp 1983, 267-283.
- Plessner (1965b) : Helmuth Plessner, « Vorwort zur zweiten Auflage », in : Ibid., *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin / New York : De Gruyter 1966, VII-XXIII.
- Plessner (1965c) : Helmuth Plessner, « Zur Frage der Vergleichbarkeit tierischen und menschlichen Verhaltens », in : Ibid., *Gesammelte Schriften VIII : Conditio humana*, Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp 1983, 284-293.
- Plessner (1967) : Helmuth Plessner, « Der Mensch als Lebewesen. Adolf Portmann zum 70. Geburtstag », in : Ibid., *Gesammelte Schriften VIII : Conditio humana*, Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp 1983, 314-327.
- Plessner (1968) : Helmuth Plessner, « Der kategorische Konjunktiv. Ein Versuch über die Leidenschaft », in : Ibid., *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart : Reclam 1982, 94-109.
- Plessner (1971) : Helmuth Plessner, « Trieb und Leidenschaft », in : Ibid., *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart : Reclam 1982, 110-123.
- Portmann (1944) : Adolf Portmann, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Basel : Benno Schwabe.
- Portmann (1956) : Adolf Portmann, *Zoologie und das neue Bild des Menschen*, Hambourg: Rowohlt.
- Prior et al. (2008) : Helmut Prior, Ariane Schwarz et Onur Güntürkün, « Mirror-Induced Behavior in the Magpie (*Pica pica*): Evidence of Self-Recognition », in : *PLoS Biology* 6(8), Cambridge / San Francisco [En ligne : <http://www.plosbiology.org/article/info:doi/10.1371/journal.pbio.0060202>, le 10 janvier 2013].
- Reiss et Marino (2001) : Diana Reiss et Lori Marino, « Mirror self-recognition in the bottlenose dolphin: A case of cognitive convergence », in : *Proceedings of the National Academy of Sciences (PNAS)* 98, Washington, 5937-5942.
- Rizzolatti et al. (1996) : Giacomo Rizzolatti, Luciano Fadiga, Vittorio Gallese et Leonardo Fogassi, « Premotor cortex and the recognition of motor actions », in : *Cognitive Brain Research* 3, Amsterdam : Elsevier, 131-141.
- Sloterdijk (2003) : Peter Sloterdijk, *Ecumes. Sphère III*, Paris : Maren Sell 2005.

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

Heike Koenig

I. Ernst Cassirer als Philosoph des Lebens?

Ernst Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen*, die er 1923 im ersten Band des gleichnamigen Hauptwerkes als Programm der Erweiterung der transzendentalen Methode Kants auf alle Arten objektivierender Weltkonstitution vorstellt, bildet über sein gesamtes Schaffen hinweg die Grundlage seiner Kulturphilosophie und prägt auch noch wesentlich die letzte zu Lebzeiten veröffentlichte Schrift *An Essay on Man*.¹ Vor diesem Hintergrund wird die überwiegende Rezeption seiner Philosophie als einer Philosophie des Geistes verständlich, versteht sich seine Symboltheorie doch ausdrücklich als eine „Formenlehre“ des Geistes“ im Sinne einer „Theorie der geistigen Ausdrucksformen“.² Mit Blick auf den die Diskurse seinerzeit prägenden Gegensatz der Begriffe *Leben* und *Geist*, vermag Hans Blumenbergs Bezeichnung von Cassirers Philosophie als „Philosophie des Lebens in Gestalt der Theorie der symbolischen Formen“³ dann auf den ersten Blick irritieren. Denn tatsächlich übt Cassirer bereits in jenem ersten Band explizit Kritik an der Tendenz moderner Philosophie, *Leben* zum neuen Zentralbegriff zu erklären, da sich hierin die mystische Sehnsucht artikuliere, hinter jedwede geistige Form der Vermittlung zu einer ursprünglichen Unmittelbarkeit zurückzugehen.⁴ Eine Kritik, die fast zehn Jahre später in der 5. Studie *Zur Logik der Kulturwissenschaften* in einer direkten Antwort auf Georg Simmels berühmte These von der „Tragödie der Kultur“ ihren Höhepunkt findet.⁵

Dass es sich beim Begriff des *Lebens* nichtsdestotrotz um einen zentralen Bezugspunkt auch des Cassirerschen Denkens handelt, hat Christian Möckel 2005 in seiner Cassirer-Studie *Das Urphänomen des Lebens* über dessen vielfältiges Schaffen hinweg in all seinen Facetten nachgezeichnet. Entscheidenden Anlass sowie essentielles Material lieferte die Veröffentlichung von Ma-

1 Vgl. Cassirers berühmtes Diktum: „Die Kritik der Vernunft wird damit zur Kritik der Kultur“ (Cassirer [2010a], 9).

2 Cassirer (2010a), VII.

3 Blumenberg (1976), 127.

4 Vgl. Cassirer (2010a), 46ff.

5 Vgl. Cassirer (2011c).

nuskripten und Aufzeichnungen im ersten Band der Nachlassausgabe von 1995, die von einer intensiven Auseinandersetzung Cassirers mit der Lebensphilosophie sowie der philosophischen Anthropologie als bedeutenden philosophischen Strömungen seinerzeit bereits seit den 20er Jahren zeugen.⁶ Neben Aufzeichnungen zu einer Lehre „Über Basisphänomene“, finden sich hier unter dem Titel „Symbolische Formen. Zu Band IV“ skizzenhafte Vorarbeiten für einen geplanten vierten Band der *Philosophie der symbolischen Formen*,⁷ sowie ein vollendetes Manuskript mit dem Titel „Zur Metaphysik der symbolischen Formen“ von 1928.

Bei letzterem handelt es sich um das ursprünglich für den dritten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* vorgesehene Schlusskapitel, in welchem eine Positionierung zur „Gesamtarbeit der Philosophie der Gegenwart“⁸ vorgenommen werden sollte. Im 1. Kapitel „Geist‘ und ‚Leben“ wird die bereits im ersten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* geübte Kritik an lebensphilosophischen Ansätzen wieder aufgegriffen und vollends entfaltet. So sucht Cassirer den Versuch, „die objektive Gegensätzlichkeit der ‚Formen‘ in der Einheit des ‚Lebens‘ aufgehen zu lassen“,⁹ als eine bloße Problemverschiebung zu entlarven: Statt dadurch die Dialektik divergenter Kulturerzeugnisse aufzuheben, werde diese „vielmehr nur in den Begriff des Lebens selbst zurückverlegt“¹⁰ und finde in der Antithese von *Leben* und *Geist* bloß einen neuen Ausdruck. Eine Antithese, die laut Cassirer zuletzt an die Stelle einer Vielzahl von zuvor bedeutsamen metaphysischen Begriffspaaren tritt: „Die Gegensätze von ‚Sein‘ und ‚Werden‘, von ‚Einheit‘ und ‚Vielfheit‘, von ‚Stoff‘ und ‚Form‘(,) von ‚Seele‘ und ‚Leib‘ – sie alle erscheinen jetzt gewissermassen aufgelöst in jene Eine, schlechthin grundlegende Antithese“, die sodann den Mittelpunkt der Metaphysik des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts bilde.¹¹ Als Repräsentanten solcher „Philosophien des Lebens“ greift Cassirer hier erneut Georg Simmel heraus, in dessen später Metaphysik

6 Vgl. Möckel (2005), XI.

7 Vgl. dazu Krois (1995).

8 Cassirer (2010b), IX: Eine Stellungnahme, auf die Cassirer hier verzichtet, „um den vorliegenden Band nicht noch weiter [...] in seinem Umfang anwachsen zu lassen“, die er aber für eine spätere eigenständige Veröffentlichung unter dem Titel „Leben‘ und ‚Geist‘ – zur Kritik der Philosophie der Gegenwart“ ankündigt. Ein Aufsatz mit dem Titel „Geist‘ und ‚Leben‘ in der Philosophie der Gegenwart“ erscheint 1930 und damit ein Jahr später in *Die Neue Rundschau* (Cassirer 2004). Hierbei handelt es sich jedoch um die Ausarbeitung des Davoser Vortrags „Der Gegensatz von Geist und Leben in Schellers Philosophie“. Vgl. dazu Wunsch (2014), 89; Krois (1995).

9 Cassirer (1995a), 6.

10 Ebd., 7.

11 Ebd., 8. Namentlich nennt Cassirer hier Nietzsche, Bergson, Dilthey und Simmel; im Laufe des Kapitels folgt zudem eine Auseinandersetzung mit Klages. In Anspielung auf den Titel von Heinrich Rickerts Schrift *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit* (1920) betont Cassirer anerkennend: „Man verkennt und missversteht diese Entwicklung, man macht sich

er eine Erhebung des Lebensbegriffs zu einem Absolutbegriff erkennt: „Je mehr Simmel sich in das reine Abstraktum der ‚Form‘ vertieft, um so mehr erscheint ihm dieses Abstraktum [...] als Gegensatz zur Konkretion des Lebensprozesses, zu seiner individuellen Fülle und seiner individuellen Bewegtheit.“¹² Cassirer bezieht sich hier insbesondere auf Simmels späte Schrift *Lebensanschauung* (1918) und die darin entfaltete These einer „Transzendenz“ des Lebens, in deren Beschreibung sich laut Cassirer „unvermerkt immer wieder *räumliche* Analogien einmischen. Es ist(,) als würde das ‚Diesseits‘ und ‚Jenseits‘, das ‚In-Sich-Bleiben‘ und das ‚Über-Sich-Hinausgehen‘, das ‚Innere‘ des Lebens und seine ‚Entäusserung‘ hier(,) trotz aller Kautelen, immer wieder im eigentlichen Wortsinne verstanden. Die Region des Lebens und die der Form erscheinen wie zwei Bezirke des Wirklichen, die sich gegenseitig den Gesamttraum des Seins streitig machen“.¹³ Der darin ausgedrückten „Hypostase der ‚reinen‘ Form“ sowie „des ‚reinen‘ Lebens“¹⁴ hält Cassirer die ursprüngliche Formbestimmtheit des Lebens selbst entgegen:

Wir treffen so wenig auf ein schlechthin formloses Leben, wie wir auf eine schlechthin leblose Form treffen. Die Trennung, die unser Gedanke zwischen beiden vollzieht, geht daher nicht auf zwei metaphysische *Potenzen*, deren jede „für sich ist und für sich gedacht werden kann“, sondern sie betrifft gewissermaßen nur zwei *Accente*, die wir im Fluss des Werdens setzen.¹⁵

Statt den Gegensatz von *Leben* und *Form* (bzw. *Leben* und *Geist*) zu einer metaphysischen Antithese zu hypostasieren, gelte es also zu erkennen, dass es sich immer schon um einen Dualismus der Setzung unseres Denkens, d. h. der geistigen Reflexion selbst handelt, welche – wie Cassirer immer wieder betont – die eigentliche Voraussetzung dafür bildet, den Gehalt des Lebens überhaupt fassbar zu machen. So heißt es im dritten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* im Zuge der Auseinandersetzung mit Henri Bergson: „Eine Selbsterfassung des Lebens ist nur möglich, wenn es nicht schlechthin

blind gegen ihren Ursprung und gegen ihren eigentlichen geistigen Gehalt, wenn man sie als bloße ‚Modeströmung‘ abtun zu können vermeint. Denn wie immer man über ihren endgültigen systematischen *Ertrag* urteilen mag: es ist unverkennbar, daß ihre *Motive* in einer Grund- und Urschicht des modernen Lebensgefühls und des spezifisch-modernen Kulturgefühls wurzeln.“

12 Ebd., 13.

13 Ebd., 14.

14 Ebd., 14f.

15 Ebd., 15. Entsprechend betont auch Möckel, dass der Terminus ‚Leben‘ bei Cassirer immer schon eine spezifische Transformation erfährt: „[...] Cassirer arbeitet trotz aller identisch erscheinenden Terminologie mit einem grundsätzlich anders aufgefaßten Begriff des Urphänomens Leben als die meisten Lebensphilosophen, vor allem wegen der Formbestimmtheit seines Lebensbegriffs“ (Möckel [2005], 17).

in sich selbst verbleibt.“¹⁶ In seinen Vorarbeiten zum vierten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* formuliert Cassirer entsprechend:

[...] das Leben als solches, ist *blind*-gestaltend; es kann also auch den Geist nicht sehen; es hat keinen „Blick“ für den Geist – dagegen der Geist ist das Prinzip des Sehens selber – dies „Sehen“ entfernt sich vom Leben, sofern es dasselbe ihm „gegenüber“, in einer bestimmten „objektiven“ Distanz haben muss – aber diese Entfremdung ist nicht: Vernichtung, sondern eben dies ist *Vorrang* u. *Vorrecht* wie auch Pflicht, Notwendigkeit, *Aufgabe* des Geistes – der *echte* Geist bewahrt das Leben(,) auch wo er über dasselbe *hinausschreitet*.

[...]

Der Geist bekommt sich selbst nur in Sicht, sofern er ständig auf das Leben, auf den schöpferischen Urgrund „Rücksicht“ nimmt – er entfremdet sich dem Leben(,) aber noch in dieser Entfremdung vermag er es zu ehren u. zu schonen – denn er will ja nicht sich selbst einfach tyrannisch an die Stelle dieses Lebens setzen, sondern er will nur „die Sehe“ eben dieses Lebens erlangen – [...].¹⁷

Und genau diese „Sehe“ bzw. „Selbsterfassung“ des Lebens beansprucht die *Philosophie der symbolischen Formen* zuletzt leisten zu können, insofern jene „Formen des Geistes“ als Formen selbstreflektierten Lebens erkannt werden. Um menschliches Leben zu verstehen, müssen laut Cassirer jene Formen verständlich gemacht werden, in denen es sich immer schon artikuliert, denn „menschliches Leben *ist* seiner selbst bewusstes Leben – es ‚ist‘ nicht schlechthin, sondern es ‚weiss um sich“.¹⁸ In der Analyse kultureller Ausdrucksformen liegt für Cassirer deshalb die einzige Möglichkeit, sich dem „Urphaenomen des Lebens“ philosophisch anzunehmen:

Wir gehen hier eben nicht von der Urtatsache des sog(enannten) „Seins“, sondern von der des „Lebens“ aus – dieser Tatsache aber ist das Auseinandergehen in eine Mannigfalt(igkeit) verschiedener Richtungen durchaus wesentlich – u. das gerade ist das *Urphaenomen* des Lebens selbst, daß es sich in dieser Divergenz in seiner tiefen unerschütterlichen Einheit behauptet. – Dieses Urphaenomen in seinem Bestand u. in seiner vollst(ändigen) Entfaltung sucht die Philos(ophie) des Symbol(ischen) darzustellen – in sein „Warum“ dringt sie freilich nicht zurück(,) u. ihm fragt sie nicht nach, sondern hier erkennt sie die notwendige u. unumgängliche „Grenze des Begreifens“ an.¹⁹

16 Cassirer (2010b), 45.

17 Cassirer (1995c), 212f.

18 Cassirer (1995b), 123 (Kursivierung H.K.).

19 Cassirer (1995d), 263.

Vor diesem Hintergrund zeigt sich deutlich, dass es sich bei Cassirers Rezeption lebensphilosophischer Positionen um eine Auseinandersetzung nicht nur in einem *negativen*, sondern auch in einem *positiven* Sinne handelt: So enthüllt sich sein Gegenentwurf laut Philipp Stoellger gerade als „eine Aufnahme des Problems, wie die *Gegebenheit* des Lebens – das Ur- oder Grundphänomen – in seiner Faktizität und philosophischen Unableitbarkeit verstanden, in seinen Formen beschrieben und [...] kritisch im Aufbau geordnet dargestellt werden kann. Seine Kulturphilosophie ist daher ‚Arbeit am Leben‘, am Verstehen des Lebens“, eine – wie Stoellger nah an Blumenberg formuliert – Philosophie „des Lebens *in symbolischen Formen*“.²⁰

Dieser Anspruch artikuliert sich zuletzt auch im Rahmen von Cassirers kulturphilosophischer Bestimmung des Menschen als *animal symbolicum*, die 1944 im *Essay on Man* entfaltet, jedoch im Manuskript von 1928 bereits vorbereitet wird.²¹ So verschiebt sich der Fokus im 2. Kapitel ausdrücklich auf das „Problem einer ‚philosophischen Anthropologie‘“. Dessen Bedeutung sei bereits von Kant scharf erfasst worden, habe jedoch im 19. Jahrhundert unter dem Leitgedanken der kontinuierlichen Evolution von Naturformen eine positivistische Neuinterpretation erfahren.²² Mit den jüngst erschienenen Arbeiten von Max Scheler und Helmuth Plessner²³ deutet sich laut Cassirer aber erneut eine Wendung an: Die Relevanz der naturwissenschaftlichen Entwicklungslehre werde darin zwar anerkannt – das Genügen einer rein empirischen Methodik jedoch in Frage gestellt. Damit rückt eine zweite philosophische Bewegung seinerzeit in den Blick, die Cassirer als bedeutsame Tendenz der „Philosophie der Gegenwart“ wahrnimmt und in deren Kontext sich sein eigenes Denken formiert: Eine moderne „philosophische Anthropologie“, die „in einer doppelten Richtung“ nach dem Menschen fragt, insofern sie ihn „nicht nur als Subjekt-Objekt der Natur, sondern zugleich als Subjekt-Objekt der Kultur begreift“.²⁴ So zitiert Cassirer auf zustimmende Weise eine Schlüsselstelle aus Plessners Schrift *Die Stufen des Organischen und der Mensch*:

„Die Ebene, auf die sich der Mensch immer von neuem unter Anstrengungen und Opfern aller Art hinaufspielen muss“ – so wird betont – „die Ebene geistigen Tuns, schöpferischer Arbeit [...], kreuzt sich mit der Ebene seines leiblichen Daseins. So hat der Existenzkonflikt, ohne den der Mensch

20 Stoellger (2012), 409, 414.

21 Dass es deshalb verfehlt ist, von einer Wende zur philosophischen Anthropologie erst in den 40er Jahren im Umfeld des *Essay on Man* zu sprechen, hat Gerald Hartung bereits 2003 herausgestellt; vgl. Hartung (2003), 207f.

22 Cassirer (1995a), 32ff.

23 Im Jahr 1928 erscheinen Schelers bzw. Plessners Schriften *Die Stellung des Menschen im Kosmos* bzw. *Die Stufen des Organischen und der Mensch*.

24 Vgl. Cassirer (1995a), 35. Die Formulierungen „Subjekt-Objekt der Natur“ und „Subjekt-Objekt der Kultur“ finden sich wörtlich bei Plessner; vgl. Plessner (2016), 70.

eben nicht Mensch ist, eine Bedeutung auch für die philosophische Methode: er weist an der Janushaftigkeit dieses Lebewesens die Notwendigkeit einer Erkenntnis auf, die den Doppelaspekt seines Daseins – nicht etwa aufhebt oder vermittelt, sondern aus *einer* Grundposition begreift“.²⁵

Wenn Cassirer vor dem Hintergrund dieser anthropologischen Kernthese Plessners im Folgenden seine eigene Position entfaltet, eröffnet sich eine spezifische Bedeutungsdimension der Lebensproblematik, die für Cassirer bis zuletzt eine zentrale Rolle spielt: Das Verhältnis von biologischem Leben und symbolisch-geistigem Leben – von *Natur* und *Kultur*. Ein Spannungsfeld, in welchem bei Cassirer der Begriff der *Umwelt* zu einem Schlüsselbegriff avanciert. So findet sich bereits hier an zentraler Stelle eine Rezeption der Umwelttheorie Jakob von Uexkülls, wie sie vor allem aus dem späten *Essay on Man* bekannt ist.

Vor dem Horizont der Frage, was es heißen kann, von Cassirer als einem Philosophen des Lebens zu sprechen, möchte ich im folgenden Abschnitt über verschiedene Stationen von Cassirers Schaffen hinweg nachzeichnen, welche systematische Funktion der Rezeption von Uexkülls Umwelttheorie in seiner Auseinandersetzung mit Lebensphilosophie und philosophischer Anthropologie zukommt. Mit Blick auf den Cassirer von Plessner gemachten Vorwurf eines „naturphilosophischen Defizits“²⁶ möchte ich abschließend die Aufmerksamkeit auf Cassirers spätes Plädoyer für einen „critical monism“ lenken, um nach Perspektiven zu fragen, Cassirer auch für die heutige Arbeit am Spannungsfeld von Natur und Kultur als gewinnbringenden Gesprächspartner zu entdecken.

II. *Mensch und Umwelt: Cassirers Rezeption der Umwelttheorie Jakob von Uexkülls*

Unmittelbar im Anschluss an die Wiedergabe Plessners zentraler These vom „Doppelaspekt“ des menschlichen Daseins, verweist Cassirer auf seine *Philosophie der symbolischen Formen* als derjenigen Philosophie, die die Frage nach dem hier herausgeforderten „Wesensbegriff“ des Menschen adäquat zu beantworten vermag. Denn so seien die symbolischen Formen gerade mit der von Plessner ausgewiesenen „Ebene des geistigen Tuns“ identifizierbar.²⁷ Ist bei Plessner davon die Rede, dass sich diese mit der Ebene des leiblichen Daseins kreuzt, so spricht Cassirer von der *Verwobenheit* der rein „geistigen Gehalte mit vitalen“, die sich im Rahmen seiner eigenen Analysen „insbesondere in den ‚primitiveren‘ Gestaltungen“ der Kultur gezeigt habe; jedoch – und

25 Cassirer (1995a), 35f. Siehe Plessner (2016), 71.

26 Wunsch (2014), 184. Siehe Abschnitt III.

27 Vgl. Cassirer (1995a), 36.

das scheint entscheidend – betont Cassirer, dass egal „wie nahe beide Sphaeren sich auch berühren, so führte dies doch niemals dazu, daß die eine sich in die andere auflöste“.²⁸ *Verwobenheit* könne demnach gerade nicht bedeuten, dass die spätestens seit Darwin nicht mehr hintergehbare Kontinuität auf der *Geschehensebene* auch auf die Ebene der *ideellen Gehalte* übertragen werden kann. Dort betont Cassirer vielmehr ein wesentliches Moment der Diskontinuität, an welchem er sogar im Hinblick auf das Ausdrucksphänomen festhält.²⁹ Für eine philosophische Anthropologie bedeutet das, dass sie keine „streng naturalistisch-gesinnte Anthropologie“ sein kann und „rein ‚monistische‘ Erklärungsweisen“ abweisen muss.³⁰

Insgesamt wird Cassirers Anspruch mehr als deutlich, der philosophischen Anthropologie mittels seiner *Philosophie der symbolischen Formen* erst eine Grundlage zu geben.³¹ So sieht er deren Leistungsfähigkeit gerade darin, die philosophische Anthropologie davor zu bewahren, „daß sie sich in Spekulationen verliert, die durch keine ‚mögliche Erfahrung‘ bestätigt oder widerlegt werden können“.³² Das heißt zu verhüten, dass sie im Hinblick auf die Frage nach dem Gehalt kultureller Formen hinter diese, also gleichsam hinter die Ebene des geistigen Tuns selbst, zurückgeht. Im Hintergrund steht hier Cassirers Verpflichtung zur kritischen Philosophie Kants: Insofern die *Philosophie der symbolischen Formen* im Sinne einer Erweiterung der kantischen Erkenntniskritik immer schon „nicht nach der *Entstehung* dieser Formen fragt, sondern nach ihrem *Bestand*“,³³ weist Cassirer die genetische Perspektive auch im Hinblick auf die Frage nach der „Demarkationslinie zwischen dem Menschen und der Gesamtheit der Welt des Lebendigen“³⁴ zurück. Dementsprechend heißt es hier programmatisch:

Keine Metaphysik und keine Empirie wird jemals im Stande sein, uns den „Ursprung“ dieser Gebilde in dem Sinne zu erhellen, daß sie uns in ihren zeitlichen Anfang zurückversetzt. Wir können niemals zu dem Punkte zurückdringen, an dem der erste Strahl des geistigen Bewusstseins aus der Welt des Lebens hervorbricht; wir können nicht den Finger auf die Stelle legen, an der die Sprache oder der Mythos, die Kunst oder die Erkenntnis „wird“. [...] In der Tat giebt es kein anderes Mittel, die spezifisch-mensch-

28 Ebd., 39.

29 Vgl. ebd., 38f., sowie 37: „[...] die Erscheinung des Ausdrucks scheint ein echtes Urphänomen des Lebens zu sein, das bis in seine untersten Grade und Schichten herabreicht.“ Möckel spricht mit Blick auf Cassirers „Mitte der 20er Jahre entdeckte physiognomische Ausdruckswahrnehmung“ auch von einer „Zäsur in seinem Verständnis des Lebens“ (Möckel [2005], 18).

30 Cassirer (1995a), 37f.

31 Vgl. ebd., 53.

32 Ebd.

33 Ebd., 39.

34 Ebd., 36.

liche Welt gegen die Welt der Naturformen abzugrenzen, und sie als das, was sie ist, sichtbar werden zu lassen, als ihre Betrachtung innerhalb dieses Mediums.³⁵

Welche Funktion hat dann aber eine Rezeption der Biologie Jakob von Uexkülls? Die Pointe lautet: Auch wenn wir auf besagte „Stelle“, d. h. auf den Ursprung der Kultur, nicht zurückgehen können, können wir Uexkülls Lehre im Rahmen eines systematischen Mensch-Tier-Vergleichs für eine Veranschaulichung der *strukturellen* Bedeutung dieser „Stelle“ fruchtbar machen.

Uexkülls Lehre wird von Cassirer als pluralistische Theorie von Wirklichkeiten vorgestellt. Genauer: als eine Theorie, die davon ausgehe, dass es nicht *eine* Wirklichkeit gibt, sondern eine Vielfalt von Wirklichkeiten im Sinne von verschiedenen *Umwelten*, mit denen Organismen in Wechselwirkung stehen und die sich anatomisch begründen und erforschen lassen. So besitze jede biologische Spezies einen „Bauplan“, auf dessen Basis bestimmte Reize der Außenwelt auf spezifische Art empfangen und verarbeitet werden und wiederum spezifische Reaktionen auslösen, die auf die Außenwelt rückwirken. Die Einbettung eines Lebewesens in seine Umwelt könne demnach als ein geschlossener „Funktionskreis“ beschrieben werden, der sich aus je miteinander interagierendem „Merk-“ und „Wirknetz“ zusammensetzt und je nach Spezies einen bestimmten Grad an Komplexität aufweist.³⁶

Obgleich Cassirer mit diesem biologischen Modell vollends sympathisiert, hält er im Hinblick auf die menschliche Wirklichkeit eine Erweiterung für notwendig. Hier stoße die Anatomie an ihre Grenzen, insofern „der Begriff des Menschen nicht durch bestimmte aufzeigbare Merkmale seiner Struktur, sondern durch den Inbegriff, durch die Totalität seiner *Leistungen* bestimmt“³⁷ sei, das heißt durch seine symbolische Tätigkeit. Die Grundthese der *Philosophie der symbolischen Formen*, dass „[d]as ‚Sein‘ [...] nirgends anders als im ‚Tun‘ erfaßbar“³⁸ ist, wird hiermit also reformuliert. Während sich das Verhältnis des Tiers mit seiner Umwelt in einem Wechselspiel von *Bemerken* und *Bewirken* erschöpft, geht der Mensch laut Cassirer dazu über, seine Umwelt zu *betrachten*, das heißt seinen Eindrücken in einem Distanzierungsprozess selbsttätig eine Form und damit Bedeutung zu geben.³⁹ Der Mensch zeichnet sich demnach dadurch aus, dass er „nicht nur in seiner Umwelt *lebt*, sondern [...] daran geht, sich diese Umwelt selbst zu *erbauen*, [in dem] er sie in geistiger Formung vor sich hin und aus sich heraus stellt“.⁴⁰ Cassirer spricht deshalb im Hinblick auf den Uexküll'schen Funktionskreis

35 Ebd., 36, 40.

36 Vgl. Ebd., 42; sowie Cassirer (2007), 47f.

37 Cassirer (1995a), 41.

38 Cassirer (2010a), 9.

39 Vgl. Cassirer (1995a), 42ff. Cassirer spricht hier auch von der „Wendung zur Form“.

40 Ebd., 43.

von einem „Bruch“⁴¹ jenes harmonisch aufeinander abgestimmten Merk-Wirk-Zusammenhangs, der das Tier mit seiner Umwelt im Sinne eines unmittelbaren Wechselverhältnisses verknüpft. Im *Essay on Man* veranschaulicht Cassirer dieses entscheidende Moment der Diskontinuität dadurch, dass sich ein „Symbolnetz“ zwischen Merk- und Wirknetz schiebt. Damit tritt ein von Grund auf symbolisch vermittelter Zugang zur Welt an die Stelle eines unmittelbaren Reiz-Reaktions-Schemas. Auf diese Weise in der Lage zu sein, nicht mechanisch auf einen äußeren Reiz reagieren zu müssen, sondern seine Antwort aufschieben zu können, ist für Cassirer gerade das spezifische Unterscheidungsmerkmal, das den Menschen zum Menschen macht und in der kulturphilosophischen Bestimmung des *animal symbolicum* seinen Ausdruck findet.⁴² Dies hat zur Konsequenz, dass die „Umwelt“ des Menschen immer schon von ihm selbst symbolisch gestaltete Wirklichkeit ist:

Er lebt nicht mehr in einem bloß physikalischen, sondern in einem symbolischen Universum. [...] So sehr hat er sich mit sprachlichen Formen, künstlerischen Bildern, mythischen Symbolen oder religiösen Riten umgeben, daß er nichts sehen oder erkennen kann, ohne daß sich dieses artifizielle Medium zwischen ihn und die Wirklichkeit schöbe.⁴³

In seinem 1930 veröffentlichten Aufsatz „Geist‘ und ‚Leben‘ in der Philosophie der Gegenwart“ bringt Cassirer diese Erweiterung des Uexküll’schen Modells auf den Begriff, indem er die symbolischen Formen als „Zwischenreich“⁴⁴ bezeichnet.

Wie aber ist dies genau zu verstehen? Bedeutet der Ausdruck „Zwischenreich“, dass der Mensch im Gegensatz zum Tier seine Umweltgebundenheit immer schon überwunden hat? Die (vorläufige) Antwort lautet ‚ja‘: Einerseits ‚ja‘, insofern sich laut Cassirer der Mensch im Symbolisieren gerade „aus der Abhängigkeit von seinem Tun und Erleiden [löst und sein Bemerk] ‚frei von allem Interesse“⁴⁵ wird. Andererseits heißt dies für Cassirer gleichzeitig nicht, dass er damit grundsätzlich aus der Natur heraustritt. Tatsächlich bedeutet der Ausdruck „Zwischenreich“ weder, dass es sich um eine nachträgliche Brücke zwischen zuvor bereits gesetzter „Innen“- und „Außenwelt“ handelt, noch ist darunter ein eigenständiger Seinsbereich zu verstehen, der sich von der Natur in substantieller Hinsicht entkoppelt hat. Beides kann auf Basis Cassirers philosophischer Grundposition nicht zutreffend sein, ist doch seine *Philosophie der symbolischen Formen* ihrem Selbstverständnis nach grundsätzlich einer funktionalen Wende im Sinne des Übergangs von

41 Ebd.

42 Vgl. Cassirer (2007), 49-51.

43 Ebd., 50.

44 Cassirer (2004), 200.

45 Cassirer (1995a), 44.

Substanz- zu Funktionsbegriffen verpflichtet: Entsprechend müssen die symbolischen Formen „vielmehr als Mittel für die *Schaffung* der polaren Gegensätze [von *Innen* und *Außen*] erkannt werden: als die Medien, in denen und kraft derer sich erst die ‚Auseinandersetzung von Ich und Welt‘ vollzieht.“⁴⁶

Die Charakterisierung als „Zwischenreich“ soll also gleichsam die Ablehnung eines metaphysischen Gegensatzes von Leben und Geist tragen, die sich bereits im Rahmen von Cassirers Kritik an der Lebensphilosophie artikuliert hat und sich hier in Bezug auf das Verhältnis von Natur und Kultur in spezifischer Prägung wiederholt. Entsprechend betont Cassirer, dass es sich auch hier nur um einen „scheinbare[n] Dualismus, [bzw.] Riss im ‚Dasein‘“ handelt, der „in Wahrheit nichts anderes [ist] als die Folge jener notwendigen Dualität der ‚Sicht‘. Er besagt, daß das Leben, ohne von sich selbst abgefallen, ohne schlechthin ‚ausser sich‘ geraten zu sein, sich selber durchsichtig, sich selbst *gegenständlich* geworden ist“.⁴⁷ Während wir beim Tier noch von einer völligen Verschmelzung von Innen und Außen sprechen müssen, insofern „[d]ie Grenzen zwischen der Welt des ‚Eigenen‘ und der des ‚Fremden‘ [...] hier noch ständig ineinander [fließen und] der ‚eigene‘ Körper aus seiner Umgebung noch in keiner Weise bestimmt abgehoben“ ist, findet sich beim Menschen ein „eigentümlich-reflexive[s] Verhältnis“, das durch jene „Wendung zur ‚Gegenständlichkeit‘“ bedingt ist.⁴⁸

In diesem „Modus der *Bewusstheit*“⁴⁹ bleibt der Mensch zwar wie alle anderen Organismen an seine Umwelt gebunden, ist aber zugleich tatsächlich in gewissem Sinne immer schon über sie hinaus; jedoch nicht in einem *substantiellen*, sondern in einem *funktionalen* Sinne, insofern jede symbolische Form „ein eigenes, intelligibles Reich innerer Bedeutsamkeit auf[baut], das sich von allem bloß zweckhaften Verhalten innerhalb der biologischen Sphäre klar und scharf abhebt“.⁵⁰ In der 1. Studie *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, die nach dem „Gegenstand der Kulturwissenschaft“ fragt und sich ebenfalls auf Uexküll als zentralem Gewährsmann beruft, heißt es programmatisch:

Kein Organismus läßt sich als ein für sich bestehendes von seiner „Umwelt“ abgelöstes Wesen denken. Was seine spezifische Natur ausmacht, ist die besondere Beziehung, in der es zu dieser Umwelt steht: die Art, wie er von ihr Reize empfängt und wie er diese Reize in sich verwandelt. [...] Diese Problematik der modernen Biologie, die in den Schriften Uexkülls in sehr eigenartiger Weise aufgewiesen und in höchst fruchtbarer Weise durchgeführt worden ist, vermag uns auch einen Weg zu weisen, indessen Verfolgung wir zu einer klaren und bestimmten Grenzsetzung zwischen

46 Ebd., 59.

47 Ebd.

48 Ebd., 63, 60.

49 Ebd., 60.

50 Cassirer (2010b), 320.

„Leben“ und „Geist“, zwischen der Welt der organischen Formen und der Kulturformen gelangen können. Man hat immer wieder versucht, den Unterschied, der hier besteht, als rein physischen Unterschied zu beschreiben. [...] Die Differenz, die wir hier allein suchen und die wir mit Sicherheit aufweisen können, ist keine physische, sondern eine *funktionelle* Differenz. [...] Denn die entscheidende Änderung liegt nicht in dem Auftreten neuer Kennzeichen und Eigenschaften, sondern in dem eigentümlichen *Funktionswandel* [...] Die „Freiheit“, die der Mensch sich zu erringen vermag, bedeutet nicht, daß er aus der Natur heraustreten und sich ihrem Sein oder Wirken entziehen kann. Die organische Schranke, die ihm wie jedem anderen Lebewesen gesetzt ist, kann er nicht überwinden und durchbrechen. [...] Diesem Gefängnis entrinnt der Mensch nicht dadurch, daß er die Mauern niederreißt, sondern dadurch, daß er sich ihrer bewußt wird. Hier gilt das Hegelsche Wort, daß der, der um eine Schranke *weiß*, bereits über diese Schranke hinaus ist.⁵¹

Mit der Rede von einem „Funktionswandel“ wird also ein vermeintlich metaphysischer Dualismus von Leben und Geist, von Natur und Kultur in einen *Perspektivendualismus* gewendet, da es sich nicht um einen absoluten Sprung hinsichtlich der Sphäre des Seins, d. h. nicht um eine *ontologische* Differenz, sondern vielmehr um eine *logische* Scheidung des Denkens selbst handelt.⁵²

Im Manuskript von 1928 weist Cassirer in einer Fußnote darauf hin, dass er in der These, dass die „Wendung zur ‚Gegenständlichkeit‘ die eigentliche Grenzscheide zwischen der Welt des Menschen und der aller anderen organischen Wesenheiten bildet“,⁵³ gerade mit den Positionen Schelers und Plessners übereinstimme. Im bereits erwähnten Aufsatz aus dem Jahr 1930 findet sich jedoch auch eine Kritik an Schelers philosophischer Anthropologie. So sei es auf der einen Seite gerade Schelers Verdienst, „jene Spannung, jene unaufhebliche Differenz [...] wie sie zwischen der Region des ‚Geistes‘ und der des ‚Lebens‘ besteht“, scharf herausgearbeitet und damit jeden „bequemen, ‚monistischen‘ Lösungsversuch“ abgewiesen zu haben.⁵⁴ Denn Scheler zeige, „daß [sich] in all den Leistungen, die wir mit dem Namen ‚Geist‘ zu fassen pflegen, nicht eine einfache Weiterführung der Lebensfunktionen als solche

51 Cassirer (2011a), 26f.

52 Laut Norbert Meuter ist eine solche Wendung schon bei Kant angelegt: „Ausgehend von Kant selbst erscheint ein pragmatischer Perspektivendualismus immer noch als die beste Lösung“ im Hinblick auf den Konflikt zwischen Determinismus und Freiheit. „Man darf diese ‚Zwei-Welten-Lehre‘ [...] nicht ontologisch verstehen, sondern als eine Aspekt- bzw. Beschreibungsdifferenz. Es sind nicht *zwei* Welten (das ist nur eine Metapher), sondern *eine* Wirklichkeit, die in zwei Perspektiven beschrieben werden kann.“ (Meuter [2007], 405f.) Im Kontext der Kulturphilosophie wird eine solche Position auch von Ralf Konersmann stark gemacht; vgl. Konersmann (2012), 8.

53 Cassirer (1995a), 60.

54 Cassirer (2004), 199.

[...] sondern eine entschiedene Wendung ihrer *Grundrichtung*⁵⁵ offenbare. Jedoch liege Schelers Fehler in einer Umwendung dieses *methodischen* Gegensatzes in einen *metaphysischen*: „Er stellt Geist und Leben als Urpotenzen des Seins einander gegenüber – als reale Kräfte, die miteinander gewissermaßen um die Herrschaft über das Ganze der Wirklichkeit ringen. Damit aber wird ein rein funktionaler Gegensatz in einen substantiellen umgedeutet.“⁵⁶ Dem hält Cassirer mittels des Motivs des „Zwischenreichs“ ein konsequentes Festhalten an dem „reinen Vollzugssinn“ von Leben und Geist entgegen, wie ihn Scheler eigentlich selbst immer schon betont, jedoch zuletzt aus den Augen verloren habe.⁵⁷ Hierin könnte begründet liegen, warum Cassirer Schelers begriffliche Unterscheidung zwischen *Umwelt* und *Welt*, die in der Bestimmung des Menschen als *umweltfrei* und *weltoffen* mündet, zwar zustimmend zitiert, aber nicht adaptiert.⁵⁸ Stattdessen spricht er von *Räumen* verschiedener Funktionalität: Es gelte „zwischen der Energie des *Wirkens* und [... einer] Energie des *Bildens*, des reinen Gestaltens“⁵⁹ zu unterscheiden. Letztere zeichne sich gerade dadurch aus, dass sie „sich nicht direkt auf die Umwelt bezieht“, sondern im Medium der symbolischen Formen einen „Anschauungs- und Denkraum“ eröffnet, während das Tier in einem rein unmittelbaren „Greif- und Wirkraum“ beschlossen bleibt.⁶⁰

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Cassirers Rekurs auf die Umwelttheorie Uexkülls von seinem frühen Schaffen im Umkreis des 3. Bandes der *Philosophie der symbolischen Formen* über die Studien *Zur Logik der Kulturwissenschaften* bis hin zum *Essay on Man* durchgehend der Begründung und Veranschaulichung der anthropologischen Differenz als einer rein funktionalen Differenz dient. Anhand Cassirers Thematisierung des Mensch-Umwelt-Verhältnisses im Rahmen der Erweiterung des Uexküllschen Funktionskreises um das „Zwischenreich“ der symbolischen Formen, lässt sich also pointiert nachzeichnen, was sich mit Stoellger in Anschluss an Möckel sowie mit Gerald Hartung als eine konstruktive Distanzierung Cassirers von der Lebensphilosophie auf der einen und der philosophischen Anthropologie auf der anderen Seite charakterisieren lässt: Die Wendung des Leben-Geist-Dualismus in ein funktionales Wechselverhältnis als eine Aufnahme ihrer Pro-

55 Ebd., 188.

56 Ebd., 201.

57 Vgl. ebd., 200f. Im Rahmen dieses Beitrags ist nicht zu entscheiden, inwiefern Cassirers Lesart und Kritik Schelers gerechtfertigt ist. Für deren Haltlosigkeit vor dem Hintergrund des Einflusses von Nicolai Hartmann auf Scheler argumentiert z. B. Wunsch (2014), 89-99.

58 Cassirer (2004), 193. Tatsächlich spricht Cassirer an verschiedenen Stellen auch in Bezug auf die tierische Wirklichkeit von *Welt*.

59 Ebd., 195.

60 Vgl. ebd., 195f., 200.

blemstellung, die zugleich beansprucht, die Aporien, die sich aus ihren metaphysischen Setzungen ergeben, freizulegen und aufzulösen.⁶¹

III. Plessners Kritik und Cassirers Plädoyer für einen „critical monism“

Im Manuskript von 1928 hat Cassirer seinen symbolphilosophischen Ansatz explizit als Antwort auf die Plessnersche Problemstellung vorgestellt: Insofern die symbolischen Formen das „Zwischenreich“ bilden, in welchem sich eine Differenzierung von Innen und Außen, von Ich und Welt erst vollzieht, soll die *Philosophie der symbolischen Formen* gerade den von Plessner betonten Anspruch, den „Doppelaspekt“ des menschlichen Daseins zu erfassen, einlösen und somit die Grundlage für eine philosophische Anthropologie liefern können. So bildet für Cassirer letztlich allein jenes *Zwischenreich* das Bezugssystem für eine Bestimmung des Menschen:

Das Eigentümliche des Menschen, das, was ihn wirklich auszeichnet, ist nicht seine metaphysische oder physische Natur, sondern sein Wirken. Dieses Wirken, das System menschlicher Tätigkeiten, definiert und bestimmt die Sphäre des „Menschseins“. Sprache, Mythos, Religion, Kunst, Wissenschaft, Geschichte sind die Bestandteile, die verschiedenen Sektoren dieser Sphäre.⁶²

Ogleich Plessner seine namentliche Nennung bei Cassirer nicht bekannt sein konnte, findet sich in seinem Aufsatz „Immer noch Philosophische Anthropologie?“ aus dem Jahr 1963 eine kritische Adressierung Cassirers, die wie eine direkte Antwort lesbar ist. So mahnt Plessner an, dass der Mensch bei Cassirer zuletzt vollständig in seine kulturellen Leistungen aufgelöst sei. Der Vorwurf lautet:

Cassirer weiß zwar auch, daß der Mensch ein Lebewesen ist, aber er macht philosophisch davon keinen Gebrauch. Tierische Ausdrucksmittel dienen ihm nur als Kontrastmittel, um gegen ihren Hintergrund die spezifisch menschlichen Ausdrucksformen abzuheben. Ihr Funktionssinn bleibt dunkel, weil man nicht weiß, für wen sie funktionieren.⁶³

61 Vgl. Möckel (2005), 384f.; Hartung (2003), insbesondere 243, 252, 301; Stoellger (2012), 417.

62 Cassirer (2007), 110.

63 Plessner (1983b), 242. Diese Kritik bezieht sich auf die kulturphilosophische Bestimmung des Menschen im *Essay on Man*, die Plessner zuvor paraphrasiert (ebd., 242f.); Cassirers Manuskript von 1928 konnte Plessner hingegen noch nicht kennen; vgl. Wunsch (2014). Zu Plessners Position zum Welt-Umwelt-Verhältnis des Menschen vgl. auch Köchy (2015), insbesondere 62f.

In der vorangegangenen Analyse hat sich gezeigt, dass das Uexküll'sche Modell des Tier-Umwelt-Verhältnisses tatsächlich als Folie fungiert hat, vor deren Hintergrund Cassirer das *Zwischenreich* der symbolischen Formen abgrenzend als die eigentliche Wirklichkeit des Menschen ausgewiesen hat.⁶⁴ Mit Blick auf eine frühere Bemerkung Plessners, dass es sich die „heute so beliebte Korrelation zwischen Tier und Umwelt, Mensch und Welt [...] doch wohl zu leicht“⁶⁵ macht, könnte Cassirers Nicht-zu-Eigenmachen der Rede Schelers von der *Umweltfreiheit* bzw. *Weltoffenheit* zunächst positiv hervorgehoben werden. Denn so sind die Bedingungen für die Möglichkeit der Objektivierung laut Cassirer nur dann erfassbar, wenn wir verstehen, dass sich der Mensch im Medium der symbolischen Formen nicht eigentlich von seiner Umwelt abwendet, sondern sie darin erst *hat*: „Mehr und mehr lernt der Mensch, sich die Welt zu beseitigen, um die Welt an sich zu ziehen.“ Statt einer Negation oder Askese des Lebens, wie sie Cassirer bei Scheler vertreten sieht, enthüllt sich das geistige Tun vielmehr als „Kunst des ‚Umwegs‘“ zur Eroberung der Wirklichkeit.⁶⁶

Dennoch erscheint Plessners Vorwurf insofern berechtigt, als dass tatsächlich fraglich ist, inwiefern eine Umweltgebundenheit des Menschen philosophisch bedeutsam wird, wenn jenes kulturphilosophisch zu erfassende „Zwischenreich“ immer schon durch einen kategorialen Funktionswandel bestimmt ist und somit das *animal symbolicum* „im Modus der *Bewusstheit*“ die leibliche Seite seines Daseins immer schon in Distanz zu sich gesetzt hat. Entsprechend argumentiert auch Plessner: „Von einem Kantianer wie Cassirer [...] kann man nicht erwarten, daß [er] den Mut ha[t], ja auch nur das Interesse aufbring[t], in solcher Verklammerung etwas anderes zu sehen als ein empirisches Faktum. Wo die körperliche Dimension beginnt, hört für [ihn] die Philosophie auf.“⁶⁷ Um es in den Worten Gerald Hartungs zuzuspit-

64 Deutlich heißt es im Manuskript von 1928: „So wenig indess die Welt des Geistes sich im Sinne einer evolutionistischen Metaphysik aus der der Natur ‚ableiten‘ lässt, so scheint doch in einem völlig anderen, ja entgegengesetzten methodischen Sinne, die *Erkenntnis* des Geistes an die der Natur gebunden zu sein. Nicht sowohl die *Kontinuität*, die wir zwischen beiden entdecken, als vielmehr der *Kontrast*, der sich zwischen ihnen auftut, scheint uns das eigentliche Wesen beider erst wahrhaft aufzuschliessen.“ (Cassirer [1995a], 45) Analog fungieren auch die pathologischen Forschungen von Gelb und Goldstein im dritten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* als Kontrastmittel: „In diesem Sinne geben uns die Sprachpathologie und die Pathologie des Handelns einen Maßstab an die Hand, mit dem wir die Breite des Abstandes messen können, der zwischen der organischen Welt und der Welt der menschlichen Kultur, zwischen dem Gebiet des *Lebens* und dem des ‚objektiven Geistes‘ besteht.“ (Cassirer [2010b], 322) Über den Begriff der „Lebensnähe“ wird das pathologische Verhalten gerade dem tierischen Verhalten angenähert; vgl. dazu auch Möckel (2005), 217.

65 Plessner (1983a), 78.

66 Cassirer (2004), 197.

67 Plessner (1983b), 243. Mit dieser Kritik wird im selben Atemzug der „Ideenhistoriker Dilthey“ (ebd.) konfrontiert.

zen: „Cassirer bekommt *Leben* als das Andere des *Geistes* und die Naturseite des Menschen als die Vorgeschichte und Kehrseite seiner kulturellen Existenz aufgrund seiner erkenntnistheoretischen Prämissen nicht in den Blick. [...] Das *animal symbolicum* weiß [...] kaum etwas von dem *animal* in sich“.⁶⁸ Mit Plessner ließe sich Cassirer also entgegenen, dass er „den Doppelaspekt des menschlichen Daseins“ philosophisch gar nicht erfassen kann, weil er ihn gerade *nicht* aus *einer* Grundposition begreift, und sich somit einem echten „Zwischen“ zuletzt gar nicht annehmen kann.⁶⁹ Matthias Wunsch spricht in diesem Zusammenhang auch von dem Vorwurf eines „naturphilosophischen Defizits“,⁷⁰ dem Plessners eigener Anspruch entgegensteht, eine Theorie vom Menschen biophilosophisch zu fundieren.

Vor diesem Hintergrund kann sich abschließend ein Blick in Cassirers Vorlesungen aus den Jahren 1941/42 mit dem Titel „Seminar on Symbolism and Philosophy of Language“ lohnen. Auch hier findet sich im Hinblick auf die Frage nach dem Menschen der programmatische Rekurs auf Uexkülls Umwelttheorie. Die Pointe bleibt dieselbe, wird jedoch verschärft. Hat sich im Manuskript von 1928 schon ein verstärktes Interesse an der Biologie gezeigt,⁷¹ so scheint sich dies hier noch einmal zuzuspitzen, wenn sich Cassirer unter der Überschrift „The biological aspect“ nun auch einer genetischen Perspektive zumindest annähert.⁷² Cassirer motiviert hier das Programm eines „critical monism“ im Sinne einer „new theory of man“, die die Vorstellung des Menschen als Bewohner zweier dualistisch getrennter Welten – Natur und Kultur – überwindet, ohne in einen reduktionistischen „dogmatic Monism“ à la Haeckel zu verfallen.⁷³ Dies sei gerade mit dem sich wandelnden Verständnis der Evolutionstheorie selbst vereinbar, gemäß welchem Evolution nicht länger eine rein „quantitative accumulation“ bedeute, sondern „a qualitative change, a saltatory variation or to put it in the terms of Lloyd Morgan, an emergent evolution“.⁷⁴ Eine Theorie, die laut Cassirer gerade die Möglichkeit eines *revolutionären* Funktionswandels integriert, ohne hinter „the law

68 Hartung (2003), 438.

69 Tatsächlich spricht Plessner schon 1923 in *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes* in Rekurs auf Scheler vom „Zwischenreich der psychophysischen Indifferenz“ im Sinne einer Einheit *vor* aller analytischen Differenz; vgl. Becker (2015), 67. Cassirer verweist meines Wissens nicht auf die Verwendung des Ausdrucks „Zwischenreich“ bei Plessner.

70 Wunsch (2014), 184. Wunsch bezeichnet Cassirer auch als „Usurpator“, denn „[e]ine größere Fehleinschätzung als diese [, dass das Kernproblem Plessners mit seinem Problem verwandt ist], wird sich bei Cassirer kaum finden lassen“ (ebd., 173).

71 Vgl. Hartung (2003), 240f.

72 Nichtsdestotrotz heißt es zeitgleich in *Zur Logik der Kulturwissenschaften* ausdrücklich, „daß die Frage nach der Entstehung der Symbolfunktion mit wissenschaftlichen Mitteln nicht lösbar ist“ (Cassirer [2011b], 100).

73 Cassirer (2005), 241, 254.

74 Ebd., 259.

of continuity“⁷⁵ zurückzugehen. Und die qualitativ neue Funktion, die allein der Mensch entwickelt habe, sei nichts anderes als die Funktion symbolischen Denkens.⁷⁶

Mit dieser evolutionsbiologischen Einholung der Symbolfunktion rückt Cassirer nicht von seinen Prämissen ab, sondern scheint sie vielmehr mit Blick auf die moderne Biologie noch einmal stärken zu wollen. Das entscheidende Moment der Diskontinuität wird hier also nicht (mehr) nur erkenntnistheoretisch begründet, sondern auch (evolutions-)biologisch abgesichert. Die Pointe scheint dann zu sein, dass die genetische Perspektive selbst nahelegt, dass die Frage nach der ideellen Bedeutung der Kulturhalte von ihr unabhängig beantwortet werden kann. Das Schlüsselwort hierfür lautet „Emergenz“, welches fast wie beiläufig im Verweis auf Morgans Schrift *Emergent Evolution* (1923) fällt, jedoch gleichsam den „missing link“ für eine verstärkte Annäherung an die Biologie zu liefern scheint.⁷⁷ So hat John M. Krois bereits 2004 in seinem Aufsatz „Ernst Cassirer’s philosophy of biology“ hervorgehoben, dass Cassirers wissenschaftsphilosophische Auseinandersetzung mit der Biologie eine zentrale Rolle für seine Philosophie überhaupt spielt, und betont, dass wir die Cassirer’sche Position nur verstehen, wenn wir sehen, auf welche theoretischen Probleme seiner Zeit er reagiert.⁷⁸ Im Kontext der Debatten in Anschluss an Darwin ist dies u. a. die Frage nach der Autonomie des Organischen im Rahmen des sogenannten Vitalismusstreits, die Cassirer im vierten Band seines umfassenden Werks *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* diskutiert.⁷⁹ Mit Rekurs auf Goethes Morphologie und deren Aktualisierung in Uexkülls Umwelttheorie im Sinne einer reinen Strukturforschung argumentiert Cassirer dafür, dass der Streit zwischen Mechanisten und Vitalisten *methodisch* unterlaufen werden kann, indem gegenüber dem *Kausalproblem* der Physik und Chemie ein autonomes *Formproblem* anerkannt werde, und zwar,

75 Ebd., 256.

76 Ebd., 259. Vgl. dazu auch Hartung (2003), 339: „In diesen Formulierungen zeigt sich, daß Cassirer an den Kernpunkten der Kantischen Erkenntnistheorie festhält und von diesem Standpunkt aus seine Theorie vom Menschen präzisiert.“ Dass und wie Cassirer die Idee eines „critical monism“ insbesondere sprachtheoretisch entfaltet hat, hat Hartung in einem gesonderten Aufsatz dargelegt; vgl. Hartung (2012).

77 Cassirer hält in diesem Sinne bis zuletzt daran fest, dass wir immer nur „Grenzphänomene“ untersuchen können. Vgl. dazu auch die Zusammenführung dieser Gedanken im *Essay on Man*: „Die genetische Frage darf hier nicht mit der analytischen und der phänomenologischen Frage vermischt werden. [...] Die allgemeine Evolutionstheorie steht einer Anerkennung dieser Tatsache durchaus nicht im Wege. Auch im Bereich der organischen Phänomene haben wir gelernt, daß die Evolution eine Art von ursprünglicher Schöpfung nicht ausschließt. Die Tatsache der spontanen Mutation und der Emergenz muß anerkannt werden“ (Cassirer [2007], 57).

78 Vgl. Krois (2011a), 118, 121, 127, 130.

79 Siehe Cassirer (2000), Kap. 6. Laut Krois ist diese Studie eng mit den oben zitierten Vorlesungen von 1941/42 verbunden; Krois (2011a), 121.

ohne dieses mit einer metaphysischen Kraft zu identifizieren.⁸⁰ Dies ist eine These, die Cassirer auch in der vierten Studie *Zur Logik der Kulturwissenschaften* entfaltet. Hier deutet sich laut Krois bereits die Idee der „Emergenz“ als Schlüsselkonzept an, obgleich der Begriff nicht fällt. So spricht Cassirer sinngemäß von „generischen Unterschieden“ in der Entwicklung von neuen Spezies in der Natur, die die Formel „natura non facit saltus“ problematisieren.⁸¹ Der hier gewählte Gewährsmann Hugo De Vries wird im Kontext der Rede vom „critical monism“ durch C. Lloyd Morgan ersetzt. Dies scheint allein deshalb fruchtbar, weil die Emergentisten der 20er Jahre ebenfalls auf die Vitalismusdebatte reagierten und eine dritte Position jenseits von Physikalismus und substanzdualistischen Ansätzen einzunehmen suchten.⁸² So war Morgan, als einer ihrer Pioniere, wesentlich von Henri Bergson beeinflusst, distanzierte sich aber von der Annahme eines *élan vital* im Sinne einer metaphysischen Kraft und versuchte die These einer *starken* Emergenz des Geistigen empirisch zu fundieren.⁸³

Nimmt man diese Spuren im Werk Cassirers ernst, so befindet man sich mitten im Diskurs zur Frage, wie schöpferisch Neues *in* der Kontinuität gedacht werden kann. Eine Frage, die für die wissenschaftliche Arbeit am Spannungsfeld von Natur und Kultur nach wie vor von systematischer Bedeutung ist und für die sich Cassirer als gewinnbringender Gesprächspartner erweisen könnte. So hat schon Hartung darauf hingewiesen, dass sich das Konzept eines „critical monism“ als fruchtbarer Anknüpfungspunkt für ein Forschungsfeld andeutet, „das wir im Sinne der Sozio-Biologie als ‚Gene-culture coevolution‘ (Edward O. Wilson) oder im Sinne der Erkenntnistheorie als Konzept ‚evolutionären Denkens‘ (Donald T. Campbell) bezeichnen können“.⁸⁴ Ferner hat Krois die Relevanz von Cassirers Formel der „Symbolischen Prägnanz“ für eine Annäherung der philosophischen Anthropologie an das Verkörperungs-Paradigma der modernen Kognitionswissenschaften betont, in welchem sich gerade eine Wiederentdeckung der Uexküll’schen Biologie spiegeln.⁸⁵ Das Konzept der Emergenz könnte für eine solche Aktualisierung Cassi-

80 Vgl. Cassirer (2000), 232ff; sowie Krois (2011a), 123: „This view undercuts the battle between mechanists and vitalists, for it offers no barrier to physical-chemical explanations yet maintains that not all biological phenomena can be so explained, namely, the structures of living things as wholes.“ Der Fokus liegt damit auf der Organisation eines Organismus als ganzheitliches System.

81 Vgl. Cassirer (2011b), 106f.

82 Vgl. Stephan (2005), 88ff., sowie 104: „Die Anfänge emergenztheoretischen Denkens sind ohne die Zusammenarbeit von Biologen und Philosophen, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts das Spannungsfeld zwischen Mechanismus und Vitalismus in der Biologie ausloteten, kaum denkbar.“

83 Vgl. Clayton (2008), 25ff. Clayton weist darauf hin, dass „nach Samuel Alexander interessanterweise Henri Bergson der meist zitierte Autor in *Emergent Evolution*“ ist.

84 Hartung (2012), 374.

85 Vgl. Krois (2011b). Zur Formel der „Symbolischen Prägnanz“ siehe Cassirer (2010b), 231.

rers im Rahmen interdisziplinärer Forschungsprogramme eine Schlüsselrolle spielen und womöglich auch ein neues Licht auf Cassirers konstruktive Distanzierung von Lebensphilosophie und philosophischer Anthropologie werfen; und damit auf die Frage, was es bedeuten kann, von ihm als einem Philosophen des Lebens zu sprechen. Mit Blick auf Plessners Kritik wäre dann zu fragen, ob dem späten Verweis Cassirers auf Phänomene der Emergenz nicht nur ein ‚Alibicharakter‘ zukommt, sondern sich tatsächlich neue Perspektiven eröffnen, die leiblich-vitale Seite des Menschen (der sein individuelles Leben immer schon in jenem „Zwischen“ führen muss) mit Cassirer philosophisch bedeutsam werden zu lassen.

Bibliographie

- Becker (2015): Ralf Becker, „Der Sinn des Lebens. Helmuth Plessner und F.J.J. Buytendijk lesen im Buch der Natur“, in: K. Köchy und F. Michelini (Hgg.), *Zwischen den Kulturen. Plessners „Stufen des Organischen“ im zeithistorischen Kontext*, Freiburg / München: Karl Alber, 65-90.
- Blumenberg (1976): Hans Blumenberg, „Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels“, in: H. Böhringer und K. Gründer (Hgg.), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende. Georg Simmel*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 121-134.
- Cassirer (1995a): Ernst Cassirer, „Zur Metaphysik der symbolischen Formen“ [1928], in: ders., *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 1: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, hg. von J.M. Krois und O. Schwemmer. Hamburg: Meiner, 3-112.
- Cassirer (1995b): Ernst Cassirer, „Über Basisphänomene“, in: ders., *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 1: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, hg. von J.M. Krois und O. Schwemmer, Hamburg: Meiner, 113-195.
- Cassirer (1995c): Ernst Cassirer, „Symbolische Formen. Zu Band IV“ [ca. 1928], in: ders., *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 1: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, hg. von J.M. Krois und O. Schwemmer, Hamburg: Meiner, 199-260.
- Cassirer (1995d): Ernst Cassirer, „Symbolbegriff: Metaphysik des Symbolischen (Beilage)“ [ca. 1921-1927], in: ders., *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 1: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, hg. von J.M. Krois und O. Schwemmer, Hamburg: Meiner, 259-271.

- Cassirer (2000): Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Vierter Band. Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832-1932)*, in: ders., *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, Bd. 5, hg. von B. Recki, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Cassirer (2004): Ernst Cassirer, „Geist‘ und ‚Leben‘ in der Philosophie der Gegenwart“ [1930], in: ders., *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, Bd. 17: *Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931)*, hg. von B. Recki, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 185-205.
- Cassirer (2005): Ernst Cassirer, „Seminar on Symbolism and Philosophy of Language. Vorlesung New Haven 1941/1942“, in: ders., *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 6: *Vorlesungen und Studien zur philosophischen Anthropologie*, hg. v. G. Hartung und H. Kopp-Oberstebrink, Hamburg: Meiner, 189-343.
- Cassirer (2007): Ernst Cassirer, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur* [*An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, 1944], aus dem Englischen übersetzt von R. Kaiser, Hamburg: Meiner.
- Cassirer (2010a): Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache* [1923], Hamburg: Meiner.
- Cassirer (2010b): Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis* [1929], Hamburg: Meiner.
- Cassirer (2011a): Ernst Cassirer, „Der Gegenstand der Kulturwissenschaft“ [1942], in: ders., *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Hamburg: Meiner, 3-36.
- Cassirer (2011b): Ernst Cassirer, „Formproblem und Kausalproblem“ [1942], in: ders., *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Hamburg: Meiner, 92-107.
- Cassirer (2011c): Ernst Cassirer, „Die ‚Tragödie der Kultur‘“ [1942], in: ders., *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Hamburg: Meiner, 108-132.
- Clayton (2008): Philip Clayton, *Emergenz und Bewusstsein. Evolutionärer Prozess und die Grenzen des Naturalismus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hartung (2003): Gerald Hartung, *Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

- Hartung (2012): Gerald Hartung, „Critical Monism. Ernst Cassirers sprachtheoretische Grundlegung der Kulturphilosophie“, in: B. Recki (Hg.), *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens. Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert*, Hamburg: Meiner, 359-376.
- Köchy (2015): Kristian Köchy, „Helmuth Plessners Biophilosophie als Erweiterung des Uexküll-Programms“, in: K. Köchy und F. Michelini (Hgg.), *Zwischen den Kulturen. Plessners „Stufen des Organischen“ im zeithistorischen Kontext*, Freiburg / München: Karl Alber, 25-64.
- Konersmann (2012): Ralf Konersmann, „Einleitung“, in: ders. (Hg.), *Handbuch Kulturphilosophie*, Stuttgart: Metzler, 1-12.
- Krois (1995): John M. Krois, „Vorwort des Herausgebers“, in: Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 1: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, hg. von J.M. Krois und O. Schwemmer, Hamburg: Meiner, XI-XIII.
- Krois (2011a): John M. Krois, „Ernst Cassirer’s philosophy of biology“ [2004], in: ders., *Bildkörper und Körperschema. Schriften zur Verkörperungstheorie ikonischer Formen*, hg. von H. Bredekamp und M. Lauschke, Berlin: Akademie-Verlag, 115-130.
- Krois (2011b): John M. Krois, „Philosophical anthropology and the embodied cognition paradigm. On the convergence of Two Research Programs“ [2007], in: ders., *Bildkörper und Körperschema. Schriften zur Verkörperungstheorie ikonischer Formen*, hg. von H. Bredekamp und M. Lauschke. Berlin: Akademie-Verlag, 177-193.
- Meuter (2007): Norbert Meuter, „Natur und Kultur der Freiheit“, in: J.-C. Heilingner (Hg.), *Naturgeschichte der Freiheit*, Berlin: De Gruyter, 405-434.
- Möckel (2005): Christian Möckel, *Das Urphänomen des Lebens. Ernst Cassirers Lebensbegriff*, Hamburg: Meiner.
- Plessner (1983a): Helmuth Plessner, „Über das Welt-Umweltverhältnis des Menschen“ [1950], in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 8: *Conditio Humana*, hg. von G. Dux, O. Marquard und E. Ströker, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 77-87.
- Plessner (1983b): Helmuth Plessner, „Immer noch Philosophische Anthropologie?“ [1963], in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 8: *Conditio Humana*, hg. von G. Dux, O. Marquard und E. Ströker, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 235-246.
- Plessner (2016): Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* [1928], in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, 2. Auflage, hg. von G. Dux, O. Marquard und E. Ströker, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

-
- Stephan (2005): Achim Stephan, „Emergente Eigenschaften“, in: U. Krohs und G. Toepfer (Hgg.), *Philosophie der Biologie. Eine Einführung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 88-105.
- Stoellger (2012): Philipp Stoellger, „Leben in Form der Freiheit. Cassirers Philosophie des Lebens in symbolischen Formen“, in: S. Schaede, G. Hartung und T. Kleffmann (Hgg.), *Das Leben. Historisch-systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs*, Bd. 2, Tübingen: Mohr Siebeck, 407-440.
- Wunsch (2014): Matthias Wunsch, *Fragen nach dem Menschen. Philosophische Anthropologie, Daseinsontologie und Kulturphilosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Zeitlichkeit und Geburt in Heideggers Auslegung der mythischen Umwelt

Aengus Daly

Heideggers Versuche, in *Sein und Zeit* und in Texten nach 1927 zu einem genaueren Verständnis der mythischen Umwelt zu gelangen, sollen im Zentrum der nachfolgenden Betrachtungen stehen. In *Sein und Zeit* beschreibt Heidegger mit Nachdruck einen scheinbar irreduziblen Unterschied zwischen der Welt des geschichtlichen Daseins und der des mythischen Daseins und versucht ein Jahr später in seiner 1928 veröffentlichten Rezension des zweiten Bandes von Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* eine phänomenologische Auslegung der mythischen Welt zu liefern. Wie Kritiker bemerkten, scheint Heideggers Ansatz hier anachronistisch zu sein: Er scheint der mythischen Welt existential-zeitliche Strukturen aufzuzwingen, die in der Analyse der Welt unseres geschichtlichen Daseins enthüllt wurden.¹

Im Folgenden wird zu belegen sein, dass und inwieweit diese Kritik angemessen ist, besonders insofern sie behauptet, dass Heideggers Projekt gewisse geschichtliche Grenzen aufweist, die den Versuch *a priori* zeitliche Strukturen zu enthüllen, problematisch machen. Jedoch ist es wichtig, klar herauszustellen, dass Heideggers Stellung differenzierter ist, als es zunächst scheint und als gemeinhin von der Kritik behauptet wird. Ich werde argumentieren, dass Heidegger mit dem Versuch eine Phänomenologie der mythischen Umwelt zu liefern, gleichzeitig auch grundlegende Probleme lösen will, die in *Sein und Zeit* noch offen sind – vor allem die Vernachlässigung einer Zeitlichkeit der Geburt und das Problem des *a priori*. Das Problem einer Phänomenologie der mythischen Welt ist also keineswegs eine Randschwierigkeit, sondern verweist auf grundlegende methodologische Probleme in Heideggers Projekt in den Jahren 1926-1929.

Die Argumentation ist im Folgenden in drei Teile gegliedert. Im ersten Teil skizziere ich, warum und in welcher Hinsicht die mythische Welt ein offenes Problem in *Sein und Zeit* bleibt. Ich stelle das Problem der mythischen Welt in den Kontext anderer oben genannter ausstehender Schwierigkeiten in diesem Werk und betrachte es im Rahmen des Versuchs Heideggers eine existentielle Genealogie grundlegender philosophischer Begriffe zu entwerfen. Im

¹ Diese Kritik hat Matthias Wunsch im ersten Kapitel seines Buches *Fragen nach dem Menschen. Philosophische Anthropologie, Daseinsontologie und Kulturphilosophie* sehr deutlich gemacht (Wunsch 2014). Siehe auch Julian Youngs Behandlung dieses Problems in Young (2015).

zweiten und dritten Teil erörtere ich, wie Heidegger in Texten zwischen 1927 und 1929 versucht, diese Schwierigkeiten durch die Weiterentwicklung seines Begriffs der Zeitlichkeit zu bewältigen. Ich behaupte in diesem Zusammenhang, dass Cassirers Darstellung der mythischen Umwelt, insbesondere die Mana-Vorstellung, wesentliche Impulse für Heideggers Entwicklung dieser Problematik liefert. Die Mana-Vorstellung beschreibt eine Benommenheit und ein Staunen vor der Aktualität des Seienden. Mythisches Bewusstsein wird von einem „unmittelbaren Hier und Jetzt“ in der „unmittelbare[n] Gewalt“ der Gegenwart gehalten. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass dieses Moment parallel zu Heideggers weiterer Entwicklung des Zeitbegriffs in den Jahren 1927-1929 – insbesondere des Aspekts der Angstzeitlichkeit – verläuft. Der Begriff der Mana-Vorstellung kann somit entscheidende Hinweise geben, was das systematische Verständnis des heideggerschen Projektes in diesem Zeitabschnitt angeht. Zwei Texte stehen für mich dabei im Mittelpunkt: erstens Heideggers Phänomenologie des neugeborenen Daseins in *Einleitung in die Philosophie* und zweitens seine Rezension über Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen (Band 2)*. Abschließend werde ich verbleibende Schwierigkeiten in Heideggers phänomenologischer Auslegung der mythischen Welt diskutieren. Das übergeordnete Ziel dieses Aufsatzes ist es, deutlich zu machen, inwieweit die mythische Umwelt für Heideggers Werk ein grundsätzliches Problem darstellt und zu klären, worin genau seine Kritik an Cassirers Werk besteht. Diese Frage bezieht sich direkt auf die Beziehung zwischen Dasein und dem Seienden. Die Auslegung mythischen Daseins und neugeborenen Daseins, insofern sich beide auf die Zeitlichkeit der Geburt beziehen, ist von fundamentaler Bedeutung für Heideggers Versuch, zu verstehen, wie Sein zwischen Leben und Existieren situiert ist.

I. Das Problem der mythischen Umwelt in Sein und Zeit

Um zu verstehen, warum Cassirers Arbeit am mythischen Denken ein Grundproblem für Heideggers Projekt darstellt, müssen wir uns an eines der zentralen Anliegen von *Sein und Zeit* erinnern. Es geht darum, eine Genealogie der philosophischen Grundbegriffe zu erstellen und eine Rückkehr zu jenen Erfahrungen zu vollziehen, die jenen phänomenologischen Boden darstellen, welchem philosophische Begriffe und Kategorien entspringen. Nach der Untersuchung dieses „Geburtsbriefes“ philosophischer Begriffe und Kategorien, d. h. nach der Deutung der Arten und Weisen, wie philosophische Begriffe und Kategorien in und aus dem Umgang mit der Welt entstehen, kann die Frage nach ihrem Umfang und ihren Grenzen und die Frage, ob sie sich aus

einem ursprünglichen Sinnhorizont ergeben, in Augenschein genommen werden.²

Bei der Durchführung dieser Untersuchung beginnt Heidegger mit der alltäglichen Umwelt unseres geschichtlichen Daseins. Doch noch bevor diese Analyse beginnt, gibt Heidegger zu, dass „auch das primitive Dasein seine Möglichkeiten des unalltäglichen Seins [hat], es hat *seine* spezifische Alltäglichkeit“.³ Dies wirft bereits jetzt Fragen nach der Universalität von Heideggers Untersuchung auf. Wenn in der Werkzeuganalyse in Abschnitt 1 I Heidegger weiter präzisiert, dass sich die Welt des mythischen Daseins von der unseres Daseins unterscheidet, dann vervielfachen sich die Schwierigkeiten. Nach seiner dichten Analyse der Art und Weise, wie wir Seienden in der Alltäglichkeit produktivem Verhalten als zuhänden begegnen, bemerkt Heidegger scheinbar beiläufig, dass dieses Verständnis des Seins des Seienden der mythischen Welt völlig fremd sein kann und dass vielleicht „auch dieser ontologische Leitfaden (Zuhandenheit und Zeug) *nichts* auszurichten [vermag] für eine Interpretation der primitiven Welt, erst recht allerdings nicht die Ontologie der Dinglichkeit“.⁴ In Bezug auf den Zeichengebrauch in der mythischen Umwelt behauptet Heidegger, dass in Fetisch und Zauber solcher Zeichengebrauch „noch völlig im Sein zum Gezeigten auf[geht], so daß sich ein Zeichen als solches überhaupt nicht ablösen kann“ und weiter: „daß Zeichen nicht als Zeug entdeckt sind“.⁵ Zudem gilt, während der Zeichen- und Werkzeuggebrauch unseres geschichtlichen Daseins durch „gewärtigende[s] Behalten“ bedingt ist, bleibt für das mythische Dasein der Zeichengebrauch „völlig innerhalb eines ‚unmittelbaren‘ In-der-Welt-seins“.⁶

Diese kurzen Bemerkungen zur mythischen Umwelt signalisieren, dass Heideggers Auslegung der Alltäglichkeit einseitig bleibt, und sie deuten darauf hin, dass die Welt des mythischen Daseins von einem irgendwie unmittelbaren Zeitlichkeitsmodus bedingt ist. Die Schwierigkeiten werden jedoch noch weitaus tiefgreifender, wenn wir uns daran erinnern, dass die Analyse der alltäglichen Umwelt in *Sein und Zeit* auch von zentraler Bedeutung für Heideggers Versuch ist, eine existentielle Genealogie der philosophischen Grundbegriffe zu liefern, wie er zu Beginn der Analyse erklärt, die implizit im Dialog mit dem griechischen Verständnis des Seins des Seienden steht.⁷ Der Horizont der alltäglichen Welt ist, nach Heidegger, der Horizont, aus dem heraus sich philosophische Grundbegriffe formten – Begriffe, die Heidegger selbst nutzt, auch wenn er sie problematisiert.

2 Heidegger (2006), 22.

3 Ebd., 51.

4 Ebd., 82 (Hvh. A. D.).

5 Ebd.

6 Ebd., 354, 81.

7 Ebd., 68.

Diese Behauptung wird etwas ausführlicher diskutiert in *Grundprobleme der Phänomenologie*, § 11. Die griechische Ontologie, nach Heidegger, basiert implizit auf einem produktiven Paradigma. In ihrer Bestimmung des Seins des Seienden, stützt sie sich auf das Seinsverständnis in produktiver Haltung. Besonders wichtig für Heideggers These ist hier die Behauptung, dass bei der Herstellung ein bestimmter Modus der Zeitlichkeit vorausgesetzt wird. Bei der Herstellung beziehen wir uns implizit auf einen Standard oder eine Idee, die der Herstellung vorausgeht und sie ermöglicht:

Alles Bilden von Gebilden vollzieht sich am Leitfaden und am Richtmaß eines Bildes im Sinne des Vorbildes. Im Hinsehen auf das vorweggenommene Aussehen des zu bildenden, prägenden Dinges wird dieses hergestellt. Dieses Vorweggenommene und zuvor gesichtete Aussehen des Dinges ist es, was die Griechen mit εἶδος, *idéa* ontologisch meinen. Das Gebilde, das nach dem Vorbild gebildet ist, ist als solches das Ebenbild des Vorbildes.⁸

Das Vorbild ist das „Frühere immer“: es geht der chronologischen Zeit voraus und ist „das maßgebende Aussehen“, „dasjenige, von woher das Geprägte eigentlich stammt“.⁹ Produktives Verhalten, Gestaltung, Bilden beziehen sich alle zurück auf dieses Vorbild. Es impliziert „ein Herkommenlassen, ein Herstammenlassen-aus“ dem Vorbild oder Eidos, das immer schon gegeben ist und das maßgebende Aussehen für das bildende zu prägende Ding liefert.¹⁰ Produktives Handeln orientiert sich an einem Vorbild, das immer schon präsent ist, an einer Vergangenheit, die nie zu einem bestimmten Zeitpunkt entstanden ist.

Trotz des langen Prozesses der Formalisierung und Übersetzung, der sich dahinter verbirgt, schlägt Heidegger weiter vor, dass die gleiche zeitliche Voraussetzung, die im produktiven Verhalten verwurzelt ist, auch für das kantische *a priori* bestimmend bleibt.¹¹ Verstehen im kantischen Sinne bedeutet zurück zu blicken auf *a priori* Formen der Einheit dessen, was der Anschauung gegeben ist: „Das εἶδος als das in der Einbildung vorweggenommene Aussehen des zu Prägenden gibt das Ding hinsichtlich dessen, was dieses vor aller Verwirklichung schon war und ist“.¹² Dieses Thema wird in *Kant und das Problem der Metaphysik* wieder aufgegriffen, wenn Heidegger behauptet, dass der kantische Verstand von einem „vorgreifendere[n] Vorstellen“ charakterisiert sei, worin *a priori* Begriffe (Kategorien) „im vorhinein vorstellend

8 Heidegger (1975), 150.

9 Ebd., 151.

10 Ebd., 152.

11 In der Notenreihe im ersten Anhang zu *Kant und das Problem der Metaphysik* behauptet Heidegger, dass Kant sich innerhalb des Horizonts des „ontologischen Unterschied[s] der Antike ὅλη-ὅλη“ bewegt, der aus dem ‚Herstellungshorizont‘ hervorgeht (Heidegger [1991], 254).

12 Heidegger (1975), 150f.

sich die Einheiten vorhalten, die aller möglichen vorstellenden Einigung die Führung geben“.¹³ Die Schemata sind Regeln für das Finden von Einheit in der Erfahrung: sie entwerfen im Voraus „das Ganze der Möglichkeiten, in das [das erkennende Selbst] ‚hinaussieht‘“, sie geben dem Finden von Einheit in der Erfahrung Richtungen.¹⁴

Vor diesem Hintergrund können wir sehen, warum Cassirers Analyse der mythischen Umwelt für Heideggers Projekt ein grundlegendes Problem darstellt. Nach seiner eigenen „existentialen Genealogie“, hat das Konzept des *Apriori* seine existentialen Wurzeln in produktivem Verhalten, in der Begegnung mit Seiendem als zuhanden in der alltäglichen Umwelt. Indem Heidegger zugibt, das Zuhandenheit und Zeug nichts für eine Interpretation der primitiven Welt ausrichten können, gibt er auch implizit zu, dass dieses für seine eigene Untersuchung grundlegende Konzept nicht aus einem ursprünglichen Sinneshorizont entspringt. Dass Heidegger sich dieser Schwierigkeit bewusst war, wird im abschließenden Teil des Vorlesungskurses *Grundprobleme der Phänomenologie*, der selbst als neuer Versuch des dritten Teils von *Sein und Zeit* Abschnitt III gedacht war, hingewiesen. Heidegger beansprucht zunächst einen *a priori* Status für seine eigene Untersuchung der Zeitlichkeit, dann gibt er zu, dass das Apriori, das heißt „von Früher her“ oder „das Früher“, „offensichtlich eine Zeitbestimmung“ ist und räumt schließlich ein, dass ihm die Mittel fehlen, zu erklären, was diese bedeutet.¹⁵

Zwei weitere Texte sind erwähnenswert, da sie andeuten, dass Heidegger das Phänomen der mythischen Welt als Anhaltspunkt für die weitere Entwicklung des Problems der Zeitlichkeitsforschung sah. Der erste Text beinhaltet Notizen und Entwürfe für den unveröffentlichten Abschnitt III von *Sein und Zeit*. Heidegger verweist wiederum auf die „vulgäre“ Seinsinterpretation als abkünftig von Zuhandenheit und produktivem Verhalten und bezieht sich (in Einklammerung) auf die Mythologie als relevant für die Überwindung dieser Interpretation.¹⁶ Im Kontext der Problematik von *Sein und Zeit* wird deutlich, dass es einen starken Kontrast gibt zwischen dem, was in der mythischen Welt offenbart wird und dem, was in unserer Alltagswelt offenbart wird. Der Kontrast besteht zwischen zwei verschiedenen Arten und Richtungen der Erschließung der Welt. Im Leibnizseminar von 1928 verbindet Heidegger das Problem der mythischen Umwelt wieder mit einer umfassenderen Behandlung des Problems der Zeitlichkeit. Er schreibt, dass „ein Problembezirk aufgerollt werden [muss], dem wir uns heute langsam mit größerer Klarheit zu nähern beginnen: der mythische.“ Weiterhin behauptet er, dass dieser mythische Problembezirk „mit Hilfe einer metaphysischen Kon-

13 Heidegger (1991), 150.

14 Heidegger (1975), 154.

15 Ebd., 461.

16 Heidegger (1998), 11-23, hier 19.

struktion der Ur-Zeit“, die den Welteingang von Seiendem thematisiert, verstanden werden muss.¹⁷

Zwei von Heideggers impliziten Eingeständnissen in diesem Text sind bekannt, nämlich, erstens, dass seine Erklärung der Zeitlichkeit unvollständig ist, und zweitens die Behauptung, dass ein vollständigeres Verständnis des Apriori nur auf der Grundlage einer vollständigeren Erklärung der Zeitlichkeit möglich sei. Heidegger selbst hatte in *Sein und Zeit* zugegeben, seine Analyse sei „einseitig“ geblieben, weil sie sich fast ausschließlich aufs Dasein als Sein zum Tode konzentriert und übersehen hatte, dass das Dasein „gebürtig“ existiert.¹⁸ Die Frage, die sich uns jetzt stellt, ist, was die Geburt mit einer Phänomenologie der mythischen Welt zu tun hat?

II. Zeitlichkeit und Geburt

Jene „metaphysische Konstruktion der Ur-Zeit“ ist zu finden in § 15 der 1928 bis 1929 gehaltenen Vorlesung *Einleitung in die Philosophie*.¹⁹ Dies liefert den notwendigen Hintergrund, um Heideggers immanente Kritik an Cas-sirers Phänomenologie des mythischen Denkens zu klären. § 15 dieser Vorlesung erscheint auf den ersten Blick als eine äußerst kurze und phänomenologisch unbegründete Spekulation, wie das neugeborene Dasein seine Umwelt erlebt. Allerdings behauptet Heidegger ziemlich vorhersehbar, dass diese Erörterung nichts mit Anthropologie oder Pädagogik zu tun habe, sondern kurioserweise auch vorgeschichtliches, primitives oder mythisches Dasein beleuchtet.²⁰ Ich werde diese Erörterung des Umwelterlebnisses des neugeborenen Daseins zunächst kurz skizzieren, bevor ich auf die Frage eingehe, wie diese Erörterung als Beitrag zum Projekt der fundamentalen Ontologie und zum Verständnis des mythischen Denkens gerechnet werden könnte.

Die ersten Momente der Existenz des Daseins sind gekennzeichnet durch „Schreien, zappelnde Bewegung in die Welt [...] ohne Ziel und doch gerichtet auf...“ und eine Kehre zu Ruhe, Wärme, und Schlaf. Wie sowohl das Phänomen des Schreiens als auch das Phänomen des Gerichtetseins andeutet, kann das Neugeborene nicht als ein in sich selbst geschlossenes Subjekt erfasst werden. Der Schrei drückt eine Empfindlichkeit aus, „eine Urform des Innehaltens, ein Verhalten des Seinlassens von etwas“. Das Wovon des Betroffenseins bleibt hier völlig verborgen.²¹ Im Gegensatz zu der Betonung, die *Sein und Zeit* auf das Licht des Verstehens legt, kennzeichnet hier eine Dunkelheit oder

17 Heidegger (1990), 270.

18 Heidegger (2006), 373f. Vgl. Ó Murchadha (2013), 28-50.

19 Heidegger (1990), 270.

20 Heidegger (2001), 123-125.

21 Ebd., 125.

Verborgenheit das Verhältnis des Kindes zum Seienden.²² Die Hinkehr des Kindes zu Ruhe, Wärme und Schlaf ist zugleich eine Abkehr vom Welteingang des Seienden in seine Fremdheit. Diese Abkehr hatte „einen ganz eigentümlichen negativen Charakter“.²³ Sein eigentümlich negativer Charakter liegt darin, dass er ein Abwehren vor oder eine Abkehr von dem Welteingang des Seienden ist.

In dieser kurzen Diskussion sollten einige Punkte beachtet werden. Zunächst insistiert Heidegger in diesem Abschnitt, wie schon in *Sein und Zeit*, dass die Geburt nicht als ein Geschehen in der chronologischen Vergangenheit verstanden werden sollte. Vielmehr behauptet er, dass das Factum der Geburt „in gewisser Weise nicht schlechthin hinter uns liegt“.²⁴ Dasein existiert als ein in die Welt geboren oder geworfen sein. Mit anderen Worten, die Beschreibung sollte hier nicht primär als Spekulation über die frühesten Stadien des menschlichen Daseins verstanden werden, sondern als ein – in gewisser Weise übertriebenes oder dramatisches – Hervorheben bestimmter struktureller Merkmale von der Existenz des Daseins als solcher.

Zweitens, sind die zentralen Elemente dieser Beschreibung der Geburtszeitlichkeit – nämlich, Schock vor dem Eintritt der Seienden in die Welt, Orientierungslosigkeit, unbestimmte Bedrohung und der Versuch, sich davon abzuwenden in eine Kehre zum innerweltlichen Seienden – gleichzeitig auch die zentralen Elemente der Beschreibung der Angst in *Sein und Zeit* und in „Was ist Metaphysik?“.

Drittens, gibt es aber einen ganz bedeutsamen Unterschied zwischen *Sein und Zeit* § 40 und § 68 (b) und *Einleitung in die Philosophie* § 15. Die Existenzialanalyse betont einen Aspekt dieser fliehenden Bewegung, nämlich die Flucht des Daseins vor seinem Sein zum Tode, und der spätere Text (wie der Vortrag „Was ist Metaphysik?“) betont den umgekehrten Aspekt, das Ausweichen des Daseins vor seiner Geworfenheit oder seiner Existenz als Geborenes, seinem faktischen Sein inmitten von Seienden.²⁵ Es wurde bereits früher festgestellt, dass die Analyse in *Sein und Zeit* einseitig war, insofern sie

22 „Der Dämmerzustand, in dem ein solches frühes Dasein ist, besagt nicht, dass noch kein Verhältnis zum Seienden da wäre, sondern nur, dass dieses Sichverhalten zu... noch kein bestimmtes Ziel hat. Das Sein bei Seiendem ist gewissermaßen noch un- wölkt, noch nicht aufgehellt, so dass dieses Dasein noch keinen bestimmten Gebrauch machen kann von dem Seienden, bei dem es immer schon Wesen nach ist“ (Ebd., 126).

23 Ebd., 125.

24 Ebd., 124.

25 Die Diskussion über die Zeitlichkeit der Angst in *Sein und Zeit*, in der behauptet wird, dass sie sowohl Dasein vor die Gegenwart als solche bringt als auch die Öffnung von Dasein für die Ergreifung seines Seinkönnens betont (Heidegger [2006], 343f.). Jedoch fällt das meiste Gewicht der Analyse auf den späteren, zukünftigen Aspekt der Angst. Die Vorlesung „Was ist Metaphysik?“ betont den erstgenannten Aspekt. Vgl. Heidegger (2004), 103-122.

fast ausschließlich auf das Sein des Daseins zum Tode fokussiert war. Es könnte mit gleichem Recht gesagt werden, dass auch Heideggers Analyse der Angst in dieser Hinsicht einseitig bleibt, da Angst hier verstanden wird als eine Voraussetzung für das Zugreifen des Daseins auf die Möglichkeit seines eigentlichen Seinkönnens. Die Zentralität von Geworfenheit und Geburt im späteren Text stellt jedoch das gegenteilige Moment in den Vordergrund. Die Ohnmacht der Endlichkeit ist hier die Kehrseite des eigentlichen Seinkönnens des Daseins.²⁶

III. *Geburtszeitlichkeit in Heideggers Auslegung des mythischen Denkens*

Gerade dieses Verständnis der Geburtszeitlichkeit scheint von zentraler Bedeutung für Heideggers immanente Kritik an Cassirers Auslegung des mythischen Denkens in seiner 1928 verfassten Rezension des zweiten Bandes der *Philosophie der symbolischen Formen* zu sein. Heideggers Kritik konzentriert sich auf die zweideutige Rolle der Mana-Vorstellung in Cassirers Interpretation des mythischen Denkens.

Cassirer behauptet, dass eine klare Scheidung von Wahrheit und Schein, Gründen und Folgen, Subjektivem und Objektivem, Empirischem und Transzendtem dem mythischen Bewusstsein „völlig fremd[...]“ ist.²⁷ Es lebt im „unmittelbaren Eindruck“, im „unmittelbaren Hier und Jetzt“, in welchem eine Allgemeinheit, mit dem Charakter des Ungemeinen, Unvergleichbaren, Außergewöhnlichen und Einmaligen, es in ihrer Intensität erfasst und ergreift. Indem es sich vom Hier und Jetzt besessen vorfindet, kann jeder beliebige Inhalt den Charakter des Außergewöhnlichen oder Seltenen annehmen, und es so der Ordnung des Alltäglichen entreißen. Dieser „Charakter des Ungemeinen ist jedem Inhalt des mythischen Bewusstseins als solchem wesentlich“ und „prägt ihm den Charakter der ‚Heiligkeit‘“ auf.²⁸ Diese Offenbarungen können sich in jedem Augenblick ereignen: „Das Merkmal der ‚Heiligkeit‘ ist daher keineswegs von Anfang an auf bestimmte Objekte und Objektgruppen eingeschränkt – sondern jeder noch so ‚gleichgültige‘ Inhalt kann *plötzlich* an diesem Merkmal Anteil gewinnen“.²⁹ Cassirer verwendet den Begriff Mana-Vorstellung zur Beschreibung eines wesentlichen Aspekts des mythischen Bewusstseins: Er beschreibt den Eindruck des Außergewöhnlichen oder Ungewöhnlichen, der in jedem Augenblick in das mythische Bewusstsein hereinbrechen kann und darin dem Alltag fremde Maßstäbe, Möglichkeiten

26 Vgl. Heidegger (1990), 278f. Ebenso, wenn der Begriff „Augenblick“ in „Was ist Metaphysik“ verwendet wird, bezieht er sich auf den Moment, in dem die Angst entspringt und die Bedeutung aus der Welt verschwindet (Heidegger [2004], 118).

27 Cassirer (1964), 93.

28 Ebd., 93, 94.

29 Ebd., 95 (Hvh. A. D.).

und Potenzen eröffnet. Er behauptet also, dass „alles Sein und Geschehen auf den einen Grundgegensatz des ‚Heiligen‘ und ‚Profanen‘ projiziert“ werden kann.³⁰ Insofern Mana-Vorstellung, der Kernbegriff des primitiven mythischen Denkens, der „feste Kern“ und „das Wesentliche“ ist, „der Eindruck des Außerordentlichen, des Ungewöhnlichen, des ‚Ungemeinen‘“.³¹ Die Mana-Vorstellung hat für Cassirer keine unabhängige Bedeutungs- und Darstellungsfunktion. „Sie gleicht einfachen Erregungslauten des mythischen Affekts“.³² Sie bezeichnet, so Cassirer, das Staunen (θαυμάζειν), das zur Philosophie und zur Wissenschaft gehört. Weiterhin zeichnet sich diese Erfahrung aus durch die „ständige Drohung“ und auch die Entstehung von „anderen Möglichkeiten, anderen Kräften und Wirkungsweisen, als sie im gewöhnlichen Verlauf der Dinge sich bekunden“.³³

Nach Heideggers Zusammenfassung, steht das Alltägliche oder Gewöhnliche „im Horizont eines Übermächtigen Ungemeinen“, sodass die „Urteilung“ von Heiligem und Profanem [...] die Grundartikulation des Wirklichen [ist], zu dem sich das mythische Dasein ‚verhält‘“.³⁴ Die Kategorien mythischen Denkens, das „Wie“, in welchem Wesen im Alltäglichen des mythischen Daseins gegenwärtig werden, werden durch diese fundamentale Unterscheidung vermittelt. Diese drei Merkmale der Mana-Vorstellung – dass es ein bestimmtes „Wie“ gibt, in welchem sich „Seiende“ zeigen, dass sie Ausdruck eines fundamentalen Affekts ist, dass sie durch ein Gefühl der unbestimmten Bedrohung gekennzeichnet ist, das der Erschließung neuer Möglichkeiten vorausgeht – sind zentral in Heideggers Kritik an Cassirer.

Dass Heideggers immanente Kritik an Cassirer sich auf die Mana-Vorstellung konzentriert, überrascht nicht. Zum einen deshalb nicht, weil diese für Cassirers eigene Interpretation des mythischen Bewusstseins zentral ist, zum anderen aber auch weil sie, so Heidegger, eine bestimmte Spannung in Cassirers Interpretation andeutet. Die Mana-Vorstellung gehört nicht zu den Denkformen und nicht zu den Anschauungsformen: „Unter den Denkformen wird die Mana-Vorstellung nicht behandelt und sie wird auch nicht als Anschauungsform nachgewiesen“.³⁵ Wie im Fall der transzendentalen Einbildungskraft in Heideggers Kant-Interpretation, ist in der Heimatlosigkeit der Mana-Vorstellung „eine Verlegenheit aus[ge]drückt“.³⁶

Aber der unbestimmte Ort der Mana-Vorstellung ist auch, in Heideggers Verständnis, ein Zeichen für die grundsätzliche Verbindung von Affektivität und Zeitlichkeit. Im Kantbuch behauptet Heidegger, dass die transzendente

30 Ebd., 96.

31 Ebd., 98.

32 Ebd., 99.

33 Ebd., 98.

34 Heidegger (1991), 257; vgl. 267f. Siehe auch Cassirer (1964), 100.

35 Heidegger (1991), 266.

36 Ebd.

Einbildungskraft in der ursprünglichen Zeit verwurzelt sei, aber dass Kant vor diesem „Abgrund“ zurückweichen musste.³⁷ Aus Heideggers Blickwinkel zeigt Cassirers Darstellung der Mana-Vorstellung klare Ähnlichkeiten zu seiner eigenen Charakterisierung der Geburts- oder Angstzeitlichkeit, und geht in bestimmter Hinsicht noch weiter.³⁸ In beiden Vorstellungen ist Dasein oder mythisches Bewusstsein als vom unmittelbaren Hier und Jetzt erfasst und übermachtet beschrieben. Beide können sich in jedem Augenblick ereignen und sind nicht auf bestimmte Objektgruppen oder Situationen beschränkt. Beide sind von Unpersönlichkeit und einem Verlust genauer Unterscheidung durch eine Art Dämmerzustand charakterisiert.³⁹

Am wichtigsten ist hier womöglich, dass die Mana-Vorstellung, in Heideggers Verständnis, die Voraussetzung der Gestaltungen des bildenden Bewusstseins und gleichsam ein Moment vor selbigem darstellt. Heidegger argumentiert weiter, dass das „unbestimmte Lebensgefühl“, in dem das mythische Leben „allem Seienden verhaftet bleibt“ und sich mit ihnen identifiziert,⁴⁰ ein sekundäres Moment ist, in dem das Erlösungssuchen vor dem Übermächtigen stattfindet. Nur durch eine solche Identifikation kann das mythische Dasein Geträumtes und im Wachen Erfahrenes, Eingebildetes und Wahrgenommenes, Bild und Abgebildetes, Wort und Ding, Gewünschtes und Besitz auf „*einer* gleichmäßigen Seinsebene“ begreifen.⁴¹ Weil die Zeichen, Rituale und Kulte der mythischen Welt die vorherige Identifikation von Dasein mit der überwältigenden Kraft der Wesen als Ganzes voraussetzen, kann der Unterschied zwischen den Wesen und dem Verständnis des Seins (der ontologische Unterschied) nicht explizit auftreten. Solche Rituale und magische Praktiken stellen einen Versuch dar, die fundamentale Seltsamkeit des Seins zu kontrollieren oder zu umgehen. Nur wenn die Differenz zwischen dem Seins-Verständnis des Daseins und der Seienden als ein seltsames und überwältigendes Ganzes ins Bewusstsein kommt, kann die Frage nach dem Sein

37 Ebd., 196, 168, vgl. § 35.

38 „Wird die ontologische Interpretation gar bis zu der spezifischen ‚Zeitlichkeit‘ vorgerieben, die der Geworfenheit zugrunde liegt, dann läßt sich ontologisch verständlich machen, *warum* und *wie* sich das mana-haft Wirkliche je gerade in einer spezifischen ‚Augenblicklichkeit‘ bekundet. In der Geworfenheit liegt ein eigenes Umgetriebenwerden, das von sich aus für das jeweils immer überraschende Außerordentliche offen ist“ (Heidegger [1991], 267f).

39 Heidegger (2006), 186, 343; Heidegger (2004), 118; Cassirer (1964), 93f. Vgl. Heidegger (1991), 256: „Ein Grundzug des mythischen Objektbewußtseins liegt darin, daß eine abgesetzte Grenze zwischen Geträumtem und im Wachen Erfahrenem, zwischen bloß Eingebildetem und Wahrgenommenem, zwischen Bild und abgebildeter Sache, zwischen Wort (Bedeutung) und Ding, zwischen nur Gewünschtem und wirklichem Besitz, zwischen Lebendigem und Totem *fehlt*“; vgl. auch Heidegger (2001), 126; über den Dämmerzustand des Neugeborenen und die Darstellung der Zeitlichkeit der Angst in „Was ist Metaphysik?“ (Heidegger [2004], 103-122).

40 Heidegger (1991), 261.

41 Ebd., 256.

gestellt werden. Denn die Identifikation des mythischen Bewusstseins mit dem Seienden als Ganzes ist ein sekundäres Moment. Die Phänomenologie des mythischen Bewusstseins gibt einen wichtigen Hinweis auf die zeitliche Grundlage des Erscheinens der ontologischen Differenz.

IV. Abschluss

Wie im Vorangegangenen ausführlich betrachtet, ist das Problem einer Phänomenologie der mythischen Umwelt von zentraler Bedeutung für Heideggers Versuche der Jahre 1927 bis 1929, eine umfassendere Erklärung der Zeitlichkeit zu entwickeln. Die Untersuchung der Zeitlichkeit in *Sein und Zeit*, insofern sie sich auf das Sein zum Tode des Daseins konzentrierte, hatte den Moment des Welteintritts der Seienden vernachlässigt. Dies wurde später in der Entwicklung einer Zeitlichkeit der Geburt thematisiert. Diese zeitliche Transzendenz, die zum Einen die Seienden als ein Ganzes und zum Anderen das historische Verständnis des Seins umfasst, ist die Voraussetzung für das Entstehen der ontologischen Differenz. Heidegger versucht nicht nur Cassirers Phänomenologie der mythischen Umwelt in den Horizont seines eigenen Zeitlichkeits-Geschehens zu integrieren. Vielmehr scheint Cassirers Arbeit der Anstoß für die Weiterentwicklung dieser Problematik zu sein.

Zwei kritische Anmerkungen zu Heideggers Interpretation des mythischen Denkens sind abschließend am Platze. Erstens, weit davon entfernt eine immanente Kritik an Cassirers Werk zu üben, importiert Heideggers Exegese Voraussetzungen sowohl für eine Phänomenologie der Welt als auch für die Entstehung philosophischer Konzepte, die seinem eigenen Projekt und seiner Lesart der Geschichte der Philosophie eigen sind. Zweitens ergibt sich an dieser Stelle eine wichtige Frage hinsichtlich der inneren Kohärenz von Heideggers Position. Die Zeitlichkeit, die Heidegger diskutiert, ist in gewisser Weise als a priori gedacht. Doch die Bedeutung dieses Begriffs wird von Heidegger nirgendwo geklärt. Vorausgesetzt man versteht Heideggers Verständnis von Zeitlichkeit als universal und notwendig, so müssten weiterführende Studien notwendigerweise untersuchen, ob sich das Konzept des a priori in seine erweiterte Konzeption der Zeitlichkeit integrieren lässt.

Bibliographie

- Cassirer (1964): Ernst Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Heidegger (1998): Martin Heidegger, „Aufzeichnungen zur Temporalität (1925-1927)“, in: *Heidegger Studien* 18, 11-23.

- Heidegger (1975): Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 24, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger (2001): Martin Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 27, 2. Auflage, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger (1991): Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 3, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger (1990): Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 26, 2. Auflage, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger (2006): Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 9. Auflage, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger (2004): Martin Heidegger, *Wegmarken*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 9, 3. Auflage, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Ó Murchadha (2013): Felix Ó Murchadha, *The Time of Revolution*, London: Bloomsbury Academic.
- Wunsch (2014): Matthias Wunsch, *Fragen nach dem Menschen. Philosophische Anthropologie, Daseinsontologie und Kulturphilosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Young (2015): Julian Young, „Was there a ‚Turn‘ in Heidegger’s Philosophy?“, in: Lee Braver (Hg.), *Division III of Heidegger’s Being and Time: The Unanswered Question of Being*, Cambridge (Mass.): The MIT Press, 329-348.

II.2

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

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

Marc Rölli

Die Geschichte des anthropologischen Denkens ist vielfältig und verworren. Das hängt in erster Linie damit zusammen, dass die Anthropologie nicht eindeutig in einem disziplinär und akademisch bestimmten Fachgebiet zuhause ist. Das hängt zweitens aber auch von der Entwicklung systematischer Anthropologiebegriffe ab, die nicht nur in unterschiedlichen Bereichen stattgefunden hat, sondern mit denen wiederum in historischer Auslegung und Verwendung gearbeitet wurde und werden kann. In diesem Sinne – und um ein Beispiel zu geben – sind in der Philosophie Anthropologiebegriffe konstruiert worden, die herangezogen werden können, um Theoriefelder (oder sogar Denkweisen oder Denkrichtungen) als anthropologische zu bezeichnen, die sich selbst zunächst einmal nicht als anthropologische verstanden haben. Es hat sich beispielsweise eingebürgert, in der politischen Philosophie von Hobbes bis Rousseau von einem anthropologischen Teilgebiet zu sprechen. Zwar ist der erste Teil des Leviathan „vom Menschen“ betitelt – und von Anthropologie ist explizit nicht die Rede – aber für eine heutige Interpretin ist es durchaus naheliegend, diesen Teil – und zugleich den Schwerpunkt der in ihm ausgeführten Gedanken und Sachverhalte – als „anthropologisch“ zu bestimmen.¹ (Und dies nicht einfach deshalb, weil vom Menschen die Rede ist.) Diese Problematik findet sich nicht allein in der Philosophie, wenngleich sie dort durchaus folgenreich gewesen ist. Auch die medizinische Anthropologie, die Kulturanthropologie, die literarische Anthropologie und die psychologische, die pädagogische und die historische –, all diese und weitere nicht-philosophische Anthropologien sind in die geschilderte historisch-systematische Ambivalenz hinein verwickelt.

Angesichts dieser Gemengelage ist es wohl notwendig, sich zu orientieren. Bereits an dieser Stelle kommt die Kritik ins Spiel. Denn die Art und Weise, sich im Denken zu orientieren, ist von Entscheidungen abhängig, die mehr oder weniger gute Gründe für sich geltend machen können. Aus meiner Sicht macht es Sinn, begriffsgeschichtlich und diskursanalytisch vorzugehen, um zwischen der Anthropologie einerseits und der Frage nach dem Menschen andererseits klar unterscheiden zu können. Es liegt zwar auf der Hand, dass

1 Vgl. Hobbes (1984), 9ff. und Hobbes (1981).

sich die Anthropologie mit dem Menschen beschäftigt, aber sie tut dies spezifisch anders als andere Wissensfelder, die sich ja auch auf die eine oder andere Weise, wenigstens scheint es so, mit dem Menschen befassen. Diese Unterscheidung ist insofern eine kritische, als sie den typisch anthropologischen Anspruch, den Menschen ganz direkt und ganz konkret, gewissermaßen privilegiert zu adressieren, relativiert.² Mit ihr verbindet sich eine analytische Perspektive, sofern sie sich von dem philosophischen Selbstverständnis löst, die Frage nach dem Menschen als eine geschichtsunabhängige zu begreifen. Überhaupt werden so die Beziehungen problematisiert, die zwischen einem anthropologischen Denken und der scheinbaren Selbstevidenz seines Gegenstandes – der Mensch – besteht. In den Blick kommen die integrativen, in der Regel auch philosophiebezüglichen Bemühungen und Ansprüche, unter anthropologischem Blickwinkel das in Einzelheiten auseinanderfallende Wissen in einer Figur des Menschen zusammenzuführen und auf grundsätzliche theoretische und praktische Fragen zu beziehen, die mit *dem Menschen* und *der Menschheit* verbunden werden.³ Das anthropologische Pathos in diesem Sinn ist legendär – und wird seit Rousseau von Kant bis Scheler stets erneut reproduziert.⁴

Die bis hierher angestellten Überlegungen lassen sich mit Blick auf Kant und die Geschichte der philosophischen Anthropologie konkretisieren (I.). Zwar bleibt sich Kant in seiner Kritik physiologischer Ansätze in der Anthropologie nicht ganz treu und entwirft eine empirische Charakteristik der menschlichen Natur. Aber erst in den nach Kant einsetzenden Bemühungen, das Konzept des Organischen naturphilosophisch auszuarbeiten, erhält die Anthropologie eine systematische philosophische Grundlage (II.). Im Laufe des 19. Jahrhunderts und der zunehmenden Bedeutung der sich ausdifferenzierenden Humanwissenschaften findet eine Übernahme der zunächst philosophisch strukturierten Wissensfelder der Anthropologie in nicht-philosophische Bereiche statt. Die auf der Grundlage einer Theorie des Lebens entwickelten naturphilosophischen Überlegungen werden im Zuge ihrer biologischen Transformationen weiterhin dazu verwendet, zwischen Körper und Seele oder auch zwischen Natur und Kultur und ihren entsprechenden Wissensproduktionen zu vermitteln (III.).

2 Aus meiner Sicht genügt es nicht, die Frage nach dem Wesen des Menschen aus philosophischen Gründen als eine „unwissenschaftliche“ zu bezeichnen. Sie ist auch philosophisch antiquiert, nicht weil sie auf ein unwandelbares Wesen abzielen muss, sondern weil und insofern mit ihr ein Anspruch auf privilegiertes Wissen in normativen Stellungnahmen (darüber, was der Mensch aus sich machen kann und soll) erhoben wird. Vgl. dazu Schnädelbach (1992), 123.

3 Vgl. zum philosophisch-integrativen Anspruch Gadamer u. Vogler (1984).

4 „Die nützlichste und die am wenigsten fortgeschrittene von allen menschlichen Kenntnissen [*connaissances humaines*] scheint mir die [Kenntnis] des Menschen [*celle de l'homme*] zu sein.“ (Rousseau [1990], 43.)

Ist in einem philosophie- und wissenshistorischen Kontext von „Vitalismus“ die Rede, so wird in der Regel auf (klassische und moderne) Denkweisen Bezug genommen, die die Prozesse des Lebens von ihrer physikalisch-chemischen Reduktion im Sinne der mechanistischen *causa efficiens* prinzipiell unterscheiden. Im ersten (allgemeinen) Sinne wird dabei auf eine eigentümliche *Kraft (vis vitalis, nisus formativus)* Bezug genommen, die für bestimmte natürliche oder biologische Entwicklungsvorgänge – Schelling und Driesch sprechen beide von einer „Autonomie des Lebens“ – geltend gemacht werden kann. Im zweiten (historisch engeren, anspruchsvolleren) Sinne steht der Ausdruck „Vitalismus“ (gerade auch im anthropologischen Kontext) nicht nur für ein naturphilosophisch inspiriertes Biologieverständnis, sondern für eine Metaphysik des Lebens, die zwischen den methodisch getrennten Wissensfeldern (Körper und Geist, Natur und Geschichte) Verbindungen generiert. Mit Foucault könnte man sagen, dass das Leben, seiner Opazität, pulsierenden Intensität und begrifflichen Unfassbarkeit zum Trotz, in ein Netz praktischer Bezugnahmen eingebunden wird. Vitalistische Konzepte lassen sich damit historisch situieren: an der Schnittstelle eines bio-politischen Arrangements von Eugenik, Rassenlehre, Degenerationstheorien und Psychopathologie, Vererbungswissenschaften, Hirnforschung, Populationsstatistik und Anthropometrie. Schließlich ist eine die engeren naturwissenschaftlichen Geltungsgrenzen der Biologie überschreitende Konzeption des Lebens epistemisch gefordert, wenn qualitative Aspekte psychologischer, kultureller oder auch völkischer Überzeugungen mit biologischen Annahmen zusammengedacht werden sollen – wie dies z. B. im Sozialdarwinismus gang und gäbe gewesen ist.

I.

In der *Logik* formuliert Kant seine berühmten vier Fragen – und die letzte dieser vier, die Frage „Was ist der Mensch?“ bezeichnet er dort als „anthropologische“. Sie hat zudem einen besonderen Status, sofern „sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen“.⁵ „Im Grunde könnte man alles dieses“, heißt es dort weiter, nämlich Metaphysik, Moral und Religion (im Sinne der weltbürgerlichen Bedeutung der Philosophie), „zur Anthropologie rechnen“.⁶ Wie ist dieser Grund beschaffen? Und liegt in der Erweiterung des Begriffs nicht zugleich ein Verlust seiner spezifischen Verwendung? Eine naheliegende Möglichkeit, diese Fragen zu beantworten, besteht darin, auf den Weltbegriff der Philosophie zurückzukommen, der für die Einteilung durch die vier Fragen vorausgesetzt ist. „Denn Philosophie in der letztern Bedeutung ist ja die Wissenschaft der Beziehung alles Erkenntnisses und Vernunftgebrauchs auf

5 Vgl. Kant, *Log*, AA 09: 25.

6 Ebd.

den Endzweck der menschlichen Vernunft, dem, als dem obersten, alle andern Zwecke subordinirt sind und sich in ihm zur Einheit vereinigen müssen.“⁷ Endzweck kann nur der Mensch als moralisches Wesen sein, oder anders ausgedrückt: seine *Bestimmung*, frei zu sein.

Die Anthropologie als Wissenschaft der Beziehung der Vernunft auf ihren Endzweck ist offenbar eine praktische Philosophie, die sich nicht als eine separate Disziplin begreifen lässt. Eine mögliche separate Disziplin wäre die Anthropologie, die in der *Metaphysik der Sitten* der Moral an die Seite gestellt wird.⁸ Bei ihr scheint es unklar zu sein, inwiefern sie aufgrund ihres empirischen Bezugs ein Teilgebiet der praktischen Philosophie sein könnte. Außer den genannten Anthropologiebegriffen hat Kant drittens eine Anthropologie als Vorlesung konzipiert, die er in kontinuierlicher Lehrtätigkeit seit dem WS 1772-73 abhielt. Sie behandelt in erster Linie Themen der empirischen Psychologie im praktischen Interesse – und aus ihrer regelmäßigen Ausarbeitung ging die 1798 publizierte *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* hervor. Diese Vorlesung war weniger akademisch als andere – und, nach allem, was man hört, bei den Studenten beliebt. Wie Manfred Kühn in seiner Kant-Biografie schreibt: „Die Vorlesungen waren ‚populär‘ sowohl in dem Sinne, daß er seinen Stoff ‚populär‘ behandelte, als auch in dem Sinne, daß sie gut besucht waren.“⁹ Unter „populär“ versteht Kant zudem: „nach der Schule“ – und das bedeutet, dass die pragmatische Anthropologie als populäre Disziplin die Schulphilosophie voraussetzt. Sie steht damit außerhalb der systematischen Philosophie – und hat mit der Frage nach dem Wesen oder der Bestimmung des Menschen nichts zu tun.

Dieser Befund erhält Relevanz, weil er den Blick auf eine Geschichte des anthropologischen Diskurses ermöglicht, die sich nicht mit der Frage nach dem Wesen des Menschen im Sinne der praktischen Philosophie (von Moral und Recht, Religion und Geschichte) auseinandersetzt. Man könnte sogar sagen, dass die Bestimmungsfrage des Menschen eben gerade keine anthropologische Frage ist.¹⁰ Tatsächlich hat Kant nur *eine* Anthropologie verfasst, eben die pragmatische – und mit ihr beginnt ein philosophischer Diskurs der An-

7 Ebd., 24.

8 „Das Gegenstück einer Metaphysik der Sitten, als das andere Glied der Einteilung der praktischen Philosophie überhaupt, würde die moralische Anthropologie sein, welche aber nur die subjektiven, hindernden sowohl als begünstigenden Bedingungen der *Ausführung* der Gesetze der ersteren in der menschlichen Natur, die Erzeugung, Ausbreitung und Stärkung moralischer Grundsätze (in der Erziehung, der Schul- und Volksbelehrung) und dergleichen andere sich auf die Erfahrung gründende Lehren und Vorschriften enthalten würde, und die nicht entbehrt werden kann, aber durchaus nicht vor jener vorausgeschickt oder mit ihr vermischt werden muß.“ (Kant, MS, AA 06: 217).

9 Kühn (2003), 241.

10 Vgl. Brandt (2007).

thropologie in einem Bereich, der thematisch – aber *nicht* methodisch – der älteren empirischen Psychologie zugerechnet werden kann.

Odo Marquard, der einschlägige Begriffshistoriker der Anthropologie im deutschsprachigen Raum, bezeichnete in diesem Zusammenhang die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* passend als eine „Lebensweltphilosophie“. ¹¹ Zwar unterhält sie einen immanenten Bezug auf die Transzendentalphilosophie –, aber zugleich widersetzt sie sich sowohl der älteren Metaphysik als auch den Naturwissenschaften. Das ist auch der Grund, weshalb der begriffsgeschichtliche Befund aussagekräftig ist. Mit Kant beginnt nicht nur ein anthropologischer Vortrag in der Philosophie, sondern es entwickelt sich im ständigen Rekurs auf ihn ein ganzer Diskurs, der sich in einigen der von Kant geebneten Bahnen abspielt. Mit Marquard, aber auch mit Foucault würde ich daher von einem spezifisch modernen Diskurs der philosophischen Anthropologie sprechen, der die „kritische Wende“ bzw. eine Umwälzung epistemologischer Strukturen voraussetzt.

In der Philosophie fällt die Frage „Was ist der Mensch?“ daher nicht mit der Anthropologie zusammen. Und zwar deshalb nicht, weil sich die Anthropologie als Text und Institution im Kern mit dieser Frage tatsächlich und ausdrücklich nicht befasst. Aber bedeutet das, dass die Wesensfrage obsolet ist? Und womit beschäftigt sich die philosophische Anthropologie, wenn sie sich nicht mit der Beantwortung dieser Frage beschäftigt?

Im Rekurs auf Marquard wurde betont, dass die pragmatische Anthropologie Kants weder metaphysisch noch naturwissenschaftlich angelegt ist. In ihrem Weltbezug liegt ihre besondere Modernität und diskurskonstitutive Bedeutung. Mit anderen Worten: Kant grenzt seine pragmatische Anthropologie von der älteren medizinischen und physiologischen ab, die zu seiner Zeit dahin tendiert, ganzheitliche Ansprüche auf eine Kenntnis des Menschen als eines nicht nur physischen, sondern auch psychischen Wesens zu erheben. 1772 erschien in Leipzig die Anthropologie des ebenda lehrenden Medizinprofessors Ernst Platner, die einiges Aufsehen erregte und nicht zu Unrecht für die sog. literarische Anthropologie einen wichtigen ersten Referenztext darstellt. ¹² Mit der Konzeption seiner Anthropologievorlesung reagiert Kant darauf. Aus seiner Sicht ist es völlig umsonst, aus physiologischen Erkenntnissen Aussagen über den „ganzen Menschen“, wie es Platner im Sinn hat, abzuleiten. An diesem Punkt verknoten sich gleich mehrere Diskurslinien: ein gutes Indiz für die epistemische Konsequenz des Kantischen Theorieansatzes. Erstens und ganz wesentlich: seit den 1770er Jahren entwickelt Kant seinen ontologiekritischen Erfahrungsbegriff – mit anthropologierelevanten Auswirkungen, sofern die cartesianisch geprägte *res-composita*-Lehre des Menschen, die für die ältere medizinische Anthropologie und noch für Platner maßgeb-

11 Vgl. Marquard (1973), 122f.

12 Vgl. Platner (2000) und Kosenina (1989).

lich war, aufgegeben werden musste. Sämtliche Überlegungen, wie es möglich sein könnte, zwischen dem Körper und der Seele (als substanziellen Einheiten) zu vermitteln, verfallen der Kritik. Mit der Entwicklung eines transzendentalphilosophischen Erfahrungsbegriffs verbindet sich zweitens eine metaphysikkritische Position, die den Schulbegriff der Psychologie (als empirische und als rationale Disziplin) transformiert. Der philosophische Diskurs der Anthropologie resultiert aus der Transformation der empirischen Psychologie. Sie ist gewissermaßen nur *pragmatisch*, nicht aber *physiologisch* möglich – eine Option, deren theoretische Voraussetzungen in dem nach Kant sich bildenden Anthropologiediskurs der Philosophie immer präsent sind. Das hat grundsätzlich und drittens damit zu tun, dass die empirischen Zeit-Verhältnisse der Seele instabil sind und keine objektive Quantifizierung erlauben. Die Psychologie lässt sich als empirische Disziplin nicht wissenschaftlich konsolidieren, wie Kant im Text über *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786) explizit macht.¹³

Festzuhalten ist, dass die Anthropologie als ein genuin philosophischer Diskurs mit Kant als eine spezifische Variation der empirischen Psychologie beginnt, die auf den praktischen und gesellschaftlichen Weltzusammenhang menschlicher Seelenvermögen reflektiert – und dies in Abhängigkeit von einer systematischen, transzendentalphilosophischen Erläuterung der reinen Fähigkeiten des Erkennens, Fühlens und Wollens. In diesem Sinne ist sie von Beginn an kritisch angelegt, weil sie einen extern definierten Geltungsrahmen übernimmt, der eine Inanspruchnahme empirischer Erkenntnisse auf transzendentaler Ebene untersagt. Mit den Worten Foucaults: „In dem Moment, in dem man glaubt, das kritische Denken auf der Ebene einer positiven Erkenntnis zur Geltung bringen zu können, vergißt man in der Tat das, was in der von Kant erteilten Lektion das Wesentliche war. [...] Sie besagt auf jeden Fall, daß die Empirizität der Anthropologie sich nicht auf diese selbst gründen kann; daß sie nur möglich ist, insofern sie die Kritik wiederholt [...]“¹⁴ Ich denke, man könnte sagen, dass aus dieser kritischen Positionierung heraus verständlich wird, weshalb die Anthropologie in ihrer pragmatischen Veranlagung bei Kant nicht schulbildend werden konnte. Mit ihr beginnt zwar ein anthropologischer Diskurs in der Philosophie – aber dieser konsolidiert sich auf drei Theorieachsen, die grundlegende Einteilungen der Kantischen Philosophie verschieben.

Diese drei Richtungen des philosophisch-anthropologischen Denkens können als positivistisch, romantisch und dialektisch bezeichnet werden. Ihre ersten Protagonisten sind Fries, Schelling und Hegel. Zwischen ihnen und ihren vielfältigen Auswirkungen bildet sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein breiter und institutionell gefestigter anthropologischer Diskurs he-

13 Kant, MAN, AA 04: 471.

14 Foucault (2010), 111.

raus. Seine Konsolidierung erfolgt auf postkantischem Niveau auf der Grundlage einer rehabilitierten Naturphilosophie und im Aufgreifen der von Kant bereits aufgefächerten anthropologischen Themenfelder. Im Anschluss an die Unterscheidung zwischen Didaktik und Charakteristik kann man sagen, dass Kant im ersten Teil der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* auf die in der menschlichen Natur liegenden Defizite zu sprechen kommt, die für die Passivität und vernunftwidrige Ausübung der Vermögen verantwortlich sind.¹⁵ Ihre rationalitätskonforme Ausbildung und Disziplinierung ist ebenso Programm wie die Erläuterung der Pathologien des Seelenlebens. Wenn es darum geht, die Vermögen in der Welt in Aktion zu sehen, so ist es für Kant mehr als naheliegend, ihre reale Ausübung mit den endlichen Gebrechen des Menschen – und d. h. mit einer (quasi vitalen) Natur, die nicht von vornherein einer vernünftigen Regelung unterworfen ist – in einen Zusammenhang zu stellen. Anders gesagt: Das große Thema der anthropologischen Didaktik sind die Gemütskrankheiten.

Neben der Didaktik steht die Charakteristik. In diesem zweiten Teil seiner *Anthropologie* behandelt Kant verschiedene Möglichkeiten, vom Charakter des Menschen im Plural bzw. von anthropologischen Differenzen zu sprechen.¹⁶ Der Charakter im Singular ist dagegen stets der reine moralische Charakter der Menschheit in Person oder Gattung – und muss in der *Anthropologie*, wie gesagt, vorausgesetzt werden. Nach Kant gibt es fünf Kapitel oder Bereiche der Charakteristik, die den allgemeinen Menschen nach Besonderheiten sortieren: nach Person, Geschlecht, Rasse, Volk und Gattung. Wie schon im Feld der Didaktik, sind es auch hier natürliche Bestimmungen, die für die Diversität verantwortlich gemacht werden. Es sind natürliche Anlagen, die den individuellen Charakter des Menschen – z. B. sein Temperament – bestimmen können; und dies in einem Ausmaß, dass nicht der Mensch als frei handelndes Wesen etwas aus sich selbst macht, sondern eher die Natur etwas aus ihm macht. Die Vielfalt der Charaktere steht immer auch für die Abweichung von einer singulären anthropologischen Norm. Nicht der Mann, sondern die Frau; nicht der Gesunde, sondern der Kranke; nicht der weiße Europäer, sondern andere Rassen; nicht die Bürger eines Staates, sondern der Pöbel; nicht der Erwachsene, sondern das Kind oder der Alte. Stets bringt sich eine menschliche Natur zur Geltung, die empirisch gegeben ist und die Entwicklungsdefizite erklärlich macht, die aus dem von Rechts wegen universal gefassten Begriff des Menschen (Charakter im Singular) nicht abzuleiten sind.

Mit diesen wenigen Bemerkungen ist bereits angedeutet, wie der mit und nach Kant entstehende Diskurs der philosophischen *Anthropologie* aussieht – und warum seine Kritik aktuell ist. In die Charakterlehre sind die naturgeschichtlich abgestützte Physiognomie, die Rassenlehre und Themen der Verer-

15 Vgl. Kant, *Anth*, AA 07: 125ff.

16 Vgl. ebd., 283ff.

bung und Degeneration eingebunden – und dies in einer Weise, die sowohl die „technischen“ wie auch die „pragmatischen Anlagen“ berücksichtigt.¹⁷ Mit diesen Ausdrücken bezeichnet Kant die physiologische Organisation und die mit ihr in einem Resonanzverhältnis stehende Fähigkeit zur Kultivierung. In geschichtsphilosophischer Perspektive entstehen an dieser Stelle anthropologische Auffassungen von Rassen und Völkern, die von Volksg Geist und Rassecharakter bis zu späteren Diskursen der Völkerpsychologie und Rassenhygiene reichen. Und sie bedienen sich der Schädel Sammlungen und kranio metrischen Untersuchungen genauso wie kulturhistorischer Stereotypen, kolonialer Denkmuster und Naturzustandsphantasien.

II.

Die philosophische Disziplinierung der Anthropologie vollzieht sich im Durchgang durch das Kantische Denken und ganz entscheidend durch die Übernahme des in der dritten Kritik entwickelten Begriffs des Organismus als Naturzweck der reflektierenden Urteilskraft.¹⁸ Durch diese Übernahme wird die populäre Stellung der Anthropologie außerhalb des Schulwissens mitsamt der ihr gegenüber gehegten kritischen Distanz aufgegeben. Die Ausarbeitung einer auf den teleologischen Gedanken der Zweckmäßigkeit gegründeten Philosophie der Natur verbindet sich mit einer philosophisch inspirierten Rehabilitierung der physischen oder physiologischen Anthropologie. Damit rücken nicht nur die bereits von Kant mit den Gemütskrankheiten und den empirischen Charakterunterschieden anvisierten Themen (einer Verschränkung von Natur und Geist, Körper und Seele) in den Mittelpunkt des Interesses. Zudem wird die Anthropologie als philosophische Disziplin etabliert, indem sie den Menschen oder das menschliche Erkennen in einer Natur verankert, die einen konstitutiven und nicht länger nur regulativen Status für sich beansprucht. Schelling bereitet der romantischen Anthropologie mit seinen Überlegungen zur spekulativen Identität der natürlichen Organisation eine Grundlage. Eine solche liefert den vor allem mit empirischen Methoden arbeitenden Wissenschaften vom Menschen auch Fries mit seiner Erläuterung der anthropologischen Bedingungen der Erkenntnis in seiner neuen oder anthropologischen Kritik der Vernunft.¹⁹

Die Anthropologie wird zur philosophischen Disziplin, wenn sie sich gemäß der Trennung der sog. „zwei kantischen Schulen“ (im Sinne einer mehr

17 Vgl. ebd., 323.

18 Die naturphilosophische Transformation des Naturzwecks nach Kant findet sich vor allem in Schelling (1994), 59ff. Seine an die *Ideen* anschließenden Forschungen zur Weltseele etc. arbeiten die Konzeption des Lebens weiter aus. Die Zusammenhänge sind ausführlich dargestellt in Rölli (2011), 110ff.

19 Vgl. Fries (1828).

skeptischen oder mehr fundamentalphilosophischen Ausdeutung der kritischen Methode z. B. bei Aenesidemus-Schulze bzw. Carl Leonhard Reinhold) auf verschiedenen Wegen naturphilosophisch bestimmt, indem sie aus dem *Organismus* nach dem Modell der teleologischen Urteilskraft Kants eine Wissenschaft vom *Leben* macht.²⁰ Mit der am Horizont sich abzeichnenden Biologie verändert sich die erkenntniskritische Reflexion. Physik und Chemie werden als mechanistisch und verstandeslogisch verfasst einem erweiterten Naturbegriff subsumiert, der das Leben, das sich von toten mechanischen Prozessen unterscheidet, in sich aufgenommen hat. Die zunächst von Schelling seit Mitte der 1790er Jahre aufgebrachte Naturphilosophie kreist um diesen Begriff des Lebens – und sie schwankt zwischen streng wissenschaftstheoretischer Aspiration und einer mehr spekulativ-idealistischen Ausrichtung. Hatte bereits Kant den Gedanken vorbereitet, dass der Organismus nicht vor dem Hintergrund mechanischer Kausalität (und damit der bestimmenden Urteilskraft) verständlich sei, so entzieht sich auch bei den ihm nachfolgenden Philosophen der Natur das Leben dem endlichen Verstand. In ihm liegt eine eigentümliche Opazität, die als Unbewusstes problematisiert, mit Vernunft durchleuchtet oder in natürlichen Prozessen erfahren werden kann.²¹ Auf diese Weise, in unterschiedlichen Ausprägungen, etabliert sich das anthropologische Denken auf der Basis einer Konzeption des Lebens als ein philosophischer Diskurs.

Um ein Beispiel zu nehmen, das einen exemplarischen Wert besitzt: im Anschluss an Kants Überlegungen aus der *Kritik der Urteilskraft* skizzierte der Zoologe und Botaniker Kiehmeyer in einer berühmten Stuttgarter Rede (1793) eine Entwicklungsreihe der Organisationen, die sich aus einer inneren Logik im Verhältnis der Lebensprinzipien zueinander ergibt.²² Schelling interpretierte diese Lebensverhältnisse dialektisch, und zwar so, dass sich in der bestimmenden Funktion der Sensibilität (und der angemessenen Zuordnung der Irritabilität und der Reproduktionskräfte) die Entwicklungspotentiale des Lebens optimal entfalten.²³ Dieser Gedanke ist insofern anthropologietypisch, als er die menschliche Natur aus einer allgemeinen Entwicklung heraus, die über Pflanzen und Tiere verläuft, begreift. Sie (also die menschliche Natur) wird dabei als höchste Form und Bestimmung angesehen, die sich in der Ausbildung des Nervensystems – und v. a. des Gehirns – manifestiert. Die vitalistische Entwicklungslogik folgt dabei Fortschrittskriterien, die sich mit den naturphilosophischen Erkenntnissen in anthropologischer Hinsicht, d. h.

20 Vgl. zu den zwei Schulen Kants in Jena Fischer (1862) und zur Kritik der fundamentalphilosophischen Richtung etwa Fries (1803).

21 Dies gilt für Fries, Schelling und Hegel, wenngleich sie sich darin unterscheiden, wie der Begriff der Vernunft genauer (im Verhältnis zum Leben) gefasst wird. Vgl. zu dieser These unisono Marquard (1987) und Foucault (1974), 367ff.

22 Vgl. Kiehmeyer (1793).

23 Vgl. Schelling (2000), 250ff.

bezogen auf eine Selbsterkenntnis des ganzen Menschen, verbinden lassen. Die Ausbildung der Sensibilität steht für die Ausbildung der intellektuellen Fähigkeiten, die im Grunde dahin tendieren, die Natur zu idealisieren, d. h. eine Idee der Natur zu entwickeln. In ihrer spekulativen Identität fallen die zwei Seiten körperlicher und geistiger ebenso wie natürlicher und kultureller Verhältnisse zusammen. Das bedeutet in der Pathologie wie in der Charakterlehre, also in den zwei Feldern, die nach Kant den anthropologischen Diskurs immer mitstrukturieren, dass die körperlichen Aspekte der Vermessung von Schädel und Hirn mit den seelischen, geistigen oder kulturellen Verhältnissen eines sei es degenerierten oder charakterspezifisch minderwertigen Lebens korrespondieren. An dieser Stelle schließen sich die Themen der Vererbung und der Perversion an, wie sie Foucault im Rahmen des von ihm so genannten Sexualitätsdispositivs analysiert hat.²⁴

Betrachtet man vor diesem Hintergrund die Geschichte der philosophischen Anthropologie, so wird man sehen, wie auf das Leben des individuellen und des allgemeinen Menschen, auf die Charakteristik der Person, ihre leiblich-seelische Disposition und auf die Besonderheiten eines fragmentierten Lebens der Gattung (nach Alter, Krankheit, Geschlecht und Rasse) Bezug genommen wird. Von Fries bis Schleiden wird die Empirie der sich ausdifferenzierenden Humanwissenschaften auf der Grundlage einer anthropologischen Erkenntnistheorie sortiert.²⁵ Im Rahmen der romantischen Anthropologie wird im Anschluss an Schelling physiologisches und medizinisches Wissen in eine im Leben (vitalistisch) begründete Relation mit psychologischen, kulturhistorischen, auf die Entwicklung des Menschen bezogenen Erkenntnissen gebracht. Und selbst wenn sich Hegel zunächst romantikkritisch äußert – und in der *Phänomenologie des Geistes* (1807) die physiologischen Ansätze von Physiognomie und Phrenologie verspottet – spätestens in der *Heidelberger Enzyklopädie* (1817) entwirft er eine Anthropologie als Teilgebiet der Philosophie des Geistes – und er tut dies ganz dezidiert auf naturphilosophischen Grundlagen, indem er den Geist als eine von Natur durchdrungene und bestimmte Entität begreift: als Seele.²⁶ Wie bereits vor ihm bei Kant, Fries und in der romantischen Anthropologie exemplarisch bei Steffens, kommt Hegel im Laufe der 1820er Jahre zunehmend ausführlich auf den anthropologischen Menschen, d. h. auf seinen natürlich bestimmten Geist, auf seine pathologischen Erscheinungen (in seiner physio-psychischen Anlage) und auf seine empirischen Charaktere, in aller Ausführlichkeit damit auch auf die Rassenunterschiede, ihre Entwicklungsgrade und ihre geografisch-historische Lokalisierung zu sprechen.²⁷ Und auch im Hegelianismus ist dies kein Einzel-

24 Vgl. Foucault (1992), 125ff.

25 Vgl. Schleiden (1862).

26 Vgl. Hegel (1991), 236-258 und Hegel (1956), 231f.

27 Vgl. Hegel (1999), 57ff.

fall, sondern setzt sich im kompletten Spektrum seiner links wie rechts orientierten Schule fort.²⁸

Mit Blick auf Kant hatte ich hervorgehoben, dass der anthropologische Gedankengang von einem anthropologiekritischen begleitet wird, der sich durch die Weigerung auszeichnet, dem empirischen anthropologischen Wissen transzendente Gültigkeit zu verleihen. In veränderter Form findet sich dieser kritische Ansatz auch bei Hegel, wenn er mit der Idee einer Vermittlung abstraktes Wissen einem Verfahren dialektischer Konkretisierung unterzieht. Die natürlichen Bestimmungen der Menschenseele sind damit stets insofern ambivalent, als sie einerseits mehr oder weniger feststehen und als Grundlagen gelten, und zugleich andererseits in den Regionen des objektiven Geistes weiterbestimmt werden können, d. h. in konkreteren substanziellen Fassungen aufgehoben werden. Etwas plakativ könnte man sagen, dass bei beiden, bei Kant und bei Hegel, Anthropologie und Anthropologiekritik parallel zueinander stehen und sich gegenseitig bedingen. Zugleich erweist sich aus meiner Sicht ihr kritischer Ansatz als zu eng, selbst wenn er in konsequenter Auslegung durchaus einige Wirksamkeit besitzt. Problematisch ist der Gegensatz, der zwischen dem reinen und dem empirischen Charakter konstruiert wird. Während Kant den reinen Charakter (als Moralität und als geschichtliches *telos*) aus einer empirisch angelegten Anthropologie heraushebt, wird er bei Hegel in den Prozess einer Konkretisierung des Geistes integriert. Trotz dieses Unterschieds zeigt sich in beiden Fällen, dass das Ideal des Charakters die historische Entwicklungslinie dominiert, d. h. in den Bestimmungen des empirischen Charakters, seiner körperlichen und seelischen Disposition oder auch in der Stufenfolge der Organisationen wiederkehrt. Der ideale *Mensch schlechthin* wird empirisch durch eine besondere Rasse, ein besonderes Geschlecht, eine besondere Veranlagung, besondere politische und kulturelle Verhältnisse usw. repräsentiert. Entwicklungsdefizite empirischer Charaktere hingegen, die nicht an die normative Ordnung der praktischen Vernunft gebunden werden, ergeben sich aus ihrer dogmatisch fixierten Natur. Überhaupt erklärt sich die anthropologische Emphase der Lebensverhältnisse aus der asymmetrischen Privilegierung des Geistes, sofern die Vielfalt der menschlichen Besonderheiten nur dort (quasi defizitär und pathologisch) in den Blick rückt, wo der allgemeine Mensch selbst nicht Thema ist. Im Abschnitt über das Geschlecht des Menschen ist eben grundsätzlich nicht vom Mann die Rede.

Die Kritik muss daher radikaler ansetzen – und den Gegensatz und seine asymmetrischen Verhältnisse selbst in Frage stellen. In der nötigen Schärfe wird sie spätestens bei Nietzsche und Peirce (und den Anfängen des amerikanischen Pragmatismus) formuliert. Aus meiner Sicht bezieht sie sich dann

28 Vgl. Feuerbach (1975), 247-322 und Michelet (1840).

auch auf die Grundlagen des anthropologischen Diskurses in der Philosophie, weil sie das Ideal des ganzen Menschen problematisiert: nicht nur die Konstruktion des reinen Menschen, sondern auch die Korrespondenzregeln zwischen Körper und Geist, Natur und Kultur. Anders gesagt, gewinnt die philosophische Anthropologiekritik erst an diesem Punkt eine postkoloniale Qualität.

III.

Wie es Aimé Césaire in seiner Rede *über den Kolonialismus* (1955) gesagt hat: Der Kolonialismus gehört zur europäischen Zivilisation, ihr Humanismus oder „Pseudohumanismus“ ist „letzten Endes übel rassistisch“.²⁹ Und man könnte vielleicht mit ihm noch hinzufügen, dass der „Nazismus [...] die Anwendung kolonialistischer Praktiken auf Europa“ ist.³⁰ Nun scheint zwischen derartigen Praktiken und einem philosophischen Diskurs ein großer Abstand zu liegen. Dieser Abstand aber verringert sich deutlich, wenn herausgestellt wird und werden kann, dass die disziplinäre fachphilosophische Verortung der Anthropologie auf eine markante Weise instabil ist. Dies ist mit Händen zu greifen, wenn der Aufstieg der anthropologischen Disziplin zur Denkungsart einer *prima philosophia* nachvollzogen wird. Dies ist bei Fries von Beginn an der Fall, wenn er in seiner *Neuen Kritik* von 1807 die Vernunftkritik selbst als anthropologische deklariert. In der romantischen Anthropologie wird derselbe Anspruch auf breiter Front spätestens seit den 1820er Jahren erhoben. Und selbst im Hegelianismus, etwa bei Feuerbach in den 1840er Jahren, werden die anthropologischen Grundsätze einer Philosophie der Zukunft formuliert.³¹ Mit dieser Entgrenzung der Anthropologie verbindet sich ein fundamentalphilosophisches Anliegen. Und mit ihr verbindet sich darüber hinaus eine Orchestrierung des anthropologischen Wissens der nicht-philosophischen Humanwissenschaften, die sich im Laufe des 19. Jahrhunderts in allen möglichen und unmöglichen Bereichen bemerkbar macht.

Die These vom Bedeutungszuwachs des anthropologischen Denkens kann zuletzt an einem wichtigen Befund festgemacht werden. Mit der Bildung der wissenschaftlichen anthropologischen Gesellschaften in Europa seit den frühen 1860er Jahren verschiebt sich das Monopol auf die Produktion menschenbildrelevanter Erkenntnisse von der Philosophie auf die Naturwissen-

29 Vgl. Césaire (1968), 12.

30 Vgl. ebd.

31 Vgl. hierzu Rölli (2011), 219ff.

schaften.³² Diese Verschiebung erfolgt nicht nur im Zeichen der Anthropologie. Vielmehr beruht sie auf einer überraschenden Kontinuität der anthropologischen Wissensordnung. Der fundamentalphilosophische Anspruch verwandelt sich in eine naturalistische Deutungshoheit, die nicht wissenschaftsspezifisch determiniert und methodisch eingegrenzt ist.³³ Spätestens hier manifestieren sich die internen Bezüge des naturphilosophischen Vitalismus zu einer Anthropologie des Rassecharakters, die zwischen den beiden Achsen einer physischen oder biologischen und einer kulturell-ethnografischen Anthropologie operiert, in zunehmend differenzierten Verhältnissen einer Biomacht. Populärmaterialisten wie Ludwig Büchner begreifen ihre natürliche „Philosophie“ (hier: im Anschluss an Feuerbach) als anthropologische. Populärdarwinisten wie Ernst Haeckel machen aus der Anthropologie eine umfassende Lebens-Wissenschaft, die dazu berufen ist, alle Welträtsel zu lösen. Die anthropometrischen Verfahren Quetelets, die degenerationstheoretische Perspektive Morels, Rassenlehren aller Art oder auch die demographischen Überlegungen von Malthus werden in einen teilweise von Darwin inspirierten anthropologischen Diskurs integriert, der sich in der Eugenik Galtons, in den sich bildenden Sozialanthropologien und in der Rassenhygiene der ersten Generation wiederfindet.³⁴

Von hier aus gesehen ist es dann nur noch ein kleiner Schritt von der Theorie zu einer Praxis, die über wissenschaftliche Messungen, Zählungen, Experimente bis zur Bevölkerungs- und Gesundheitspolitik im NS reicht. Den Einteilungen der nach wissenschaftlichen Maßstäben der damaligen Zeit durchaus als solide geltenden Arbeit von Erwin Baur, Eugen Fischer und Fritz Lenz, die den deutschsprachigen Rassediskurs seit den 1920er Jahren dominierte,³⁵ entspricht die Struktur des Kaiser-Wilhelm-Instituts für Anthropologie, menschliche Erblehre und Eugenik, in dessen Auftrag beispielsweise Josef Mengele tätig war. Eugen Fischer, der die wahrscheinlich glänzendste Karriere in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts als Anthropologe im deutschsprachigen Raum hingelegt hatte – sein Ruhm gründete auf einer Studie in der Kolonie Deutsch-Südwestafrika über europäisch-afrikanische Mischlinge, die Aufschluss geben sollte über die Geltung der Mendelschen Gesetze bei der Vererbung sog. „Rassenmerkmale“ – war in eine ganze Reihe biopolitischer Aktivitäten der Nationalsozialisten verstrickt und wurde 1952 schließlich

32 Zur diesbezüglichen Bedeutung des sog. Materialismus-Streits vgl. Arndt u. Jaeschke (2000); und zur anthropologischen Relevanz des Darwinismus Engels (1995) und Barsch u. Hejl (2000).

33 Zu einer erkenntnistheoretisch motivierten Kritik der illegitimen Überschreitung von Disziplinengrenzen vgl. Hertwig (1918).

34 Vgl. Rölli (2016a). Vgl. auch die umfassende Anthologie von Pethes et al. (2008).

35 Vgl. Baur et al. (1921). Die Bedeutung des „Baur-Fischer-Lenz“ wurde herausgearbeitet in Weingart et al. (1988).

zum Ehrenmitglied der wieder neu gegründeten Deutschen Gesellschaft für Anthropologie ernannt.³⁶

Das liegt alles lange zurück – und es ist zunächst einmal nicht einsichtig, inwiefern dieses anthropologische Erbe aktuelle Fragen aufwirft. Hat sich nicht im 20. Jahrhundert eine philosophische Anthropologie konstituiert, die die kolonialen Denkweisen aus dem 19. Jahrhundert (ganz abgesehen von den Verbrechen der NS-Zeit) längst hinter sich gelassen hat? Aber so einfach ist es nicht. Tatsächlich kämpft die Philosophie auch gegenwärtig um ihre Anschlussfähigkeit an den postkolonialen Diskurs – und sie tut dies in Bereichen, die nicht gerade als konservativ gelten: in der kritischen Theorie und im Poststrukturalismus. Und *nur* dort, ließe sich ergänzen. Eine enge Verbindung zu den kritischen ethnologischen Ansätzen ist sie nur in den USA nach 1900 und in Frankreich nach dem 2. Weltkrieg eingegangen. Hier wäre an Dewey zu denken, der die ethnologischen Überlegungen von Boas und Malinowski methodisch aufgreift – und an die Bedeutung von Mauss und Lévi-Strauss für den philosophischen Strukturalismus.³⁷ Die in den 1920er Jahren publizierten Arbeiten einer neuen philosophischen Anthropologie (und später) im deutschsprachigen Raum bewegen sich relativ ungebrochen in einem von älteren Sichtweisen durchsetzten Diskursmilieu.³⁸ Ihr kritisches Potential ist zu meist auf Kantische oder Hegelsche Denkfiguren beschränkt – und zielt eben gerade nicht auf den anthropologischen Menschen selbst. Ihr teils neuartiger Ansatz leitet sich von hermeneutischen, phänomenologischen oder sog. „lebensphilosophischen“ Überlegungen ab – aber die aus ihnen resultierende „endliche Vernunft“ bleibt doch eine, die sich in allgemeinen Lebens-Strukturen wiederfindet.³⁹ Eine überzeugende Kritik der Anthropologie des 19. Jahrhunderts findet nicht statt; ja selbst eine Auseinandersetzung mit ihr kommt

36 Vgl. Fischer (1913). Einen Namen gemacht hat sich Fischer zudem als Gründungsdirektor des genannten Kaiser-Wilhelm-Instituts in Berlin (von 1927-1942), als Befürworter der sog. „Rassegesetze“ (gemeint sind die 1935 verabschiedeten Gesetze zu „Blutschutz“ und Reichsbürgern), als Rektor der Berliner Universität in den Jahren 1933-34 (der zahlreichen jüdischen Kollegen kündigte) oder auch als Kommissionsleiter der Zwangssterilisierung sog. „Rheinlandbastarde“ im Jahre 1937.

37 Vgl. Dosse (1996), 32ff. und die Beiträge in Rölli (2016b).

38 Plessners explizite Kritik der politischen Anthropologie Ludwig Woltmanns (als Repräsentantin einer sozialdarwinistischen Spielart) markiert eine Ausnahme, die sich von den sonst vorherrschenden Traditionslinien (bei Scheler, Gehlen, Rothacker) ein wenig heraushebt. Vgl. Plessner (2003), 144f.

39 Der neuere Begriff der „Lebensphilosophie“ ist ein Konstrukt, das mit strategischem Hintersinn in den 1910er Jahren von Rickert, Scheler und Simmel entwickelt wurde. Aus unterschiedlichen Beweggründen wird es dazu verwendet, zwischen Dilthey, Nietzsche, Bergson, Klages u. a. theoretische Gemeinsamkeiten zu postulieren, die in einem von „mechanistischen“ bzw. darwinistischen Ideen abweichenden Lebensverständnis gründen. Scheler und Plessner legen beide großen Wert darauf, dass eine theoretische oder philosophische Biologie die vitalistischen Grundlagen der (geisteswissenschaftlichen) Anthropologie bereitstellt – während die Ansätze bei Nietzsche etc. mehr als romantische Visionen betrachtet werden, die ins Verständliche zurück zu

(von vereinzelt Ausnahmen abgesehen) nicht zustande. Stattdessen werden Geschichtsmythen konstruiert – wie z. B. die Erzählung von einem Wandel der Paradigmen: von der (idealistischen) Vernunft über die (darwinistische) Entwicklung zum (lebensphilosophischen) Leben⁴⁰ –, die die kontinuierliche Relevanz der, wie ich sagen würde, „anthropologischen Vernunft“ unsichtbar machen. Um es vielleicht etwas überpointiert zu sagen: mit der Kontinuität anthropologischer Denkmuster und vitalistischer Kategorien verbindet sich ein impliziter Rassismus – und erst mit einer Kritik, die sie (und ihn) in den Blick nimmt, wird der fällige Anschluss ans postkoloniale Denken möglich.

Bibliographie

- Arlt (2001): Gerhard Arlt, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart: Metzler.
- Arndt u. Jaeschke (2000): Andreas Arndt und Walter Jaeschke (Hgg.), *Materialismus und Spiritualismus: Philosophie und Wissenschaften nach 1848*, Hamburg: Meiner.
- Barsch u. Hejl (2000): Achim Barsch und Peter M. Hejl (Hg.), *Menschenbilder. Zur Pluralisierung der Vorstellung von der menschlichen Natur (1850-1914)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Baur et al. (1921): Erwin Baur, Eugen Fischer und Fritz Lenz, *Menschliche Erblichkeitslehre und Rassenhygiene*, München: J.F. Lehmanns.
- Brandt (2007): Reinhard Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg: Meiner.
- Césaire (1968): Aimé Césaire, *Über den Kolonialismus [1955]*, übers. v. Monika Kind, Berlin: Wagenbach.
- Dosse (1996): François Dosse, *Geschichte des Strukturalismus*, Bd. 1: *Das Feld des Zeichens, 1945-1966 [Histoire du structuralisme, Bd. 1: Le champ du signe 1991]*, übers. v. Stefan Barmann, Hamburg: Junius Verlag.
- Engels (1995): Eve-Marie Engels (Hg.), *Die Rezeption von Evolutionstheorien im 19. Jahrhundert*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Feuerbach (1975): Ludwig Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft [1843]*, in: ders., *Werke in sechs Bänden*, Bd. 3: *Kritiken und Abhandlungen II (1839-1843)*, hg. v. Erich Thies, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fischer (1862): Kuno Fischer, *Akademische Reden*, Stuttgart: Cotta'scher Verlag.

übersetzen sind. Zu Plessners Lesart von Drieschs Philosophie des Organischen bzw. von Uexkülls Lebensplanforschung vgl. etwa Arlt (2001), 66ff.

40 Vgl. Plessner (1975), 3.

- Fischer (1913): Eugen Fischer, *Die Rehobother Bastards und das Bastardisierungsproblem beim Menschen. Anthropologische und ethnologische Studien am Rehobother Bastardvolk in Deutsch-Südwestafrika*, Jena: Fischer.
- Foucault (1974): Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* [1966], übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault (1992): Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen* [1976], übers. v. Ulrich Raulff u. Walter Seitter, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault (2010): Michel Foucault, *Einführung in Kants Anthropologie* [1961, 2008], übers. v. Ute Frietsch, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fries (1803): Jakob F. Fries, *Reinhold, Fichte und Schelling*, Leipzig: Reinecke.
- Fries (1828): Jakob F. Fries, *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft* [1807], 2. Auflage, Heidelberg: Christian Friedrich Winter.
- Gadamer u. Vogler (1984): Hans-Georg Gadamer und Paul Vogler (Hgg.), *Neue Anthropologie*, 7 Bde., München: dtv.
- Hobbes (1981): Thomas Hobbes, *Anthropologie und Staatsphilosophie*, hg. v. Otfried Höffe, Fribourg: Universitätsverlag.
- Hobbes (1984): Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hg. v. Iring Fetscher, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel (1956): Georg W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1817], in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 6, hg. v. Hermann Glockner, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1-310.
- Hegel (1991): Georg W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: ders., *Werke*, Bd. 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel (1999): Georg W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1830], *Dritter Teil*, in: ders., *Werke*, Bd. 10, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hertwig (1918): Oscar Hertwig, *Zur Abwehr des ethischen, des sozialen, des politischen Darwinismus*, Jena: Fischer.
- Kiellmeyer (1793): Karl Friedrich Kiellmeyer, *Ueber die Verhältnisse der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen*, Stuttgart.
- Kosenina (1989): Alexander Kosenina, *Ernst Platners Anthropologie und Philosophie: der „philosophische Arzt“ und seine Wirkung auf Johann Karl Wezel und Jean Paul*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Kühn (2003): Manfred Kühn, *Kant. Eine Biografie*, München: C. H. Beck.

- Marquard (1973): Odo Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Marquard (1987): Odo Marquard, *Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*, Köln: Verlag für Philosophie Jürgen Dinter.
- Michelet (1840): Carl Ludwig Michelet, *Anthropologie und Psychologie oder die Philosophie des subjectiven Geistes*, Berlin: Sandersche Buchhandlung.
- Pethes et al. (2008): Nicolas Pethes, Birgit Griesecke, Marcus Krause und Katja Sabisch (Hgg.), *Menschenversuche. Eine Anthologie 1750-2000*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Platner (2000): Ernst Platner, *Anthropologie für Ärzte und Weltweise, Erster Teil [1772]*, Hildesheim: Olms.
- Plessner (1975): Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch [1928]*, Berlin: De Gruyter.
- Plessner (2003): Helmuth Plessner, *Macht und menschliche Natur [1931]*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 135-234.
- Röllli (2011): Marc Röllli, *Kritik der anthropologischen Vernunft*, Berlin: Matthes & Seitz.
- Röllli (2016a): Marc Röllli, „Biopolitik-Analyse. Entwurf einer Forschungsperspektive“, in: Stephan Schaede, Reiner Anselm und Kristian Köchy (Hgg.), *Das Leben. Historisch-systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs*, Bd. 3, Tübingen: Mohr Siebeck, 37-70.
- Röllli (2016b): Marc Röllli (Hg.), *Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*, Bielefeld: transcript.
- Rousseau (1990): Jean-Jacques Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit, zweisprachige kritische Ausgabe*, hg. u. übers. v. Heinrich Meier, Paderborn: Schöningh.
- Schelling (1994): Friedrich W.J. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur [1797]*, in: ders., *Historisch-Kritische Ausgabe*, Bd. I,5, Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Schelling (2000): Friedrich W.J. Schelling, *Von der Weltseele – eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus [1798]*, in: ders., *Historisch-Kritische Ausgabe*, Bd. I,6, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 64-271.
- Schleiden (1862): Matthias J. Schleiden, „Ueber die Anthropologie als Grundlage für alle übrigen Wissenschaften, wie überhaupt für alle Menschenbildung“, in: *Westermann's Jahrbuch der illustrierten Deutschen Monatshefte*, Bd. 2, Braunschweig: Westermann, 49-58.
- Schnädelbach (1992): Herbert Schnädelbach, *Zur Rehabilitierung des animal rationale*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Weingart et al. (1988): Peter Weingart, Jürgen Kroll und Kurt Bayertz, *Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

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

Louis Ujéda

I. Introduction

La biologie de synthèse poursuit, approfondit, généralise les approches de la biologie moléculaire et du génie génétique ; son ambition principale est d'appliquer à la vie des méthodes d'ingénierie. L'informatique est une source d'inspiration non négligeable au sein de cette discipline biologique contemporaine. Les micro-organismes sur lesquels elle travaille sont en effet parfois caractérisés comme l'assemblage d'un châssis (ou *hardware*), le matériel cellulaire, et d'un programme (ou *software*), le génome. Le réductionnisme épistémologique aboutit ainsi à une description mécaniste et réductrice des êtres vivants, y compris des êtres biosynthétiques produits par ce type d'approche. Cette réduction, au-delà de ses limites épistémologiques,¹ pose des problèmes éthiques car elle abstrait les êtres biosynthétiques de leur milieu d'existence.

La biologie de synthèse est baptisée en 2004 lors de la conférence *Synthetic Biology 1.0* qui se tient au *Massachusetts Institute of Technology*. Le développement de l'outil informatique, associé au progrès des techniques de séquençage et de synthèse des molécules porteuses de l'information génétique, permettent à ce moment d'envisager une science de la synthèse finalisée, fiable et prévisible du vivant, une biologie de synthèse sur le modèle de la chimie de synthèse. En 2004, et encore largement aujourd'hui, cette ambition est un objectif, un programme de recherche, et non une réalité. La biologie de synthèse constitue néanmoins un changement d'échelle majeur de la technologie des modifications génétiques : en travaillant sur des micro-organismes et en tirant partie des progrès techniques mentionnés (incluant également la réduction des coûts), la biologie de synthèse peut synthétiser des voies métaboliques complètes ou réaliser des modifications systématiques à l'échelle du génome entier (ce qui implique des milliers voire des millions de paires de bases modifiées).

Avec la biologie de synthèse, les biotechnologies semblent de nouveau faire déborder la technique de sa sphère anthropologique habituelle : la nature se trouve intimement technicisée. Plus exactement, les biotechnologies rendent

1 Voir par exemple Dupré (2014).

intenable l'idée d'un monde humain, composé d'artifices et structuré par les techniques, parallèle au monde naturel. Deux voies de résolution de ce problème coexistent : une solution consiste à naturaliser les techniques et par extension les biotechnologies, l'autre consiste à frapper les biotechnologies du sceau de l'hubris et à les rejeter comme contre-nature.² D'un côté donc, les réflexions menées sur les biotechnologies remettent en cause le caractère de rupture des biotechnologies : l'élevage et l'agriculture, dont les conséquences génétiques sont désormais démontrées,³ peuvent apparaître comme des formes primitives de techniques de modification génétique procédant par reproduction sélective, c'est-à-dire par tâtonnement. Cette analogie rétrospective n'est guère satisfaisante (il est difficile de parler de sélection génétique avant la découverte des gènes) mais elle est récurrente dans les discours des défenseurs des biotechnologies : elle permet d'ancrer celles-ci dans la continuité des activités techniques ancestrales de l'humanité. Une autre voie de naturalisation prisée est l'idée que les OGM seraient naturels.⁴ Cet argument repose sur le fait que les mutations spontanées du génome sont la norme dans le monde du vivant, mais ignore les spécificités d'une application technique et finalisée des modifications génétiques. D'un autre côté, tous ces arguments ne parviennent pas à supprimer l'impression, partagée par une partie de l'opinion, qu'en appliquant des techniques au monde du vivant, en particulier en agissant à l'échelle moléculaire de la vie, l'humanité rompt avec son mode de relation ancestral à la nature. Les biotechnologies constitueraient alors une technique incommensurable avec les techniques artisanales, mécaniques ou chimiques. Toutes ces critiques expriment un malaise persistant devant les biotechnologies, et une contradiction : nous ne faisons que copier la nature (nos techniques imitent et exploitent des phénomènes naturels) mais ce faisant nous agirions contre la nature.

Dans ce contexte d'incertitude et de complexité éthique concernant les biotechnologies, une voie alternative d'évaluation des êtres biotechnologiques, inscrite dans la philosophie française contemporaine de la vie et de la technique, pourrait permettre de résoudre ce paradoxe apparent. Bernadette Bensaude Vincent a esquissé cette piste en appliquant le concept de *concrétisation* (des objets techniques) de Simondon aux individus biosynthétiques.⁵ La philosophie de Simondon, qui traite aussi bien de l'individuation vitale que des objets techniques, est particulièrement fertile pour réfléchir au statut des êtres vivants modifiés ou produits par les biotechnologies. Le concept d'individuation permet à Simondon de faire une description dynamique et relation-

2 Pour une discussion de ces thèmes, cf. Kaebnick et Murray (2013), Chapitre II, 69-124.

3 Voir par exemple Carneiro et al. (2014).

4 C'est un thème récurrent de la pédagogie scientifique sur les OGM. Voir par exemple Weissenbach (2013).

5 Bensaude Vincent (2013).

nelle des êtres vivants.⁶ L'un des principaux intérêts de son approche ontogénétique est de resituer les êtres vivants dans leur interdépendance à leur milieu associé. Appliquer ce mode d'analyse « par le milieu » aux organismes produits par les biotechnologies doit permettre de comprendre de manière fine les conséquences de l'intervention technique sur les modes d'existence des ces êtres. A la suite de Simondon, il s'agit donc de proposer une étude des modes d'existence des êtres génétiquement modifiés qui tienne compte de leur genèse, de leur devenir et de leurs dynamiques relationnelles dans leur milieu. Une telle approche a pour objectif de constituer une voie médiane entre approches anthropocentriques (utilitarisme, *risk assesment*, approche conséquentialiste) et approches biocentriques (éthique environnementale principalement). Ce qui est recherché avec une telle approche c'est le type de relation propre aux êtres vivants modifiés par la technique, entre fonctions métaboliques et fonctions techniques.

II. *L'individuation, un concept dynamique et relationnel*

La focalisation sur les modifications génétiques, lorsque l'on cherche à comprendre et évaluer la biologie de synthèse, fait perdre de vue que les êtres biosynthétiques sont des êtres vivants dynamiques en relation existentielle avec leur milieu. Le réductionnisme génétique de la biologie de synthèse, si l'on en fait une lecture simpliste, laisse croire que les êtres biosynthétiques ne font que réaliser un programme (génétique) prédéfini. Cette illusion fondamentale, qui touche les biotechnologies en général, doit être dissipée. Une étude de l'*individuation* des êtres biosynthétiques est une manière d'y parvenir.

L'individuation, pour Simondon, est le concept qui exprime le devenir de l'individu dans sa relation inaliénable à un milieu associé. Simondon remplace l'individu monade par le couple indissociable individu + milieu associé : une approche par l'individuation est donc nécessairement une approche par le milieu. Cette place ontologique donnée aux interactions entre l'individu et son milieu fait de l'individuation un concept profondément relationnel.

Mais c'est aussi un concept profondément dynamique : l'individuation c'est le processus de devenir individu. Dans le cas des êtres vivants, qui nous intéresse ici, cela implique à la fois la genèse (naissance) et le permanent renouvellement de l'individu à partir des échanges avec son milieu, c'est-à-dire la lutte homéostatique contre la mort. Cependant l'individuation n'est pas qu'un processus de stabilisation des systèmes vivants, c'est aussi un processus d'invention de structures et de relations nouvelles : le processus inventif à lieu au niveau de l'espèce avec la reproduction mais l'individu conserve un potentiel inventif qu'il actualise en découvrant de nouveaux modes de relation à

6 Simondon (2005).

son milieu. On trouve une idée similaire dans le *Normal et le pathologique* de Canguilhem lorsque celui-ci explique que le vivant normal est normatif par rapport à son milieu.⁷

Ni l'aspect relationnel et dynamique de l'individuation, ni le couple individu-milieu ne sont intuitifs dans le contexte des biotechnologies, qui reposent sur des modèles réductionnistes et monadistes de l'individu. Le génie génétique et la biologie de synthèse reposent sur une théorie biologique issue de la cybernétique des années 1950. Cette théorie se caractérise par l'application de la théorie de l'information à la biologie. Or, comme l'a démontré Quine avec sa thèse de la relativité de l'ontologie, l'ontologie est relative à un cadre théorique.⁸ Dans le cas du génie génétique et de la biologie de synthèse, cela signifie que leur mobilier ontologique est construit à partir des théories cybernétiques. En pratique, cela se traduit surtout par une conception des êtres vivants modifiés comme des systèmes indépendants, comme des machines auto-régulées, constituées d'un programme (le génome) et d'un châssis (la « machinerie cellulaire »), sur le modèle du *software* et du *hardware* de l'informatique. Dans ce modèle, le milieu est absent ; il n'est intégré que comme contrainte déterminant certains traits du programme génétique. L'individu, quant à lui, ne semble pas évoluer : il est, défini tout entier par son identité génétique immuable. Il ne semble connaître ni dynamisme, ni relation. L'interprétation mécaniste du vivant réifie les organismes.

À l'inverse, des voies de recherches (sur les microbiotes, sur les écosystèmes, en épigénétique, etc.) incitent à une prise en considération renforcée et explicite des interactions nombreuses et essentielles entre les êtres vivants et leur milieu, incluant les êtres vivants avec lesquels ils sont en association/compétition⁹ vitale. Le concept d'individuation, au-delà de sa définition philosophique dans l'œuvre de Simondon, est donc aussi un moyen d'intégrer ces résultats scientifiques à une étude des êtres biosynthétiques.

III. Individuation et modification génétique

La première étape pour comprendre et évaluer les êtres biosynthétiques est de s'intéresser aux transformations génétiques, qui constituent le cœur de cette biotechnologie. En cela, les produits de la biologie de synthèse et les OGM « habituels » – produits depuis les années 1980 – sont similaires, et ces der-

7 Canguilhem (1966), 91.

8 Quine (1969), 50.

9 Association, coopération, compétition, concurrence ne s'opposent souvent pas de manière tranchée : le caractère bénéfique ou délétère des interactions vitales dépend souvent d'équilibres plus ou moins précaires.

niers serviront d'exemple avant d'aborder les spécificités des êtres biosynthétiques.

Les modifications génétiques suscitées par les biotechnologies ne semblent *a priori* pas différentes, du point de vue de l'individuation, des mutations génétiques se produisant naturellement. Elles correspondent bien à la possibilité d'un mode d'individuation inédit au sein d'une espèce donnée : les modifications génétiques techniquement suscitées créent de nouvelles relations individu-milieu, y compris en permettant l'existence d'individus dans de nouveaux milieux. Dès lors, peut-on valider l'idée d'une identité entre les OGM (Organismes Génétiquement Modifiés) et le reste du vivant, en disant par exemple que tous les êtres vivants sont des OGM ? Cette identité est scientifiquement valide, au sens où la stabilité génétique n'existe pas et où tout organisme est, relativement à ses parents et à ses pairs, « génétiquement modifié », mais elle est conceptuellement insatisfaisante. En effet, accepter l'identité revient à nier toute spécificité au concept d'OGM en contexte technique.

On peut relever au moins deux arguments majeurs en faveur du maintien de la distinction. Tout d'abord, il est difficile d'identifier une intervention technique finalisée sur le génome au processus physico-chimique aléatoire qui se produit spontanément. Ensuite la modification génétique réalisée par l'humanité est prévue pour fonctionner dans un milieu simplifié, abstrait : les biotechnologies réduisent le milieu aux paramètres physico-chimiques jugés pertinents pour la survie de l'organisme et pour la fonction recherchée, mais les relations avec les autres êtres vivants, et les dynamiques écosystémiques de devenir sont éludées. On comprend l'intérêt pragmatique de cette abstraction : nous ne savons pas modéliser une telle complexité. Mais cela aboutit nécessairement à un individu monade, conçu comme seul au monde, là où les modifications aléatoires spontanées s'intègrent par degré, génération après génération, ou si elles surviennent comme un accident, elles sont pour ainsi dire « jetées au monde » chez un individu spécifique qui sert de test pour juger du potentiel relationnel de son individuation inédite. Le résultat des modifications génétiques techniques est souvent une individuation sous-optimale dans le milieu ou, parfois, un déséquilibre de l'écosystème. La dimension technique des OGM a donc des conséquences directes sur la relation de l'OGM à son milieu, ce qui suffit à justifier le maintien de la distinction conceptuelle entre les OGM (modification finalisée du génome par l'humanité) et les organismes présentant tous des mutations génétiques naturellement occurrentes.

Un exemple d'OGM dont la relation au milieu est modifiée dans le sens milieu → individu est donné par les variétés de plantes résistantes aux herbicides, dont les OGM résistant au glyphosate (le principe actif du Roundup) sont les plus emblématiques. Prenons l'exemple du maïs MON832 de Mon-

santo. Trois gènes bactériens¹⁰ sont implantés dans le génome du maïs mais seuls deux sont exprimés¹¹ : le gène CP4 EPSPS provenant d'*Agrobacterium tumefaciens* (souche CP4) et le gène *gox* provenant de la souche LBAA d'*Achromobacter*. Ces gènes ne sont pas prévus pour modifier l'individuation du maïs en milieu habituel, mais seulement pour rendre le maïs résistant à un milieu riche en glyphosate. Le glyphosate est une molécule qui inhibe une enzyme nécessaire aux plantes (mais également aux bactéries et aux champignons) pour synthétiser certains acides aminés, eux-mêmes nécessaires à la synthèse des protéines dont l'organisme a besoin. En agissant sur une opération métabolique fondamentale, le glyphosate grippe tout le processus vital des organismes touchés. On comprend ainsi l'efficacité de cet herbicide et la largeur impressionnante de son spectre d'action. Un milieu riche en glyphosate est donc un milieu hostile pour les plantes et les micro-organismes. Dans ce contexte, le gène CP4 EPSPS code l'enzyme normalement inhibée par le glyphosate, mais sous une forme qui ne subit pas (ou moins) cette inhibition. Le gène *gox*, quant à lui, code une enzyme qui accélère la dégradation du glyphosate par l'organisme. Grâce à cette double action, le MON832 survit à de fortes expositions au glyphosate. La modification génétique est donc nécessaire à une individuation dans un tel milieu, mais une fois encore, l'individuation biotechnologique des plantes en milieu riche en glyphosate est conçue de manière simpliste, ou plus exactement elle répond à une simplification du milieu. L'individuation du maïs (l'individu d'intérêt) est conçue comme un face à face entre la plante et son environnement physico-chimique moléculaire ; elle est abstraite de ses interactions avec les autres organismes (microbes, champignons, plantes) alors que l'on sait que les écosystèmes autour des racines sont cruciaux pour les plantes et la fertilité des sols. De plus, le glyphosate ne pénètre normalement pas les cellules et son utilisation comme herbicide nécessite donc l'adjonction de produits chimiques (tensioactifs) qui ont pour but d'accroître la perméabilité membranaire des cellules au glyphosate. Autrement dit, l'herbicide fragilise l'intégrité cellulaire de tous les êtres vivants exposés, en plus de détruire sans distinction tout l'écosystème immédiat du maïs.

IV. *Que serait une éthique de l'individuation ?*

Une analyse des modes d'individuation permet une description tenant compte de la complexité des processus et des dynamiques relationnelles des êtres vi-

¹⁰ Issus de bactéries communes dans les sols.

¹¹ Le troisième gène, *nptII*, n'a pas de promoteur compatible avec le métabolisme cellulaire du maïs : les cellules ne peuvent pas le « lire ». Dès lors, on peut questionner la pertinence technologique de son introduction.

vants dans leur milieu. Mais l'intérêt de cette approche est aussi de comporter une dimension éthique. Cette dimension éthique exposée par Simondon est liée au postulat métaphysique de l'individuation : il n'y a pas de genèse absolue, ni d'individu monadique. Il n'y a que des systèmes de relations en devenir. L'éthique s'inscrit ainsi dans la continuité des individuations, qui vont de l'individuation physique (les objets de la science physique) jusqu'à l'individuation psycho-sociale (les groupes d'individus tels que les sociétés humaines).

L'individuation, en retour, n'est plus seulement une notion ontologique décrivant un processus du devenir, elle devient une notion éthique car elle est à la fois le résultat de l'action éthique (une action éthique produit une individuation psycho-sociale, elle engage un devenir) et un critère éthique en soi : « le sens de la synergie des individuations successives ».¹² L'éthique de l'individuation exige que le système en individuation considéré s'intègre dans le réseau dynamique des individuations (« l'effective réalité de l'intégration dans un réseau d'actes qui est le devenir »¹³). Autrement dit, *une individuation éthique doit laisser le système en individuation, c'est-à-dire ouvert sur son environnement et ouvert à de nouvelles individuations.*

L'éthique de l'individuation est une recherche du maximum de potentiels, en suivant l'analogie thermodynamique qui relie organisation, potentiel et vie. Cela signifie que l'éthique travaille en réalité dans le sens de la vie. On retrouve ici une inspiration vitaliste, présentant une proximité avec l'éthique pragmatique de John Dewey : chez Dewey également, l'analogie avec la vie justifie l'accroissement¹⁴ comme seul objectif éthique. Cependant, s'il l'on s'en tient à ce simple critère il est possible que l'accroissement dégénère et se pervertisse en prolifération anarchique, comme le cancer. C'est pourquoi Simondon ajoute comme condition que l'accroissement s'intègre au réseau d'actes qui constitue le devenir. Cette condition est indispensable à une éthique qui ne se pervertit pas dans la prolifération dégénéréscente : ce qui limite ou supprime le devenir n'est pas éthique.

L'éthique de l'individuation ne remet pas en cause la technique de la transgénèse : l'ajout ou la modification de gènes en tant que tels ne disent rien des relations du futur individu. Tout au plus est il possible de dire que les modifications génétiques ajoutent un potentiel de relation à l'individu modifié, mais ce potentiel ne sera actualisé que dans un milieu adéquat. L'éthique de l'individuation est donc, quant à l'ingénierie génétique, une casuistique.

Dans le cas d'une résistance induite aux herbicides, les modifications génétiques n'offrent un avantage compétitif aux individus que face à une agression chimique produite volontairement par l'humanité. Le milieu de ces

12 Simondon (2005), 333.

13 Ibid.

14 Dewey (1920), 177.

plantes est donc un milieu « purifié » des plantes jugées indésirables dans le cadre technique de l'exploitation agricole, mais également des champignons et des micro-organismes constituant l'écosystème des sols qui ne possèdent pas la résistance à l'herbicide. La plante génétiquement modifiée ne s'épanouit pas dans ce type de milieu, elle n'est pas normative dans son milieu : elle se contente de ne pas mourir. La situation normale, suscitée techniquement, est la mort de tous les organismes non-animaux, c'est-à-dire une réduction drastique du potentiel d'individuation de l'écosystème, réduction à laquelle la plante modifiée résiste. La modification génétique agit donc comme une conservation d'un potentiel d'individuation là où ce potentiel est supprimé pour les autres organismes.

Une telle approche est révélatrice de la conception réductionniste de milieu dans les biotechnologies. Dans l'exemple cité ci-dessus, le milieu des plantes modifiées est réduit aux éléments minéraux du sol et à l'atmosphère qui entoure les plants. Les interactions écosystémiques sont ignorées. Ce problème de la réduction abusive¹⁵ du milieu doit être généralisé : c'est une exigence de l'éthique de l'individuation. Ainsi, évaluer les effets d'une modification génétique transformant la relation au milieu d'un individu vivant implique de ne pas se limiter à l'individu mais à considérer également son écosystème ainsi que les dynamiques de cet écosystème dans la durée. L'éthique de l'individuation, comme principe général, incite à réfléchir à « l'effective réalité de l'intégration dans un réseau d'actes qui est le devenir », c'est-à-dire aussi à considérer la proportionnalité des moyens biotechnologiques avec les fins poursuivies, compte-tenu de la complexité irréductible des réseaux d'individuations dans leurs milieux associés. Cela implique en particulier de comparer les modes d'individuation proposés par les différentes alternatives en présence.

V. L'individuation en milieu mixte techno-vital

Jusqu'à présent le concept d'individuation n'a été appliqué qu'aux êtres génétiquement modifiés pouvant exister dans un milieu « naturel »,¹⁶ au sens d'un environnement qui ne requiert ni intervention ni régulation humaine particulière. Les êtres produits par biologie de synthèse requièrent, au contraire, le plus souvent une modification technique du milieu pour conserver et exprimer leur(s) modification(s). En règle générale, les êtres biosynthé-

15 Elle est abusive au sens où elle ne remplit pas de fonction heuristique. La réduction n'est pas ici un instrument épistémologique mais la conséquence de l'approche monadique des êtres vivants, ainsi que de la focalisation sur les processus génétiques comme axiomes des processus vitaux.

16 Bien que la modification génétique soit en général requise pour pouvoir modifier le milieu, mais il n'y a pas de dépendance réciproque absolue de la modification génétique et de la modification du milieu.

tiques (bactéries, levures, micro-algues, etc. lourdement modifiées génétiquement) ne survivent *et* ne conservent leurs modifications qu'à la condition expresse d'être cultivés dans un milieu lui-même modifié, par opposition au milieu habituel de la souche sauvage de l'organisme. Les micro-organismes génétiquement modifiés existent donc dans un milieu mixte, composé d'éléments naturels et artificiels (antibiotiques, nutriments spécifiques, conditions physico-chimiques optimisées, etc.). Ce type de milieu associé où les éléments artificiels sont nécessaires au maintien de l'individu est, selon Simondon, le propre des *individus techniques*. Il est possible de qualifier les micro-organismes génétiquement modifiés d'individus techniques au sens où ils sont le fruit de l'ingénierie génétique, c'est-à-dire qu'ils résultent d'un processus inventif qui planifie des processus génétiques qui n'existent pas encore, et les régulations réciproques du métabolisme modifié et de son milieu associé qui en résultent. Il ne faut pas oublier que la plupart des micro-organismes ainsi modifiés ont pour objet – à terme – d'être intégrés à des unités de production (de médicaments, de produits chimiques, d'énergie, etc.) ou à des dispositifs de dépollution, dont ils constituent le principe d'action.

La mixité techno-vitale du milieu associé des êtres biosynthétiques est symptomatique de leur statut hybride. Simondon nous rappelle qu'un individu technique, aussi perfectionné soit-il, diffère d'un être vivant car il ne peut que tendre à la concrétisation quand un être vivant est absolument concret.¹⁷ Cette différence entre l'individu technique et l'être vivant se constate en observant les milieux associés : un individu technique conserve une part d'abstraction résiduelle visible dans la nécessaire intervention humaine pour le maintenir dans l'existence (définition minimale du milieu technique¹⁸ au sens simondonien). La mixité du milieu associé des êtres biosynthétiques pose donc la question des conséquences sur l'individuation vitale de l'hétéronomie introduite par la technique.

Les êtres biosynthétiques sont des individus techniques et des êtres vivants : ils associent une individuation vitale et une individualisation technique. La philosophie de Simondon nous permet d'analyser avec précision les êtres biosynthétiques en distinguant les modalités biologiques et techniques d'existence dans un modèle commun.

Contrairement à l'individuation vitale, qui est propre à chaque organisme, l'individualisation technique concerne une série technique ; autrement dit, l'individu technique n'est pas à proprement parler un individu, il est plutôt un modèle, ou un prototype représentant une invention technique, actualisé dans un nombre indéfini d'exemplaires. Par ailleurs, si Simondon parle d'*individualisation* technique, et non d'individuation technique, c'est parce que

17 Simondon (1958), 49.

18 Ibid., 61 : « Nous dirons qu'il y a individu technique lorsque le milieu [technique] associé existe comme condition *sine qua non* de fonctionnement. »

les objets techniques n'évoluent pas de manière autonome, mais uniquement par inventions successives. Malgré une certaine autonomie des normes techniques, qui se manifeste sous forme de tendances techniques impératives (principalement la convergence fonctionnelle des éléments et l'adaptation au milieu), l'évolution technique est avant tout une évolution culturelle humaine : l'humanité découvre avec chaque invention de nouvelles manières d'organiser la médiation technique de son rapport au monde.

L'individualisation technique suscitée des êtres biosynthétiques induit souvent chez ceux-ci une perte de potentiel d'individuation. En effet, les normes techniques s'opposent fréquemment aux normes vitales, par exemple en contraignant les êtres biosynthétiques à exprimer des voies métaboliques qui ne leur sont pas utiles, et donc à être dans un état métabolique suboptimal. Par ailleurs, le caractère sériel des individus techniques est l'une des raisons principales expliquant que les contraintes techniques s'opposent à la variabilité propre au vivant : les êtres biosynthétiques se doivent d'être prévisibles, fiables, et d'avoir un fonctionnement technique continu et régulier. L'individuation et ses transformations inventives de la relation entre l'individu et son milieu sont incompatibles avec ces exigences. Or, une exploitation technique des micro-organismes ne peut s'envisager que si leur fonctionnement technique se rapproche des standards mécaniques. Cette convergence du fonctionnement métabolique des êtres biosynthétiques vers les normes techniques est requise par les contraintes des ensembles techniques qui accueillent les êtres biosynthétiques et les mettent en relation avec les milieux techniques mécaniques et/ou chimiques. C'est pourquoi l'individualisation technique s'oppose généralement à la dimension inventive de l'individuation vitale.

Il est cependant intéressant de noter que certains procédés techniques exploitent certains processus de l'individuation vitale. Ainsi, la modification génétique par insertion de plasmide dans un micro-organisme – procédé d'individualisation technique fréquent en biologie de synthèse – tire parti de la malléabilité génétique de l'individuation des micro-organismes : en effet, la manipulation consiste à mettre les organismes à modifier en état de choc, par modification brutale du milieu, afin qu'ils cherchent à s'adapter par intégration de plasmides depuis le milieu. En ne mettant dans le milieu techniquement contrôlé que des plasmides synthétisés selon un design défini, il est possible d'induire très simplement une individualisation technique grâce à un processus d'individuation vitale. Le plasmide artificiel n'étant pas nécessaire au métabolisme de l'organisme modifié, il risque à chaque division cellulaire d'être perdu par les cellules. Afin que la modification technique se maintienne, et donc que les organismes effectuent la fonction technique spécifiée par la voie métabolique ingénierée, une pression sélective (souvent un antibiotique dont le gène de résistance est intégré au plasmide artificiel) est maintenue sur les individus biosynthétiques.

VI. Exemples d'individuations biosynthétiques

La contradiction entre l'individuation vitale et l'individualisation technique est particulièrement nette dans l'exemple de la production de biocarburant par des cyanobactéries biosynthétiques.¹⁹ Le procédé mis au point par l'entreprise Joule Unlimited²⁰ permet de produire efficacement un carburant directement utilisable : des cyanobactéries²¹ génétiquement modifiées synthétisent le carburant *via* une voie métabolique spécifique et le sécrètent directement dans leur milieu de culture. Le procédé est plus simple et économe que les autres méthodes de production de carburant par des cyanobactéries, qui nécessitent généralement de « récolter » les bactéries afin d'en extraire une huile qui est ensuite raffinée avant d'être utilisable comme carburant. De plus, la synthèse repose en grande partie sur la voie métabolique de la photosynthèse, utilisant donc l'énergie solaire et le CO₂ atmosphérique ainsi que des nutriments. Autre avantage, les cyanobactéries dans cette méthode de production ne nécessitent pas d'être en eau potable. Néanmoins, tous ces avantages industriels ont un coût pour l'organisme, qui est que le carburant ne peut pas être efficacement synthétisé en même temps que la bactérie croît et se divise. Les cyanobactéries sont donc cultivées jusqu'à maturité, puis la voie métabolique du développement est inhibée au profit de la voie synthétique, et les bactéries sont intégrées à l'ensemble productif. Les cyanobactéries produisent alors du carburant jusqu'à leur mort : le système productif doit donc être purgé cycliquement et de nouvelles cyanobactéries doivent être introduites.

L'individualisation technique n'est possible dans cet exemple qu'au prix du potentiel d'individuation. Les bactéries, *a priori*, ne meurent pas de leur activité technique de synthèse de carburant (Joule Unlimited explique que le temps productif des bactéries est assez long)²² mais leur individuation est stoppée dans un état déterminé. Elles sont littéralement transformées en machines. Par ailleurs, le milieu est évidemment extrêmement défini et contrôlé : les conditions physico-chimiques sont essentielles à la productivité des cyanobactéries, et la présence d'antibiotiques permet de maintenir une pression sélective sur les bactéries et d'éviter des contaminations biologiques.²³ Du point

19 La production de carburant par des micro-organismes génétiquement modifiés a été une des grandes pistes de recherche industrielle de la biologie de synthèse à ses débuts, donnant lieu à de multiples start-ups et expériences grandeur nature. Néanmoins, avec la chute du cours du pétrole et du gaz, cette voie de production a perdu toute compétitivité économique et le secteur connaît de ce fait une profonde réorientation.

20 Reppas et Ridley (2010).

21 Bactéries aquatiques effectuant la photosynthèse, longtemps qualifiées de « microalgues ».

22 Robertson et al. (2011).

23 Les bactéries ne possèdent pas de noyau : les modifications ne peuvent être insérées durablement. L'ajout d'une résistance à un antibiotique parmi les modifications géné-

de vue de l'éthique de l'individuation, il est évident que la situation n'est pas bonne pour les cyanobactéries génétiquement modifiées, cependant, comparativement aux méthodes alternatives de production de carburant par des cyanobactéries, la situation est meilleure. En effet, la voie métabolique naturelle utilisée pour produire un précurseur chimique au carburant ne s'active que lorsque les bactéries se trouvent dans un milieu pauvre en nitrate. Autrement dit, on cultive les cyanobactéries puis on les expose à un stress nutritif, ce qui a pour conséquence de leur faire accumuler une huile qu'il faudra ensuite raffiner. Et pour récupérer cette huile, il faut lyser les cellules, c'est-à-dire les détruire. La violence de ce procédé par stress vital puis récolte et destruction des cellules a des cycles productifs plus courts car l'individuation des cyanobactéries est soumise à des contraintes très fortes avant que les cellules soient détruites. C'est pourquoi on peut dire que l'amélioration technique apportée par la biologie de synthèse va dans le sens d'une amélioration éthique du point de vue de l'individuation.

Un second exemple démontre que cette convergence technique et éthique n'est pas systématique. Le protocole suivant est de l'ordre de l'expérience de pensée,²⁴ mais il a été sérieusement envisagé par une start-up de biologie de synthèse à la demande d'une entreprise agro-alimentaire :

Etape n°1 : Supprimer un gène crucial du génome d'une bactérie. Ce gène, dont on cherche à supprimer toute expression, est vital pour la bactérie. Il faut donc le remplacer par un autre gène – un gène « béquille » – afin de maintenir la bactérie en vie et active.

Etape n°2 : Cultiver la bactérie modifiée génétiquement dans un environnement propice à l'apparition de mutations aléatoires. Les souches présentant une mutation intéressante sont sélectionnées et remises en culture. Cette évolution dirigée par mutation, sélection, multiplication, compatible avec les critères de modification génétique « naturelle »,²⁵ a pour but d'obtenir une souche capable d'utiliser une voie métabolique alternative afin de se passer à la fois du gène vital *et* du gène « béquille ».

Etape n°3 : Supprimer le gène « béquille » et restaurer le gène d'origine dans une bactérie ayant développé avec succès une voie métabolique alternative. Le gène initialement vital n'est plus utile : ou bien il n'est pas exprimé par la bactérie, ou bien il peut être simplement inhibé sans recours à une modification génétique au sens juridique.

L'individualisation technique a ici pour but d'une part d'obtenir une bactérie n'exprimant plus un certain gène (probablement afin qu'elle ne produise

tiques est donc un moyen de forcer la conservation de toute la séquence synthétique en plus de constituer un moyen de sélection au moment de la culture.

24 Il n'y a pas de preuve de son application industrielle concrète, dont la légalité au regard de la loi sur l'utilisation des OGM dans l'alimentation serait sujette à discussion.

25 Le but est d'obtenir un organisme génétiquement modifié qui puisse correspondre à la définition juridique des organismes « naturels » propres à la consommation humaine.

plus un type de protéine au goût ou aux propriétés nutritives indésirables) et d'autre part de contourner une interdiction juridique, d'où un protocole excessivement complexe. Abstraction faite de la question déontologique et juridique, que nous dit son évaluation par l'éthique de l'individuation ? Au niveau de son individuation vitale, il y a un problème éthique : on recherche un sous-optimum métabolique et le potentiel d'individuation s'en trouve drastiquement réduit. Est-ce que le problème éthique est amoindri par la suite ? Nous ne connaissons rien de l'insertion dans un système de production, l'individualisation technique n'apporte donc pas de réponse claire : la bactérie serait probablement intégrée à un système agro-industriel de production et/ou de transformation alimentaire. Son milieu immédiat devrait être « naturel » (produit laitier, cuve de fermentation, etc.), et la contrainte technique assez lâche, permettant une existence « normale » malgré le handicap introduit par la modification génétique. Rappelons que la bactérie sélectionnée a subi un processus de mutation/ adaptation techniquement accéléré, mais faisant malgré tout de sa relation au milieu une relation normale pour elle. Malgré tout, la recherche d'un sous-optimum biologique aboutit à une bactérie vis-à-vis de laquelle la souche initiale est normative, pour reprendre les termes de Canguilhem : il y a réduction du potentiel d'existence. De plus, le sous-optimum métabolique conduit également à un sous-optimum technique, en rendant la bactérie complexe à produire, alors même que sa fonction métabolique de transformation alimentaire aurait probablement un moins bon rendement.

Parmi toutes les productions de la biologie de synthèse, les organismes à AXN (acide xéno-nucléique)²⁶ sont peut-être les plus étranges, en particulier parce que la forme de leur information génétique s'éloigne de la forme universellement partagée par tous les êtres vivants connus. Cette étrangeté conduit parfois à les qualifier d'êtres abstraits, au sens de Simondon, c'est-à-dire d'êtres n'ayant pas une relation synergique à leur milieu et n'étant pas capables d'adaptation et d'individuation inventive, voire à les considérer déconnectés de tout espace ou temps existentiel.²⁷ Le postulat éthique de Simondon vis-à-vis de la technique, qui affirme que l'objet technique « est l'étrang[er] en [lequel] est enfermé de l'humain, méconnu, matérialisé, asservi, mais restant pourtant de l'humain »,²⁸ correspond exactement à la situation des êtres biosynthétiques à AXN : leur étrangeté voile leur individuation propre.

26 Variante synthétique de l'ADN ou de l'ARN : les AXN possèdent des propriétés analogues mais des structures chimiques différentes. La branche xénobiologique (étude des formes de vie qui n'existent pas naturellement sur Terre) de la biologie de synthèse recherche les alternatives viables à la seule forme universellement partagée sur la planète, soit en modifiant les nucléotides (les bases ATCG) soit en modifiant la molécule de support des nucléotides (la colonne vertébrale de l'ADN).

27 Bensaude Vincent (2013).

28 Simondon (1958), 9.

L'AXN est-il abstrait au sens simondonien ? L'abstraction technique caractérise l'état d'un individu technique dont les éléments sont séparés les uns des autres selon une logique schématique (une fonction = un élément), et sans intégration fonctionnelle globale : est-ce que cette définition s'applique à l'AXN ? Rappelons d'abord que l'AXN est actuellement obtenu par modification ou adjonction d'une paire de base non naturelles à l'ADN d'un organisme existant, ou par la modification chimique de la colonne vertébrale de l'ADN.²⁹ L'AXN – en particulier les bases xénogénétiques (différentes des bases nucléotidiques ATCG) – peut sembler une modification abstraite du matériel génétique de la cellule, mais l'AXN est en réalité conçu pour être structurellement et fonctionnellement analogue à l'ADN. Cela signifie que sa structure ne remplit pas de nouvelle fonction : il ne modifie en rien le fonctionnement cellulaire, et n'est donc pas moins concret (techniquement parlant) que l'ADN d'origine. L'information génétique peut être conservée dans son intégralité, ce n'est que la structure de son support qui change ; l'organisme conserve donc toutes ses capacités métaboliques. L'AXN n'est donc pas à proprement parler une abstraction technique dans ce sens là. Notons tout de même que l'analogie parfaite est utopique et qu'une perte d'efficacité métabolique est, à l'heure actuelle, inévitable. L'AXN, de ce point de vue, est une abstraction car il est moins adapté au milieu intérieur de la cellule.

Une autre manière de comprendre l'abstraction chez Simondon est de l'analyser comme une intégration très imparfaite dans le milieu. Or l'ADN n'est pas un élément du milieu, une ressource libre comme le sucre : il s'agit d'une structure porteuse d'information qui n'est intégrée depuis le milieu par les micro-organismes que sous des formes spécifiques (comme les plasmides). De ce point de vue, les cellules xénobiologiques actuelles sont toujours capables d'intégrer des plasmides et d'interpréter le code génétique naturel car elles utilisent toujours les quatre bases naturelles. L'isolement se fait donc uniquement dans un sens : ce sont les organismes naturels qui se trouvent incapables de traduire des éléments génétiques xénobiologiques intégrés depuis le milieu.

Il est possible qu'à l'avenir, les avancées xénobiologiques permettent l'élaboration de formes de vies n'employant plus ni ADN, ni ARN naturels. Ces formes de vie seraient isolées des éléments génétiques libres dans le milieu, mais ce n'est toujours pas synonyme d'abstraction. Les êtres macroscopiques sont également largement isolés des échanges génétiques avec le milieu. La structure cellulaire des eucaryotes isole les gènes dans le noyau, et cet isolement est renforcé par la reproduction sexuée des organismes pluricellulaires : les phénomènes d'hybridation génétique sont limités à la fécondation des gamètes. Pourtant, cette forme d'isolement génétique n'est pas considérée

29 Pinheiro et al. (2012) ; Malyshev et al. (2014).

comme une « abstraction ». De plus, l'environnement « naturel » de la cellule dépasse largement les fragments de codes génétiques libres. Les conditions physiologiques de l'organisme, par exemple, ne seraient pas modifiées par la structure chimique du support de son information génétique : les échanges chimiques (*inputs* et *outputs* des cellules) demeureraient les mêmes. Le caractère d'abstraction technique, à ce stade, existerait car les êtres à AXN complet seraient éventuellement dépendants de nutriments rares ou introuvables dans un milieu naturel, mais la qualité de la relation au milieu, tant que ces nutriments sont présents, n'est pas réduite.

La perte d'autonomie vis-à-vis de l'intervention humaine et la perte d'adaptabilité constituent des caractères d'abstraction, et soulignent la conflictualité entre l'individualisation technique (hétéronome et contraignante pour l'individu) et l'individuation vitale (autonome et permanente), générale dans la biologie de synthèse. Cependant, cette critique s'applique paradoxalement moins à la xénobiologie qu'aux autres disciplines de la biologie de synthèse. En effet, la xénobiologie vise à substituer des structures artificielles aux structures naturelles, mais elle recherche l'analogie parfaite. Autrement dit, toute perte d'autonomie et d'adaptabilité due à la structure elle-même serait un échec relatif de la xénobiologie. L'intervention technique de la xénobiologie est globalement moins contradictoire avec les normes biologiques naturelles que l'introduction de voies métaboliques finalisées, qui sont bien plus contraignantes pour l'individuation vitale que les changements de structure des molécules porteuses de l'information génétique. De plus, Simonon démontre que le caractère plus ou moins concret de l'individu technique ne dépend pas tant de la naturalité ou de l'artificialité du milieu associé à celui-ci que de la synergie fonctionnelle entre les éléments de l'individu, considérés dans leur relation au milieu.³⁰ Dans le cas de la xénobiologie, cette relation (tant que les éléments chimiques nécessaires sont présents) est presque aussi efficiente (selon les propriétés de l'AXN utilisé) que pour n'importe quel organisme naturel.

Enfin, affirmer l'abstraction spatio-temporelle des êtres produits par la xénobiologie est une aliénation de ces êtres : la xénobiologie actuelle modifie des êtres vivants existants, par conséquent héritiers d'une histoire évolutive, et les modifications, en tant qu'invention et opération technique, sont, elles, inscrites dans une histoire scientifique et technique. Il ne faut pas négliger le caractère inédit de la xénobiologie (et de la biologie de synthèse en général) pour autant. La technique xénobiologique, si elle ne crée pas le vivant

30 L'intervention humaine pour maintenir un être dans l'existence, ne serait-ce que sur son milieu, est un signe d'abstraction, mais il est inhérent à toute intervention technicienne : dans le cadre de la biologie de synthèse ce critère ne peut donc être pertinent en soi, il doit être utilisé dans une *comparaison* d'au moins deux systèmes de relations individu-milieu.

de zéro, constitue en revanche un point de départ radical. Les êtres biosynthétiques sont tributaires de l'histoire évolutionnaire de leur souche d'origine mais, à partir de leur genèse technique, ils constituent le début d'une lignée techno-vitale hybride ; ils constituent donc une nouvelle forme de bifurcation évolutive, en initiant une branche technobiologique dont l'origine de divergence est l'invention humaine d'une structure génétique nécessitant un milieu mixte d'individuation. Ces êtres biosynthétiques sont différents des autres êtres biosynthétiques finalisés pour la production ou la recherche car, malgré leur modification technique, et leur dépendance corrélative à un milieu technicisé (adjonction indispensable des nutriments artificiels), leur structure technique (l'AXN) possède le potentiel évolutif et le potentiel d'individuation de l'ADN. La xénobiologie correspond donc en réalité à un idéal de concrétisation technique : la technicisation des êtres xénobiologiques n'introduit pas de rigidité dans l'individuation (en dehors d'une dépendance à un milieu paramétré par l'homme). Les normes vitales sont par conséquent respectées par la xénobiologie, contrairement à ce qui se passe dans les autres branches de la biologie de synthèse : certes, les êtres xénobiologiques sont dépendants d'un milieu humanisé, mais ils conservent tout leur potentiel d'individuation.³¹

VII. Conclusion

Les concepts simondoniens d'individuation vitale et d'individualisation technique, dans leurs dimensions relationnelle et dynamique, permettent une discussion critique et précise des produits des biotechnologies, que ce soient les OGM de première génération ou les produits de la biologie de synthèse. Il est ainsi possible de détailler au cas par cas la situation éthique de ces êtres vivants modifiés par les techniques humaines, sans recourir ni exclusivement à leur utilité, ni exclusivement à leur dignité d'être vivant : ces simplismes sont inefficients éthiquement, conceptuellement égarants, et ont pour conséquence de radicaliser les positions des partisans et des opposants aux biotechnologies.

Ce travail de déflation éthique, qui passe par une rigueur d'analyse et une attention à l'état de la recherche scientifique, est d'autant plus nécessaire dans le cas de la biologie de synthèse. Abstraction faite de ses promesses probablement exagérées, cette dernière exerce déjà un pouvoir biotechnologique sans précédent. Il ne faudrait cependant pas que ses prouesses en ingénierie

31 Cette conclusion s'applique à un être xénobiologique idéal, non encore actuel : aucune expérience – à ma connaissance – n'a intégré de manière systématique des bases AXN dans un individu, de même que l'association d'une structure AXN et de bases AXN reste à faire. Il faudra alors encore surmonter la perte d'efficacité métabolique, peut-être en laissant libre cours à la nouvelle phase hybride d'évolution.

génétique fassent oublier qu'elle modifie presque exclusivement des êtres unicellulaires, qui, en soi, ne possèdent presque aucune valeur éthique : se laver les mains ou se brosser les dents consiste en une extermination massive et sans distinction de ce type d'êtres vivants. Face à une technique de la vie puisante appliquée à des êtres vivants presque insignifiants, il est malheureusement trop facile d'aboutir à des positions éthiques paradoxales et intenable. Il est donc souhaitable de dépasser la focalisation sur la technique de la transgénèse, qui ne peut qu'aboutir à des situations de tout ou rien éthique, et étudier l'intégration potentiel des êtres concrets le réseau de devenir que constitue leur environnement.

Bibliographie

- Bensaude Vincent (2013) : Bernadette Bensaude Vincent, « Ethical Perspectives on Synthetic Biology », in : *Biological Theory* 8/4, 368-375.
- Canguilhem (1966) : Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, 11^{ème} édition, Paris : PUF (coll. « Quadrige »).
- Carneiro et al. (2014) : Miguel Carneiro et al., « Rabbit genome analysis reveals a polygenic basis for phenotypic change during domestication », in : *Science* 345/6200, 1074-1079.
- Dewey (1920) : John Dewey, *Reconstruction in philosophy*, New York : Henry Holt and Company.
- Dupré (2014) : John Dupré, *Processes of life: essays in the philosophy of biology*, Oxford / New York : Oxford University Press.
- Kaebnick et Murray (2013) : Gregory E. Kaebnick et Thomas H. Murray (Dir.), *Synthetic biology and morality: artificial life and the bounds of nature*, Cambridge, Massachusetts : The MIT Press (Basic bioethics).
- Malyshev et al. (2014) : Denis A. Malyshev et al., « A Semi-Synthetic Organism with an Expanded Genetic Alphabet », in : *Nature* 509/7500, 385-388.
- Pinheiro et al. (2012) : Vitor B. Pinheiro et al., « Synthetic Genetic Polymers Capable of Heredity and Evolution », in : *Science* 336/6079, 341-344.
- Quine (1969) : Willard Van Orman Quine, *Ontological relativity and other essays*, 11^{ème} édition, New York : Columbia University Press.
- Reppas et Ridley (2010) : Nikos Basil Reppas et Christian Perry Ridley, « Methods and compositions for the recombinant biosynthesis of n-alkanes », Brevet n°US7794969 B1.
- Robertson et al. (2011) : Dan E. Robertson et al., « A new dawn for industrial photosynthesis », in : *Photosynthesis Research* 107/3, 269-277.
- Simondon (2005) : Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble : Millon (coll. « Krisis »).

- Simondon (1958) : Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, édition augmentée (2001), Paris : Aubier (Aubier philosophie).
- Weissenbach (2013) : Jean Weissenbach, « La biologie synthétique est-elle hors norme ? », in : *Ethique et recherche biomédicale: rapport 2012*, Paris : La Documentation française.

Le vivant hors de tout contrôle

Yannis Constantinidès

I.

Dans *Le corps comme objet d'art*, Henri-Pierre Jeudy se demande si les mimes de rue peuvent réellement être considérés comme des artistes alors qu'ils ne font que maquiller et paralyser leur corps pour faire croire qu'ils sont des statues. Le passant distrait peut de fait se laisser berné par ces statues vivantes, capables de rester parfaitement immobiles un long moment, au point de tressaillir quand elles s'animent subitement, comme mues par un ressort.

Ce n'est pas du grand art bien sûr, ces courageux mimes n'adoptant cette posture de personnage de cire que pour divertir les enfants et récolter quelques pièces. Mais ce corps figé, aux rares mouvements mécaniques et répétitifs, nous semble parfaitement résumer la représentation du vivant qu'ont encore de nos jours les sciences les plus avancées. Les biotechnologies, la biologie de synthèse et la robotique, pour ne citer qu'elles, l'instrumentalisent en effet, le réduisant à une caricature grotesque. Le corps vivant est délesté de son intériorité, de sa subjectivité pour ne plus être qu'une surface peu réfléchissante, un ensemble d'interactions chimiques, une machine sophistiquée mais au comportement prévisible, donc aisément reproductible. C'est le corps sans qualités, au sens où Musil parlait de l'homme sans qualités.

Ce n'est pas un hasard dès lors si l'on parle de « vie artificielle », un oxymore pourtant ! Il ne s'agit en réalité que de mimer la vraie vie, de faire illusion comme la machine de Turing, qui cherche à passer pour une personne. Mais elle ne réussit à tromper la vigilance de ses interlocuteurs humains que parce que ceux-ci se contentent le plus souvent d'échanges justement mécaniques et superficiels.

On ne peut que s'étonner en ce sens de la fascination déjà ancienne pour les robots anthropomorphes, qui reproduisent quasiment à la perfection le corps humain. Comme si l'on souhaitait secrètement que la réplique remplace un jour l'original. Les films ou séries de science-fiction ont depuis longtemps brouillé la frontière ontologique entre l'homme et le robot, mais la science actuelle n'a presque rien à envier à l'imagination : Hiroshi Ishiguro a montré la voie avec ses androïdes très ressemblants, à commencer par son propre sosie mécanique, et depuis, la robotique ne cesse de faire des progrès, dans la reproduction par exemple des mimiques faciales. On ne se contente plus

d'imiter, plus ou moins grossièrement, l'apparence extérieure, on cherche désormais aussi à singer l'intériorité, à attendre même de l'empathie de la part des robots dans un avenir proche.¹

Le robot serait-il donc destiné à devenir notre véritable alter ego ? Cette familiarité nouvelle aurait forcément quelque chose d'étrange, d'*unheimlich*. Masahiro Mori a montré dès 1971, avec sa théorie de la « vallée de l'étrange » (*Uncanny valley*), que plus les robots ressemblent aux hommes, plus ils produisent une impression dérangement, dans un premier temps en tout cas. On finira, pensait-il, par s'habituer à cette présence artificielle et la trouver naturelle. Des voix s'élèvent d'ailleurs d'ores et déjà pour réclamer un statut juridique et des droits aux robots² afin de se préparer au futur monde hyperconnecté dans lequel l'humanité sera entièrement dépendante de ses anciennes créatures devenues autonomes.

Dans cette variante étonnante du vieux mythe de Pygmalion, la statue non seulement prend vie, comme la belle Galatée, mais elle s'affranchit de son créateur dont elle n'a plus besoin pour exister. Si l'on pouvait d'un seul geste désanimer le Golem de la tradition hébraïque, il est illusoire de penser que nous garderons la liberté de débrancher nos robots.

II.

Paradoxalement, alors que la vie artificielle, image appauvrie de la vie réelle, échappe de plus en plus à notre contrôle conscient, ces progrès impressionnants de la robotique, couplés à ceux des biotechnologies et des nanotechnologies, nourrissent le fantasme d'une maîtrise absolue du vivant. Il faut souligner cette ambition démiurgique du biopouvoir contemporain, qui dépasse allégrement les frontières naturelles de la naissance et de la mort. On ne cache pas que le but est de *fabriquer* le vivant, de reproduire au plus près le « mystère » de la vie sans laisser la moindre place au hasard.

Comme la volonté affichée des nouvelles sciences de la vie est d'en maîtriser le processus de bout en bout, il était logique qu'on en vienne à essayer de retarder ou même d'abolir la mort, ce fâcheux inconvénient. C'est ainsi que, parallèlement à la pratique à courte vue des laboratoires de biologie de synthèse, s'est développée une idéologie de l'amélioration ou augmentation du vivant, que l'on jugera à tort farfelue.

Le transhumanisme ne fait en effet que tirer les conséquences logiques d'un siècle de tentatives de contrôle du vivant : l'humanité doit être délivrée de ses limites naturelles (maladies, vieillissement, mort), chacun devenant littéralement maître de sa vie. C'est Ray Kurzweil, l'un des principaux représentants

1 Cf. Bensoussan et al. (2016).

2 Cf. Darling (2016).

de ce courant futuriste, qui exprime le plus clairement cette volonté de transformation radicale de l'homme :

[These possible developments] allow us to transcend our frail bodies with all their limitations. Illness, as we know it, will be eradicated. Through the use of nanotechnology, we will be able to manufacture almost any physical product upon demand, world hunger and poverty will be solved, and pollution will vanish. Human existence will undergo a quantum leap in evolution. We will be able to live as long as we choose.³

Cet optimisme béat peut légitimement faire sourire, mais il s'appuie sur une réalité incontestable, le *devenir-machine* de l'homme, avec l'incorporation croissante des nouvelles technologies :

We are becoming Cyborgs. We are rapidly growing more intimate with our technology. Computers started out as large remote machines in air-conditioned rooms tended by white-coated technicians. Subsequently they moved onto our desks, then under our arms, and now in our pockets. Soon, we'll routinely put them inside our bodies and brains. Ultimately we will become more nonbiological than biological.⁴

Cette incorporation (*embodiment*), au service de l'augmentation des capacités humaines (*human enhancement*), est censée conduire à terme à la fusion souhaitée de l'homme et de la machine, et donc à l'affranchissement des lois de la vie. Si cet idéal douteux se réalise un jour, le corps vivant ne relèvera paradoxalement plus de la biologie, mais des biotechnologies. Le cyborg immortel et invulnérable deviendrait alors le modèle à suivre pour le corps soumis aux aléas de la vie. Par un renversement prodigieux, l'original devra se conformer à la copie !

Les transhumanistes, qui se rêvent en maîtres d'œuvre (*designers*) de l'évolution, actent ainsi la *désessentialisation* de la vie et du corps, vus comme de simples matériaux, modelables à volonté. Toute objection éthique est balayée, certains transhumanistes n'hésitant pas à railler le vieil humanisme, qui ne présente à leurs yeux qu'un frein au progrès de l'espèce.

Sans préjuger de la possibilité effective du projet transhumaniste d'une prolongation indéfinie de la vie, contentons-nous ici de souligner la vision très particulière du corps qui le sous-tend. Le *Human Body Version 2.0* annoncé par Ray Kurzweil ne sera plus une intimité sensible et chaotique mais une machine parfaite, monitorée, télécommandée. Il y a un vieux fond d'idéalisme dans cette méfiance à l'égard du corps réel, de chair et de sang, perçu comme un boulet ou une entrave. Kurzweil est d'ailleurs convaincu que l'on

3 Kurzweil (2006), 39.

4 Kurzweil (2003).

pourra dans trente ans *uploader* le cerveau humain dans un ordinateur afin de le sauvegarder – sans mauvais jeu de mots.

Descartes disait que l'âme n'est pas dans son corps « comme un pilote en son navire » ; à en croire ces surprenantes prédictions, le pilote informatique n'aura même plus besoin d'être physiquement dans le navire pour le *driver*... Il pourra même voir le navire s'échouer sans s'en inquiéter le moins du monde, comme dans ces expériences de décorporation où une sorte d'ectoplasme flottant observe sereinement son corps inerte. L'âme – ou, plus trivialement, le cerveau – serait enfin délestée de cette enveloppe encombrante qui l'empêche de prendre de la hauteur et de s'accomplir pleinement.

Ce qui est commun à la robotique et au transhumanisme, c'est cette illusion prométhéenne d'une maîtrise absolue de la vie malgré son infinie complexité. Un être vivant parmi d'innombrables autres prétend « gérer » *le* vivant, comme si l'on pouvait réellement s'extraire du flux de la vie pour l'observer et agir sur lui. Le vivant est dès lors objectivé, réduit à du matériel de laboratoire. Aucune bactérie n'aurait en revanche l'idée d'observer un savant : « Le microbe n'a pas le temps d'examiner le biologiste », comme l'a dit le poète Henri Michaux sur le ton de la boutade ;⁵ il est trop occupé à vivre.

III.

Ce n'est sans doute pas un hasard si ce projet pour le moins présomptueux d'un contrôle conscient et total du vivant est apparu au siècle du positivisme et du machinisme, « le stupide XIX^e siècle », comme l'a qualifié sans détour Léon Daudet⁶. Claude Bernard est le premier à avoir clairement exprimé cette volonté de domestiquer le vivant, de le plier à notre usage. Pour prendre la mesure de cette tentation démiurgique, qui paraît si banale aujourd'hui, il est donc nécessaire de remonter à la source, à la « révolution expérimentale » induite par Claude Bernard.

On a de tout temps agi sur le vivant, dans le but de le modifier et l'espoir de l'améliorer, mais le XIX^e siècle se singularise par la captation scientifique qu'il en a fait. On peut même parler d'un « arraisonement » (*Gestell*) du vivant dans le sens où Heidegger entend ce terme. Si le déterminisme de Claude Bernard marque bien le point de départ historique de cette volonté d'emprise de l'homme sur la vie, il n'est en même temps que l'aboutissement naturel de l'idéologie positiviste du siècle et du renoncement désinvolte à toute métaphysique de la vie.

Le positivisme d'Auguste Comte a en effet activement participé au « désenchantement du monde » mis en évidence par Max Weber en 1917. Parallèle-

⁵ Michaux (1967), 72.

⁶ Daudet (1922).

ment à la sécularisation de l'Europe, l'auteur du *Catéchisme positiviste* relègue dans le passé la théologie et la métaphysique, considérées comme des états préscientifiques. La science positive n'a plus guère de respect pour les « miracles » comme celui de la vie, qui relèvent pour elle de la superstition. Elle abandonne volontiers à la philosophie le questionnement sur l'origine des choses pour ne s'intéresser qu'à leur devenir.

Dans le même esprit, Claude Bernard renonce d'emblée et sans se faire prier à toute prétention de comprendre la finalité de la vie. La science ne se soucie pas des causes premières et dernières, mais seulement des causes prochaines et de leurs effets immédiats : « Si notre sentiment pose toujours la question du *pourquoi*, notre raison nous montre que la question du *comment* est seule à notre portée ; pour le moment, c'est donc la question du *comment* qui seule intéresse le savant et l'expérimentateur. »⁷ La compréhension précise des mécanismes du vivant lui importe bien plus que de vagues spéculations sur l'essence de la vie. Car l'objectif constamment martelé est d'*agir* directement sur les phénomènes vitaux et de les *régler* à notre gré. Inutile pour cela de s'embarrasser de conceptions globales qui pourraient faire obstacle à la réification du vivant, réduit à ses propriétés constitutives :

Nous pouvons produire ou empêcher l'apparition des phénomènes, quoique nous en ignorions l'essence, par cela seul que nous pouvons régler leurs conditions physico-chimiques. Nous ignorons l'essence du feu, de l'électricité, de la lumière, et cependant nous en réglons les phénomènes à notre profit. Nous ignorons complètement l'essence même de la vie, mais nous n'en réglerons pas moins les phénomènes vitaux dès que nous connaissons suffisamment leurs conditions d'existence.⁸

La fameuse méthode expérimentale est donc synonyme de myopie volontaire : on se désintéresse de la vie comme totalité pour ne se pencher que sur telle ou telle propriété vitale (la fonction glycogénique du foie par exemple), envisagée séparément. On fait abstraction de l'interdépendance des parties pour ne se soucier que du fonctionnement de chacune d'elles. Mais, aussi riche d'enseignements soit-elle, l'étude des rouages ne nous permet pas de connaître la nature du tout, qui reste évidemment supérieur à la somme de ses parties.

Le parti pris de considérer l'organique comme un simple prolongement de l'inorganique permet toutefois à Claude Bernard de faire des propriétés vitales des propriétés physico-chimiques comme les autres. Considérer que la

7 Bernard (1966), 126.

8 Ibid. Claude Bernard ajoute certes que « dans les corps vivants ces conditions sont beaucoup plus complexes et plus délicates à saisir que dans les corps bruts », mais la différence entre l'organique et l'inorganique n'est pas pour lui une différence de nature mais de degré.

matière inerte et la matière vivante obéissent au même déterminisme, certes à des degrés de complexité différents, revient en effet à nier la spécificité de la vie et à la considérer comme un cas particulier de la mort. Il est dès lors possible d'instrumentaliser le vivant, d'en *faire usage* comme d'un objet quelconque, en faisant l'économie de toute interrogation éthique.

La démarche expérimentale de Claude Bernard ouvre ainsi la voie aux biotechnologies contemporaines et à la commercialisation du vivant, considéré comme un bien, une ressource rare mais reproductible. La vie est de ce fait désacralisée : on ne trouve plus trace dans la science sécularisée du vieux respect pour l'intégrité et la dignité du vivant.

Ce refus catégorique de lui reconnaître un statut à part transparait clairement dans la justification « morale » que Claude Bernard donne de la vivisection :

Il n'y a pas à hésiter ; la science de la vie ne peut se constituer que par des expériences, et l'on ne peut sauver de la mort des êtres vivants qu'après en avoir sacrifié d'autres. Il faut faire les expériences sur les hommes ou sur les animaux. [...] Donc, s'il est immoral de faire sur un homme une expérience dès qu'elle est dangereuse pour lui, quoique le résultat puisse être utile aux autres, il est essentiellement moral de faire sur un animal des expériences, quoique douloureuses et dangereuses pour lui, dès qu'elles peuvent être utiles pour l'homme.⁹

La vivisection avait déjà beaucoup de détracteurs à l'époque, à commencer par sa propre femme ! Mais Claude Bernard n'a guère d'états d'âme : seuls comptent pour lui les progrès de la science expérimentale. Il se réclame opportunément de la Bible pour affirmer le droit de disposer des animaux comme il l'entend. Il est même, dit-il, du devoir du savant de conduire sur l'homme des expériences qui peuvent être bénéfiques pour lui. Autrement dit, la vivisection est partout recommandée, sauf dans les cas où elle nuit au sujet humain. Les animaux, eux, sont d'emblée objectivés et réduits au rôle de cobayes de laboratoire ; leur seule raison de vivre est d'être utiles au savant. Et Claude Bernard ne s'est pas privé de sacrifier sur l'autel de la physiologie d'innombrables chiens et lapins...

Personne ne doute qu'il était animé des meilleures intentions du monde (prévenir et guérir les maladies), mais cette grande désinvolture qu'il montre pour le vivant, simple matériau de recherche, est tout de même symptomatique. Si l'homme est relativement épargné, c'est parce qu'il n'est pas qu'un être vivant justement. À la différence de son contemporain, Louis Pasteur, Claude Bernard réproouve les expériences menées sur les condamnés à mort, mais il s'empresse d'ajouter qu'il « considère comme très utile à la science et

9 Ibid., 153.

comme parfaitement permis de faire des recherches sur les propriétés des tissus aussitôt après la décapitation chez les suppliciés » !¹⁰ Privé de sa tête, l'être humain n'est plus un sujet et son corps redevient une portion de matière sur laquelle il faut se hâter de faire des expérimentations tant qu'elle conserve encore un soupçon de vie.

Certes, Claude Bernard n'est pas le premier à chercher la vérité du vivant dans le corps qui vient de mourir. Michel Foucault a montré que c'était Bichat qui était à l'origine de la révolution anatomo-clinique qui fait de la mort un miroir sans tain, permettant de jeter un œil sur la vraie nature de la vie. « La nuit vivante se dissipe à la clarté de la mort », écrit-il après avoir cité la fameuse formule de Bichat, tirée de l'*Anatomie générale* : « Ouvrez quelques cadavres : vous verrez aussitôt disparaître l'obscurité que la seule observation n'avait pu dissiper. »¹¹

Mais cette similarité d'approche ne doit pas occulter la différence radicale qu'il y a entre les positions de Bichat et de Claude Bernard. Le plus grand représentant de l'École de Montpellier ne voit pas dans les succès de l'anatomie la preuve que la vie est aussi régulière et prévisible que la mort, bien au contraire. Pour lui, le vivant est irréductible au mécanique et au chimique alors que Claude Bernard pense qu'il est soumis aux mêmes lois que le monde inorganique.

Dans un article passant en revue les différentes définitions de la vie, ce dernier reproche très sèchement à Bichat d'avoir affirmé que la science des êtres vivants « échappe à toute espèce de calcul » et ne permet de rien prévoir ou prédire :

Ce sont là des hérésies scientifiques d'une énormité telle qu'on aurait de la peine à les comprendre, si l'on ne voyait comment la logique d'un système a dû fatalement y conduire. Reconnaître que les phénomènes vitaux ne sauraient être soumis à aucune loi précise, à aucune condition fixe et déterminée, et admettre que ces phénomènes ainsi définis constituent une science vitale qui elle-même a pour caractère d'être vague et incertaine, c'est abuser étrangement du mot *science*. Il semble qu'il n'y ait rien à répondre à de pareils raisonnements, parce qu'ils ne sont eux-mêmes que la négation et l'absence de tout esprit scientifique.¹²

Ainsi, la science de la vie ne mérite le titre de science que si elle se montre aussi précise et rigoureuse que la physique ou la chimie. Réductionnisme parfaitement assumé par Claude Bernard, obnubilé par la découverte des lois régissant le fonctionnement des êtres vivants. Il n'a de ce fait que mépris pour la mystérieuse force postulée par les vitalistes, « qui agit en dehors des lois de

10 Ibid., 152.

11 Foucault (2000), 149.

12 Bernard (1875), 338.

la mécanique, de la physique et de la chimie ». ¹³ Mais si la force vitale – principe général d'explication de la vie dont on ne peut pas rendre compte précisément – est effectivement obscure et peu satisfaisante pour un esprit rationnel, Claude Bernard a tort de voir en elle une idée pré- ou anti-scientifique. Chez Bichat par exemple, elle n'a rien d'un dogme ou d'un principe *a priori* : c'est plutôt une hypothèse régulatrice qui s'appuie justement sur la différence de nature entre le vivant et le non vivant au lieu de la nier d'emblée. Le principe vital, écrit-il, « *inconnu dans sa nature*, [...] ne peut être apprécié que par ses phénomènes ». ¹⁴ On ne peut dire ce qu'est la vie, mais seulement ce qu'elle fait, c'est-à-dire résister à la mort. ¹⁵

Bichat se refuse, comme Claude Bernard, à donner une définition précise de la vie, mais pour une raison diamétralement opposée : là où Claude Bernard trouve le terme même vague et inutile (« La vie n'est rien qu'un mot qui veut dire ignorance, et quand nous qualifions un phénomène de *vital*, cela équivalait à dire que c'est un phénomène dont nous ignorons la cause prochaine ou les conditions » ¹⁶), Bichat prend simplement acte du caractère insaisissable de la vie, qui ne se laisse pas mettre en équation. Ce n'est qu'en la simplifiant à l'extrême qu'on peut la rendre prévisible et régulière, et prétendre la maîtriser. Mais c'est une coquille vide que l'on tient alors dans ses mains.

Quoi que l'on pense de sa valeur en tant que théorie scientifique, le vitalisme a ainsi le mérite de ne pas empailler le vivant, de lui reconnaître spontanéité et mobilité. On pourrait l'accuser comme Claude Bernard d'être une « conception métaphysique spéciale », ¹⁷ mais est-il possible de parler de la vie en général sans s'écarter des sciences physiques ? Que la biologie, qui supprime la physiologie au XIX^e siècle, soit moins la science de la vie que celle du vivant est à cet égard révélateur. Il n'y a plus de place, dans la science expérimentale, volontairement terre à terre, pour une philosophie de la vie : « Le meilleur système philosophique consiste à ne pas en avoir », ¹⁸ assène Claude Bernard.

Bichat n'opère pas pour sa part un tel sacrifice de l'intellect : bien qu'il soit attaché aux faits et qu'il mène volontiers des expérimentations sur les cadavres, il ne renonce pas à la question du pourquoi et maintient une conception générale de la vie qui donne sens à l'étude du vivant dans sa particularité.

Ce n'est pourtant pas une métaphysique de la vie qui sous-tend les *Recherches physiologiques*. L'approche résolument non réductionniste de Bichat

13 Ibid., 329.

14 Bichat (1994), 58 (nous soulignons).

15 Cf. Ibid., 57.

16 Bernard (1966), 283.

17 Bernard (1875), 349.

18 Bernard (1966), 306.

échappe à cet écueil.¹⁹ Schopenhauer, qui voit en lui un grand précurseur de la Volonté de vivre, lui reproche d'ailleurs régulièrement de ne pas avoir saisi toute la portée métaphysique de sa théorie scientifique de la vie.

En refusant par principe d'aller au-delà du champ étroit de l'expérimentation, Claude Bernard s'est, lui, délibérément limité à l'étude du fonctionnement du vivant, excluant d'office de la science toute interrogation portant sur sa raison d'être. Nous avons vu qu'il se vantait presque d'ignorer l'essence de la vie. Léon Daudet voit dans ce rejet de toute théorie générale de la vie un signe de la « panique du divin » qui caractérise cette époque positiviste : « Claude Bernard aussi est bien inquiet, le cher homme, quand, au-delà du foie et de son sucre, du cerveau et de la distinction des nerfs sensibles et des nerfs moteurs, il aperçoit une sorte de lueur, qui n'est pas de pure phosphorescence. Vite, il se détourne et s'enfuit. »²⁰

Mais que ce soit par peur ou par arrogance, la méthode expérimentale, analytique et quantitative, ne permet pas d'appréhender la vie dans sa globalité, sans la réduire à ses parties constitutives. Il faut donc se méfier de la présentation traditionnelle de l'histoire de la vie, où la science bernardienne apparaît comme un progrès par rapport aux doctrines vitalistes : progrès indéniable en matière d'efficacité et de précision, mais régression considérable d'un point de vue philosophique.

IV.

Les grands penseurs du XIX^e siècle, comme Nietzsche, ont bien mis en avant cette pauvreté intellectuelle du scientisme, qui ne jure que par ses effets. Contemporain de Claude Bernard, l'auteur du *Zarathoustra* reproche ainsi aux savants de son époque leur culte de l'objectivité, qui conduit à un savoir impersonnel, dénué de vie. Le « consciencieux de l'esprit » (*der Gewissenhafte des Geistes*) se laisse par exemple mordre le bras par les sangsues d'un marécage pour se rendre maître de leur cerveau.²¹ Cette parodie d'expérimentation vise à montrer qu'en objectivant le vivant, le savant est lui-même vampirisé, dévitalisé par son objet ; son hyperspécialisation l'empêche de prêter attention à l'essentiel et, surtout, coupe irrémédiablement la science de la vie.

C'est ce refus du positivisme triomphant mais sectaire de son temps qui a poussé Nietzsche à renouer avec un certain vitalisme. Vitalisme revu et corrigé toutefois, débarrassé de son arrière-plan métaphysique. Nietzsche prend

19 Cf. Constantinidès (2017).

20 Daudet (1922), 12.

21 Nietzsche (1965), IV, 4, 286.

en effet le contrepied de son « éducateur » Schopenhauer en voyant dans la vie la réalité première plutôt qu'une simple manifestation de la Volonté :

Il n'a assurément pas rencontré la vérité, celui qui parlait de la « volonté de vie », cette volonté – n'existe pas.

Car : ce qui n'est pas ne peut pas vouloir ; et comment ce qui est dans la vie pourrait-il encore désirer la vie ?

Ce n'est que là où il y a de la vie qu'il y a de la volonté : non pas la volonté de vie, mais [...] la volonté de puissance.²²

Il ne s'agit pas pour autant d'essentialiser ou de réifier la vie : en lui donnant le nom imagé de volonté de puissance,²³ Nietzsche insiste tout comme Bichat sur sa spontanéité et sa mobilité infinies. N'oublions pas que la volonté de puissance est une hypothèse heuristique²⁴ alors que la Volonté-chose en soi de Schopenhauer est une doctrine métaphysique qui permet de tout expliquer mais se dérobe elle-même à toute explication.

Dire que la vie est volonté de puissance, c'est inviter à la voir enfin de l'intérieur, du point de vue du vivant si l'on peut dire, plutôt que de l'envisager encore et toujours de l'extérieur, et la réduire à un fait objectif et quantifiable. Il s'agit en ce sens de *requalifier* la vie, qui n'est pas un long fleuve tranquille, mais une dynamique active et contrastée. La vie ne fait donc pas que résister à la mort, comme le pensait Bichat, elle cherche sans cesse à croître, à se dépasser elle-même : « La vie *n'est pas* adaptation des conditions internes aux conditions externes, mais volonté de puissance qui, de l'intérieur, se soumet et s'incorpore toujours plus d'« extérieur ». »²⁵

À la différence de la force vitale, qui maintient tout juste en vie, la volonté de puissance « *interprète* »²⁶ sans arrêt, évalue les conditions de vie extérieures, agit sur son environnement. Un être vivant ne fait donc pas que lutter pour survivre, il ne subit pas la pression du milieu, mais tente toujours de le modeler à son gré. C'est ce que font d'après Nietzsche même les formes de vie élémentaires comme les protoplastes :

La volonté de puissance ne peut se manifester qu'au contact de *résistances* : elle recherche ce qui lui résiste – tendance originelle du protoplasme quand il envoie au-dehors des pseudopodes et tâte autour de soi. L'appropriation et l'incorporation constituent avant tout un vouloir surmonter, former, qui

22 Ibid., II, 12, 136.

23 Cf. Nietzsche (1967-1997), *Fragments Posthumes*, t. XII, 1885, 2 [190] : « Mais *qu'est-ce que la vie* ? Il faut donc ici une nouvelle version plus précise du concept de « vie » : sur ce point, ma formule s'énonce : la vie est volonté de puissance. »

24 Cf. Müller-Lauter (1998), 39-45.

25 Nietzsche (1967-1997), *FP XII*, 1886, 7 [9].

26 Ibid., 1885, 2 [148].

transforme et adapte, jusqu'à ce qu'enfin le surmonté soit totalement passé dans la puissance de l'agresseur et ait augmenté celui-ci.²⁷

Il faut dès lors en finir avec une vision frileuse de la vie, qui serait constamment en état de siège ou en sursis, comme dans le darwinisme ou chez Bichat. La vie n'est pas une exception miraculeuse au règne incontesté de la mort, mais une adaptation active et créative à l'environnement.

Aux antipodes du milieu intérieur remarquablement stable décrit par Claude Bernard, Nietzsche nous donne à voir au sein du vivant un conflit perpétuel de forces qui débouche sur la victoire momentanée de telle ou telle *perspective*, car ces forces de vie n'ont pas la neutralité axiologique des forces naturelles ou physico-chimiques mais cherchent toujours à imposer leur point de vue singulier. Ainsi, quoi qu'en pense Claude Bernard, il existe bien une différence qualitative entre le vivant et le non vivant, ce qui montre une fois de plus les limites d'une science de la vie qui ignore cette dimension non objectivable du vivant.

Aux yeux de Nietzsche, nos jugements de valeur spontanés sont l'expression consciente du travail souterrain d'*interprétation* de la volonté de puissance : « Il y a bien des choses que le vivant élève au-dessus de la vie elle-même ; mais c'est dans ce jugement lui-même que parle – la volonté de puissance ! »²⁸ Si le fait de vivre était neutre, tout serait pour nous indifférent, il n'y aurait ni affinités ni antipathies, ni goûts ni dégoûts. Nos valeurs personnelles, qui nous paraissent refléter nos plus fortes convictions, sont d'abord forgées en réaction à des conditions d'existence particulières.

Cette nature évaluative de la vie disqualifie par avance toute démarche réductionniste. *Volonté de puissance* est certes une formule ambiguë, qui se prête à de nombreux malentendus, mais elle vise à souligner, par opposition à Schopenhauer,²⁹ le dynamisme premier de la vie, son absence de sens et d'essence. On mesure par là l'erreur (délibérée ?) de Heidegger, qui parle contre toute évidence de « métaphysique de la volonté de puissance » alors que Nietzsche ne cesse de répéter que celle-ci n'est pas un être mais un devenir, un processus. Il faudrait d'ailleurs en toute rigueur parler de *volontés* de puissance au pluriel, comme l'a montré Wolfgang Müller-Lauter.³⁰

On voit à partir de là tout ce qui sépare le vitalisme empirique et critique de Nietzsche de la métaphysique vitaliste d'un Bergson : contrairement à la notion floue d'« élan vital », la volonté de puissance ne participe pas à une

27 Ibid., FP XIII, 1887, 9 [151].

28 Nietzsche (1965), II, 12, 136.

29 *Wille zur Macht* est évidemment calqué sur *Wille zum Leben*, Nietzsche affectionnant ce type de clin d'œil parodique.

30 Müller-Lauter (1998), 46-52. On notera que Nietzsche a pris grand soin de débarrasser la volonté de puissance de tous les attributs métaphysiques traditionnels : l'unité, la signification, la finalité.

critique spiritualiste du matérialisme étroit, elle renvoie plutôt dos à dos positivisme et idéalisme, qui échouent tous deux à percevoir la richesse de la réalité.

V.

Le vitalisme manque souvent de rigueur philosophique et prête aisément le flanc aux accusations de romantisme ou d'irrationalité. Nietzsche évite ces écueils habituels en purgeant la vie de toute projection anthropomorphique et en n'y voyant qu'une dynamique de croissance sans but prédéterminé. Son seul véritable prédécesseur est peut-être Vauvenargues, qui insiste lui aussi sur l'activité incessante et dénuée de finalité du vivant.³¹ Il échappe par là à toute volonté d'emprise.

C'est que le vivant ne se laisse pas saisir sur le vif ; c'est toujours le mort qui saisit le vif ! Comme l'a parfaitement résumé Ludwig Klages, le corps « est une machine dans la mesure où nous le saisissons et il demeure à jamais insaisissable dans la mesure où il est vivant ! »³² Le rythme spontané de la vie ne se laisse pas mesurer, l'organique ne se réduit pas au mécanique. Klages compare ce rythme vital à la danse, infiniment plus originale que la monotone marche militaire.³³

Les philosophes de la vie « disciples » de Nietzsche comme Klages ou Spengler n'ont pas toujours échappé aux envolées romantiques et aux théorisations arbitraires, mais ils ont bien retenu de lui le refus de toute conceptualisation ou captation « scientifique » de la vie.

Mais le vitalisme s'est compromis comme philosophie en s'engageant dans de sordides combats politiques et n'a toujours pas bonne presse auprès des savants.³⁴ Et ce, malgré les efforts de grands penseurs contemporains comme Georges Canguilhem ou Edgar Morin pour le réhabiliter. La biologie a pourtant perdu de sa morgue bernardienne en étant toujours plus confrontée à l'infinie complexité du vivant. Elle n'a pas renoncé pour autant à son parti pris mécaniste, commode et rassurant : la notion de vie, qui est théoriquement l'objet de cette science, continue à être délaissée. Refoulée même, à en croire le psychanalyste François Roustang, qui décèle là une forme de résignation : « Cela est vrai pour la biologie, qui voulait connaître les secrets de la fabrication de la vie et qui, de sagesse ou de dépit, ne veut même plus employer ce mot. Cela fait rétrograde. Parlons seulement du vivant. »³⁵

31 Cf. Bove (2000).

32 Klages (1974), 651.

33 Cf. Klages (2004). La philosophie du rythme de Klages a beaucoup inspiré la danse moderne allemande, Rudolf Laban en particulier.

34 Cf. Nouvel (2011).

35 Roustang (2008), 223.

Le réductionnisme persiste en effet puisque le vivant, bien que retourné comme un gant et étudié sous ses moindres aspects, reste séparé de la totalité de la vie. Il y a là une certaine schizophrénie, au sens où la définit Eugène Minkowski, c'est-à-dire comme « perte du contact vital avec la réalité ». ³⁶ On s'expose alors à un retour du refoulé, la vie n'ayant peut-être pas dit son dernier mot. Un peu comme si notre mime de rue du début reprenait subitement vie et s'en allait.

VI.

Comment permettre alors à la vie de reprendre ses droits, de survivre à son découpage en rondelles ? En rejetant déjà d'entrée toute pensée disjonctive, comme le recommande Edgar Morin. Le mécanisme en est évidemment la plus plate illustration avec ses principes simplistes et ses corrélations générales. Le vitalisme ou organicisme relève au contraire clairement de la « pensée complexe » : « Sa vertu est dans la prescience que l'organisation vitale ne peut être comprise selon la même logique que celle de la machine artificielle, et que l'originalité logique de l'organisme se traduit par la complémentarité de termes qui, selon la logique classique, sont antagonistes, répulsifs, contradictoires. » ³⁷

Mais si les théories vitalistes ont le mérite de dépasser les contradictions apparentes (entre vie et mort par exemple), il faut veiller à ne pas reprendre à son compte leurs postulats métaphysiques comme celui de principe (ou de force) vital(e) : « L'alternative au réductionnisme n'est pas dans un principe vital, mais dans une réalité organisationnelle vivante. » ³⁸ Peut-être faut-il même renoncer au terme discrédité de vitalisme et privilégier la formule complexe proposée par Morin d'*auto-éco-organisation* du vivant, qui a le mérite de souligner son rapport actif à l'environnement ?

Au-delà de cette question de sémantique, il s'agit d'insister sur l'autosuffisance et la spontanéité créatrice de la vie, qui non seulement ne s'oppose pas à la mort, mais l'intègre dans son propre mouvement :

Nos organismes ne vivent que par leur travail incessant au cours duquel se dégradent les molécules de nos cellules. Non seulement les molécules de nos cellules se dégradent mais nos cellules elles-mêmes meurent. [...]

En quelque sorte, vivre, c'est sans cesse mourir et se rajeunir. Autrement dit, on vit de la mort de ses cellules, comme une société vit de la mort de ses individus, ce qui lui permet de se rajeunir.

36 Minkowski (2015), 101-110.

37 Morin (2014), 40f.

38 Ibid., 41.

Mais à force de rajeunir, on vieillit, et le processus de rajeunissement se déglingue, se détraque et, effectivement, si on vit de mort, on meurt de vie.³⁹

Cette dialectique complexe donne d'une certaine manière raison à Bichat, qui avait déjà souligné l'interdépendance de la vie et de la mort. C'est peut-être le destin de la vie de sans cesse traverser le Styx (*über die Wupper gehen !*) pour se régénérer jusqu'à épuisement complet de la vitalité. Les petites morts font partie de la vie et l'équilibre entre désintégration et réorganisation des forces internes est toujours précaire. « Ce qui est normal, écrit Edgar Morin, ce n'est pas que les choses durent, telles quelles, cela serait au contraire inquiétant. »⁴⁰

Le rêve transhumaniste d'un rajeunissement durable va ainsi à l'encontre de cette logique agonistique de la vie. Admettre que le vivant ne se laisse pas totalement maîtriser, c'est au fond accepter l'idée que l'on va mourir. Si le contrôle humain du vivant est de plus en plus étendu, il est encore très loin de l'admirable *autocontrôle* que laisse par exemple entrevoir le microbiote intestinal. Ce milieu intérieur *intelligent*, dont l'équilibre est des plus instables (dégradation et régénération s'y côtoient en permanence), montre, s'il le fallait encore, qu'il y a différents niveaux de complexité qui s'emboîtent et que le tout vivant est irréductible à la somme de ses parties.

Le fonctionnement exact du microbiote est encore mal connu. En fera-t-on le tour un jour ? C'est possible, mais malgré le progrès exponentiel des connaissances, on peut affirmer sans grande chance de se tromper que la vie gardera toujours une part de mystère : « C'est une des caractéristiques de la vie de n'être jamais comprise, d'après François Roustang ; sa complexité n'est jamais rejointe. »⁴¹ Il y a en effet fort à parier que plus on avancera dans la compréhension de ses arcanes et plus la complexité de la vie nous paraîtra grande.

VII.

La maîtrise contemporaine du vivant est donc en trompe-l'œil, car elle a pour condition première sa réification : on l'isole de la totalité qui lui donne sens et on l'envisage de manière statique, lui faisant perdre toute sa spontanéité. Ce « vivant » artificiel est purgé de son intériorité et de la normativité propre au vivant réel, qui n'est pas séparable de son milieu. C'est là toute la différence entre une marionnette (ou un robot) qui singe la vie et un véritable être vivant. *L'allure de la vie*, pour parler comme Canguilhem,⁴² n'est pas du tout

39 Ibid., 85.

40 Ibid., 119.

41 Roustang (2008), 225.

42 Canguilhem (2006), 107.

la même ici et là : contrainte dans le premier cas, naturelle et fluide dans le deuxième.

Être à l'aise dans la vie suppose de se laisser porter par elle, de ne pas contrarier sa dynamique interne. C'est en lâchant prise, en renonçant à la contrôler qu'on est le plus en harmonie avec elle. On ne peut être juge et partie : observateur critique du vivant, le biologiste en oublie sa propre nature d'être vivant. Sa volonté de régir jusqu'au moindre aspect du vivant le rend indifférent à son irréductible subjectivité.

Cette objectivation scientifique du vivant a sans doute conforté la croyance illusoire que l'on peut contrôler sa propre vie, à laquelle l'idéologie du développement personnel s'efforce de donner une coloration rationnelle. Chacun est invité à « reprendre sa vie en main » en surveillant son alimentation, en pratiquant régulièrement un sport ou la méditation, etc. Mais il est aussi absurde de penser que l'on peut « gérer » sa vie comme on l'entend que de croire que l'on contrôle sa mort en se suicidant ou en réclamant l'euthanasie...

En définitive, l'être humain, qui a réussi à se hisser au sommet de l'échelle de la vie, est aussi responsable de l'appauvrissement, de la simplification abusive du vivant. Cédant à sa tendance prométhéenne, il fait de ce dernier l'instrument rétif de sa volonté démesurée de maîtrise du monde. Le vivant en ressort désarticulé et profondément mutilé, réduit à des fonctions élémentaires et privé de toute harmonie.

VIII.

L'extraordinaire vogue actuelle de la figure subhumaine du zombie est peut-être le signe d'un début de prise de conscience des effets pervers de la maîtrise du vivant. Ce mort-vivant à l'allure chaloupée et heurtée n'est plus mû que par le besoin le plus primaire, la faim. Il est l'envers grimaçant du robot lisse et gentil, qui mime mieux la vie que lui.

On a *zombifié* le vivant en le mesurant sous tous ses aspects. Il a perdu dans l'opération tout sens du rythme. Il est certes encore animé d'une vie artificielle, tout comme le zombie qui continue à se mouvoir bien qu'il soit mort, mais celle-ci est bien pâle comparée à une existence pleine et entière.

La question de départ était de savoir à quelles conditions le corps pouvait devenir un objet d'art. Ce qui est certain, c'est que le corps vivant est une œuvre d'art inclassable, que l'on peut imiter sans jamais l'égaliser. Le danseur, spontanéité en acte, est en ce sens l'exacte antithèse du zombie.

Bibliographie

- Bensoussan et al. (2016) : Alain Bensoussan, Yannis Constantinidès et Jean-Gabriel Ganascia, *En compagnie des robots*, Paris : Premier Parallèle.
- Bernard (1875) : Claude Bernard, « Définition de la vie », in : *Revue des deux mondes* 45/9, 326-349.
- Bernard (1966) : Claude Bernard, *Introduction à la médecine expérimentale* [1865], Paris : Garnier-Flammarion.
- Bichat (1994) : Xavier Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* [1800], Paris : Garnier-Flammarion.
- Bove (2000) : Laurent Bove, *Vauvenargues. Philosophie de la force active. Critique et anthropologie*, Paris : Éditions Honoré Champion.
- Canguilhem (2006) : Georges Canguilhem, « Aspects du vitalisme », in : *Ibid.*, *La connaissance de la vie* [1952], Paris : Vrin, 105-127.
- Constantinidès (2017) : Yannis Constantinidès, « Redonner vie à la vie », in : *Revue française d'éthique appliquée* 3, 69-76.
- Darling (2016) : Kate Darling, « Extending Legal Protection to Social Robots: The Effects of Anthropomorphism, Empathy, and Violent Behavior Towards Robotic Objects », in : A. M. Froomkin, R. Calo, I. Kerr (Dir.), *Robot Law*, London: Edward Elgar Publishing, 213-234.
- Daudet (1922) : Léon Daudet, *Le stupide XIX^e siècle. Exposé des insanités meurtrières qui se sont abattues sur la France depuis 130 ans, 1789-1919*, Paris : Nouvelle Librairie nationale.
- Foucault (2000) : Michel Foucault, *Naissance de la clinique* [1963], Paris : PUF (coll. « Quadrige »).
- Jeudy (2008) : Henri-Pierre Jeudy, *Le corps comme objet d'art*, Paris : Albin Michel.
- Klages (1974) : Ludwig Klages, *Bewußtsein und Leben* [1914], in : *Ibid.*, *Sämtliche Werke III*, éd. par Ernst Frauchinger et al., Bonn : Bouvier, 646-655.
- Klages (2004) : Ludwig Klages, *La Nature du rythme. Pour comprendre la philosophie vitaliste allemande*, Paris : L'Harmattan (coll. « Allemagne d'hier et d'aujourd'hui »).
- Kurzweil (2003) : Ray Kurzweil, « Human Body Version 2.0 », en ligne : <http://www.kurzweilai.net/human-body-version-20>.
- Kurzweil (2006) : Ray Kurzweil, « Reinventing Humanity: The Future of Human-Machine Intelligence », in : *The Futurist* 40/2 (March-April), 39-46.
- Michaux (1967) : Henri Michaux, *Face aux verrous*, Paris : Gallimard.

-
- Minkowski (2015) : Eugène Minkowski, *La Schizophrénie* [1927], Paris : Petite Bibliothèque Payot.
- Morin (2014) : Edgar Morin, *Introduction à la pensée complexe*, Paris : Éditions du Seuil (coll. « Points-Essais »).
- Müller-Lauter (1998) : Wolfgang Müller-Lauter, *Physiologie de la volonté de puissance*, Paris : Allia.
- Nietzsche (1965) : Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. fr. par Maurice Betz, Paris : Le Livre de poche.
- Nietzsche (1967-1997) : Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, éd. par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Paris : Gallimard.
- Nouvel (2011) : Pascal Nouvel, *Repenser le vitalisme*, Paris : PUF (coll. « Science, Histoire et Société »).
- Roustang (2008) : François Roustang, *Savoir attendre. Pour que la vie change*, Paris : Odile Jacob poches.

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Olivier Agard, Studium der Philosophie und Germanistik an der École normale supérieure (Paris); Agrégation d'allemand im Jahr 1992. Er war Maître de Conférences an der Université Michel de Montaigne Bordeaux 3, sowie an der Université Paris IV-Sorbonne und ist seit 2017 ebendort Professor für deutsche Ideengeschichte. Seine Forschungsgebiete sind Ideengeschichte im 20. Jahrhundert in Deutschland, Kulturkritik-Diskurse in Literatur und Philosophie sowie philosophische Anthropologie. Er ist Autor zahlreicher Fachartikel im Bereich der Lebensphilosophie, philosophischen Anthropologie und Ideengeschichte der Weimarer Zeit. Publikationen u. a.: *Elias Canetti, l'explorateur de la mémoire*, Belin 2003; *Kracauer, le chiffonnier mélancolique*; CNRS Éditions 2010 (überarbeitete Fassung der Dissertationsschrift *La Critique de la modernité dans les écrits de Siegfried Kracauer* von 2000); *Krieg für die Kultur? Une guerre pour la civilisation? Intellectuelle Legitimationsversuche des Ersten Weltkriegs in Deutschland und Frankreich (1914-1918)* (Hg., mit B. Beßlich), Peter Lang 2018.

Léa Barbisan, Studium der Germanistik und der deutschen Philosophie an der École normale supérieure (Lyon), der Freien Universität Berlin und der Université Paris-Sorbonne; anschließend Unterrichtstätigkeit an der Humboldt-Universität zu Berlin, der Université Rennes 1 und der Université de Rouen. Derzeit Maître de Conférences mit dem Schwerpunkt deutsche Ideengeschichte (20. Jahrhundert) an der Université Paris-Sorbonne. Ihre Dissertation zum Thema der Leiblichkeit im Werk Walter Benjamins (*Le corps en exil. Walter Benjamin, penser le corps*) wird 2019 beim Verlag Éditions de la Maison des sciences de l'homme (Paris) erscheinen.

Christian Bermes, Studium der Philosophie, Politikwissenschaft und Geschichte in Trier, Madrid und Frankfurt am Main. Seit 2010 Professor für Philosophie an der Universität Koblenz-Landau; Sprecher der Graduiertenschule „Herausforderung Leben“; Sprecher des Forschungsschwerpunkts „Kulturelle Orientierung und normative Bindung“; Mitherausgeber des *Archivs für Begriffsgeschichte*; von 2013-2015 Präsident der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung. Zahlreiche Veröffentlichungen zur Erkenntnistheorie, Sprachphilosophie, Anthropologie und Ethik sowie zur Geschichte der Philosophie. Publikationen u. a.: *Sprachphilosophie*, Freiburg / München 1999; *Person und Wert* (Hg., mit W. Henckmann, H. Leonardy), Freiburg / München 2000; *Vernunft und Gefühl* (Hg., mit W. Henckmann, H. Leonardy), Würzburg 2003; „Welt“ als Thema der Philosophie. *Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff*, Hamburg 2004; *Merleau-Ponty: Zeichen* (Hg.), Hamburg 2007; *Schlüsselbegriffe der Philosophie des*

20. *Jahrhunderts* (Hg., mit U. Dierse), Hamburg 2008; *Leben und Leiden. Vom Umgang mit Krankheit* (Hg.), Bonn 2012; *Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Hg.), Hamburg 2013.

Giuseppe Bianco, Promotion in Philosophie an der Université de Lille 3 zur Rezeption der Arbeiten Henri Bergsons im 20. Jahrhundert in Frankreich (*Après Bergson*, Paris 2015); derzeit Post-Doktorand an der Universität von Sao Paulo (USP) und an der École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) in Paris, wo er eine Habilitation in der Soziologie vorbereitet. Seine Forschungsarbeit widmet sich der Geschichte der Philosophie als akademischer und schulischer Disziplin in Europa zwischen 1800 und 1980 und dem Verhältnis zwischen Philosophie, den Geistes- und Sozialwissenschaften sowie den Lebenswissenschaften in Frankreich und Deutschland.

Yannis Constantinidès, Absolvent der École normale supérieure (Paris), Doktor und Dozent der Philosophie. Er hat Philosophie an den Universités d'Aix-Marseille I, Reims und Lyon III, sowie Medizinethik an der medizinischen Fakultät der Universität Paris-XI unterrichtet. Er war zudem Lehrbeauftragter an der Universität Gent in Belgien sowie an der Universität Freiburg in der Schweiz. Seine Forschungsarbeit widmet sich hauptsächlich der deutschen Philosophie, insbesondere Friedrich Nietzsche, sowie Fragen der Bioethik.

Aengus Daly, schloss 2002 seinen BA am Trinity College Dublin ab und promovierte 2009 an der National University of Ireland, Galway. Von 2014 bis 2016 war er Wissenschaftliche Hilfskraft und von 2014 bis 2017 Lehrbeauftragter am Philosophischen Seminar der Bergischen Universität Wuppertal. Derzeit arbeitet er an einer Monographie über Heidegger, die sich insbesondere mit der Entwicklung des Problems der Zeitlichkeit zwischen 1926 und 1929 beschäftigt. Weitere Forschungsschwerpunkte sind die frühneuzeitliche Philosophie und die Philosophie Kants.

Alexis Dirakis, Soziologe und Philosoph, assoziierter Forscher am Centre Marc Bloch Berlin, sowie Lehrkraft und Habilitand am Institut für Sozialwissenschaften der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. Studium der Sozial- und Humanwissenschaften an den Universitäten Caen, Göttingen, Potsdam sowie an der Humboldt-Universität zu Berlin. Er ist Spezialist für philosophische Anthropologie und politische Soziologie und widmet seine aktuelle Forschung dem Prozess sozialer Entdifferenzierung.

Julien Farges, Forscher an den Archives Husserl de Paris (UMR 8547, CNRS / ENS). Er ist Spezialist für die Phänomenologie Edmund Husserls, der er seine Dissertationsschrift von 2011 (über die Funktionen des Begriffs der Lebenswelt in Husserls transzendentaler Phänomenologie), sowie zahlreiche

Artikel und Übersetzungen gewidmet hat. Darüber hinaus hat er zum Neukantianismus und zur Wertphilosophie Heinrich Rickerts gearbeitet. Seine aktuelle Forschung widmet sich den Beziehungen zwischen Phänomenologie, Empirismus und Positivismus.

Arnaud François, Professor für Philosophie an der Université de Poitiers. Er ist Spezialist für die Philosophie Schopenhauers, Nietzsches und Bergsons, denen er unter anderem das Buch *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité*, Paris 2008, sowie zahlreiche Aufsätze gewidmet hat. Weitere Forschungsgebiete: deutsche und französische Philosophie, Philosophie des Lebens und des Lebendigen, Philosophie der Gesundheit, Philosophie und Literatur, Philosophie der Arbeit. Letzte Publikationen: *La philosophie d'Émile Zola. „Faire de la vie“*, Paris 2017; *Éléments pour une philosophie de la santé*, Paris 2017; *Le moment du vivant* (Hg., mit F. Worms), Paris 2016.

Michael Großheim, Studium der Philosophie, Geschichte und Literaturwissenschaft in Kiel. Seit 2006 Inhaber der Hermann Schmitz-Stiftungsprofessur für phänomenologische Philosophie an der Universität Rostock; seit 2016 Präsident der „Gesellschaft für Neue Phänomenologie“. Forschungsinteressen: Phänomenologie, Anthropologie, Existenzphilosophie, Kulturphilosophie. Herausgeber und Verfasser zahlreicher Publikationen zur modernen Philosophie. Publikationen u. a.: *Von Georg Simmel zu Martin Heidegger. Philosophie zwischen Leben und Existenz*, Bonn 1991; *Ludwig Klages und die Phänomenologie*, Berlin 1994; *Perspektiven der Lebensphilosophie* (Hg.), Bonn 1999; *Zeithorizont. Zwischen Gegenwartsversessenheit und langfristiger Orientierung*, Freiburg / München 2012; *Leib, Ort, Gefühl. Perspektiven der räumlichen Erfahrung* (Hg., mit A.K. Hild, C. Lagemann, N. Trcka), Freiburg / München 2015.

Gerald Hartung, Studium der Philosophie, Religionswissenschaften und Literaturwissenschaften sowie Promotion im Fach Philosophie an der FU Berlin. Seit 2010 Inhaber des Lehrstuhls Kulturphilosophie / Ästhetik an der Bergischen Universität Wuppertal. Forschungsschwerpunkte: Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, Theorie und Praxis der Philosophiegeschichtsschreibung, philosophische Anthropologie, Kultur- und Religionsphilosophie sowie deutsch-jüdische Geistesgeschichte. Autor und Herausgeber zahlreicher Publikationen; u. a. seit 2013 Mitherausgeber des Jahrbuchs *Interdisziplinäre Anthropologie*, Springer VS, sowie verantwortlicher Herausgeber des *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts. Philosophie im deutschsprachigen Raum*, Schwabe Verlag (i.E.). Weitere Publikationen u. a.: *Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*, Velbrück Wissenschaft 2003; *Philosophische*

Anthropologie. Grundwissen Philosophie, Reclam 2008; *Sprach-Kritik. Sprach- und Kulturtheoretische Reflexionen im deutsch-jüdischen Kontext*, Velbrück Wissenschaft 2012.

Heike Koenig, Studium der Philosophie, Mathematik und Erziehungswissenschaften mit dem Studienabschluss Master of Education an der Bergischen Universität Wuppertal; ebendort seit 2016 Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl Kulturphilosophie / Ästhetik. Ihre Forschungsinteressen sind Kulturphilosophie, philosophische Anthropologie, philosophischer Pragmatismus und Bildungsphilosophie. Derzeit arbeitet sie an einem Dissertationsprojekt zu kulturphilosophischen Perspektiven im Anschluss an Ernst Cassirer und John Dewey.

Gilbert Merlio, emeritierter Professor (Ideengeschichte) an der Université Paris-Sorbonne. Verfasser und Herausgeber zahlreicher Publikationen über Spengler, Nietzsche, die deutsche Kulturkritik, die Konservative Revolution, die intellektuellen Beziehungen zwischen Deutschland und Frankreich sowie den deutschen Widerstand gegen Hitler. Letzte Publikationen: *Figuren der Kritik. Festschrift für Gérard Raullet* (Hg., mit O. Agard, M. Gangl, F. Lartillot), Lang 2015; „Pseudomorphose und Weltzivilisation“, in: S. Fink / R. Rollinger (Hg.), *Oswald Spenglers Kulturmorphologie. Eine multiperspektivistische Annäherung* (Studies in Universal and Cultural History), Springer 2018.

Guillaume Plas, Dr. phil., Lektor für Französisch am Frankreich-Zentrum der Universität Freiburg. Studium der Germanistik, der Romanistik und der Philosophie an den Universitäten Paris-Sorbonne und Freiburg. Forschungsschwerpunkte: Deutsche Intellektuellen- und Ideengeschichte der Weimarer Republik, der NS-Zeit und der Nachkriegszeit. Publikationen: *Philosophische Anthropologie nach 1945. Rezeption und Fortwirkung* (Hg., mit G. Raullet), Nordhausen 2014; *Philosophische Anthropologie und Politik* (Hg., mit G. Raullet und M. Gangl), Nordhausen 2013; *Konkurrenz der Paradigmata. Zum Entstehungskontext der philosophischen Anthropologie* (Hg., mit G. Raullet), Nordhausen 2011.

Marc Rölli, Professor für Philosophie an der Hochschule für Grafik und Buchkunst (HGB) in Leipzig. Bis 2015 Leiter des Forschungsschwerpunkts „Theorie und Methoden“ an der Zürcher Hochschule der Künste (ZHdK) und Full Professor für Philosophie und Kulturwissenschaften an der Fatih University in Istanbul. Aktuelle Forschung zu den Themenfeldern Dekolonisierung der Philosophie und Politische Ästhetik. Letzte Publikationen: *Immanent denken*, Wien 2018; *Vierzig Jahre „Überwachen und Strafen“*. *Zur Aktualität der Foucaultschen Machtanalyse* (Hg., mit R. Nigro), Bielefeld 2017;

Gilles Deleuze's Transcendental Empiricism, trans. P. Hertz-Ohmes, Edinburgh 2016; *Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik* (Hg.), Bielefeld 2015.

Louis Ujéda, Doktor der Philosophie der Wissenschaften und Technik. Seine Dissertationsschrift mit dem Titel *Étude philosophique de la biologie de synthèse : pour une analyse de la complexité des biotechnologies en société* (2016) behandelt die Frage nach der Erkenntnistheorie, Ontologie und Ethik der Synthetischen Biologie. Seine aktuelle Forschungsarbeit widmet sich den epistemologischen, ontologischen und ethischen Implikationen der zeitgenössischen Forschung zur Mikrobiologie.

Caterina Zanfi, Studium der Philosophie an der Universität Bologna und an der Universität Paris 1 Panthéon-Sorbonne; anschließend Promotion in Bologna und Lille 3 im Jahr 2011. Sie war von 2016 bis 2018 Stipendiatin der Alexander von Humboldt Stiftung an der Bergischen Universität Wuppertal und ist derzeit Forscherin an der UMR8547 Pays germaniques – Transferts culturels (CNRS-ENS-PSL) in Paris. Ihre wichtigsten Publikationen sind *Bergson und die deutsche Philosophie*, Karl Alber 2018; *Bergson, la tecnica, la guerra*, Bononia University Press 2009; *Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben?* (Hg., mit T. Ebke), Potsdam University Press 2017. Ihr aktuelles Forschungsgebiet sind die anthropologischen und politischen Implikationen der Lebensphilosophie.

Namensregister

Adenauer, Konrad	172
Adorno, Theodor W.	41, 168-170, 179
Aenesidemus-Schulze (Gottlob Ernst Schulze)	289
Agamben, Giorgio	125, 134
Agard, Olivier	12
Albert, Karl	109, 179, 200
Aristoteles	9, 35, 60, 149
Aslan, Gabriel	91f.,
Baeumler, Alfred	43f., 202, 219
Barbera, Sandro	59
Barbisan, Léa	13
Baur, Erwin	293
Becker, Carl Heinrich	23
Benjamin, Walter	13, 134, 170, 176, 179, 183-189, 191-198
Benrubi, Isaac	93f.
Bergmann, Ernst David:	93-95
Bergson, Henri	11, 13, 26, 44, 56, 60, 72, 77f., 88-91, 96-98, 108-110, 113f., 116, 123, 128, 133, 135-137, 141, 145-147, 149, 155-159, 170, 176, 183-186, 188-191, 193f., 196-199, 201, 217, 246f., 261, 294, 327
Bermes, Christian	12, 71, 73
Bernard, Claude	15, 320-325, 327f.
Berthelot, René	90f.
Bianco, Giuseppe	12
Bichat, Marie-François-Xavier	323f., 326f., 330
Bloch, Ernst	219
Blochmann, Elisabeth	28
Blumenberg, Hans	245, 249
Boas, Franz	294
Böhme, Gernot	13, 40, 165f., 169, 176-180
Böhme, Hartmut	13, 165f., 169, 176-180
Bolk, Louis	226f., 232
Bollnow, Otto Friedrich	22, 199f.
Boscovich, Roger Joseph	203
Bouglé, Célestin	153, 155
Bourdieu, Pierre	44, 123
Bourgeois, Léon	89
Boutroux, Émile	127
Brunschvicg, Léon	92
Buisson, Ferdinand	90
Burckhardt, Jacob	213, 215
Caeymaex, Florence	158
Camus, Albert	202, 209, 216f.
Canguilhem, Georges	15, 124, 302, 311, 328, 330
Carnap, Rudolf	141
Cassirer, Ernst	14, 117f., 141, 145, 158, 165, 245-262, 267f., 271f., 274, 275-277
Castoriadis, Cornelius	26, 172f.
Césaire, Aimé	292
Christophe, Charles	91
Collins, Randall	123
Comte, Auguste	127f., 145-149, 153-155, 320
Constantinidès, Yannis	15
Coudenhove-Kalergi, Richard	94f.
d'Aubarède, Gabriel	202
Daly, Aengus	14
Darwin, Charles	55, 62, 76, 98f., 130, 147, 149, 251, 260, 293, 295

- Daudet, Léon 320, 325
 Deleuze, Gilles 124, 210f.
 Dessoir, Max 43
 Dewelshauvers, Georges 91
 Dewey, John 294, 305
 Diederichs, Eugen 136
 Dilthey, Wilhelm 11, 22-27, 29, 35, 37, 39, 45, 71, 82, 108, 110, 113f.,
 116, 123f., 131f., 137f., 140, 176, 183, 186, 201
 14
 Dirakis, Alexis
 Driesch, Hans 97, 132-134, 136-138, 140f., 283
 Dühning, Karl Eugen 135
 Durkheim, Émile 11, 92, 145f., 149, 152-156
 Dutschke, Rudi 180
 Epikur 146, 214
 Espinas, Alfred 149, 152f., 155
 Eucken, Rudolf 11f., 71-84, 96, 129, 132, 136, 138, 139
 Farges, Julien 12
 Fellmann, Ferdinand 43, 109
 Ferri, Enrico 150
 Feuerbach, Ludwig 292f.
 Fichte, Johann Gottlieb 73, 75, 78, 129
 Fischer, Eugen 293f.
 Fischer, Kuno 73, 289
 Forman, Paul 123
 Förster-Nietzsche, Elisabeth 218
 Foucault, Michel 10, 124f., 283, 285f., 290, 323
 Fouillée, Alfred 87f., 90f., 127
 Franck, Philipp 141
 François, Arnaud 11
 Freud, Sigmund 67, 193, 232, 236-238
 Fries, Jakob Friedrich 286, 288-290, 292
 Galton, Francis 211, 293
 Gautier, Émile 148
 Gehlen, Arnold 140
 George, Stefan 136
 Gerhardt, Volker 43-45
 Goethe, Johann Wolfgang von 13, 38, 126, 139, 165-179, 206, 260
 Große, Jürgen 109f.
 Großheim, Michael 11
 Guerlac, Suzanne 158
 Guyau, Jean-Marie 11f., 87-101, 128, 155
 Habermas, Jürgen 39, 141, 176, 178
 Haeckel, Ernst 72, 131-138, 140, 259, 293
 Halévy, Daniel 218
 Hartmann, Eduard von 127, 131, 133, 135, 209
 Hartung, Gerald 256, 258f., 260f.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 35, 62, 129, 202, 207, 209, 227, 232, 235, 255, 286,
 289-291
 Heidegger, Martin 11, 14, 19-39, 44, 107f., 110, 118, 140f., 232, 267-277,
 320, 327
 Henry, Michel 110
 Heraklit 204, 211
 Hitler, Adolf 218f.
 Hobbes, Thomas 146, 149, 281
 Höffding, Harald 89f., 94
 Horkheimer, Max 40f., 141, 145, 168-170, 179
 Hume, David 26f.
 Husserl, Edmund 12, 30-32, 36-39, 71-74, 77-84, 108, 110, 114, 116, 118,
 123, 137f., 140, 170, 232
 Huxley, Thomas 150
 Ishiguro, Hiroshi 317

Jain, Elenor	109
James, William	77f., 94, 124
Jankélévitch, Vladimir	88
Jaspers, Karl	19, 41, 110
Jaurès, Jean	146
Jeady, Henri-Pierre	317
Jung, Carl Gustav	183, 233
Jünger, Ernst	44
Kant, Immanuel	13, 15, 23, 25, 27, 80, 89, 100, 118, 126f., 129-132, 136-138, 155, 158, 165-175, 177, 179, 185f., 188f., 203, 245, 249, 251, 258, 270, 275f., 282-291, 294
Karsenti, Bruno	154
Keyserling, Hermann von	212, 215
Kielmeyer, Karl Friedrich	289
Klages, Ludwig	13, 22, 38-45, 110, 124, 165-180, 183-186, 188-191, 193-198, 201, 219, 246, 294, 328
Koenig, Heike	14
Köhler, Wolfgang	232
Kozljanič, Robert Josef	43, 110, 167, 170, 176
Krois, John Michael	260f.
Kropotkine, Pierre	99
Krug, Wilhelm Traugott	129
Kühn, Manfred	284
Kuhnke, Gerhard	165f.
Külpe, Oswald	133
Kurzweil, Ray	318f.
Kusch, Martin	123, 130
Lacan, Jacques	14, 225, 231-239
Lachelier, Jules	127
Lamarck, Jean-Baptiste de	55, 63, 125, 148, 151
Leibniz, Gottfried Wilhelm	35, 271
Lenz, Fritz	293
Lepenies, Wolf	45
Lersch, Philipp	22, 110, 118
Lessing, Theodor	44, 107, 108, 201
Lévi-Strauss, Claude	294
Lieber, Joachim	199
Lilienfeld, Paul von	150
Lipps, Theodor	95f., 98
Litt, Theodor	228
Lodge, Oliver	97
Lombroso, Cesare	149f.
Lorenz, Konrad	232
Loria, Achille	150
Lotze, Rudolf Hermann	73, 127
Lukács, Georg	22, 42, 110, 141, 168, 199
Mainländer, Philipp	134f.
Malinowski, Bronislaw	294
Malthus, Thomas Robert	293
Mann, Thomas	19, 39, 44, 201f., 216
Marcuse, Herbert	40, 141
Marquard, Odo	285, 289
Marx, Karl	141, 169, 194, 202, 219
Mauss, Marcel	294
Mead, George Herbert	230
Meisner, Mejer	93
Mengele, Josef	293
Merleau-Ponty, Maurice	12, 114f., 124, 227, 232f., 238
Merlio, Gilbert	13f.
Michaux, Henri	320
Michelet, Karl Ludwig	291

Minkowski, Eugène	329
Misch, Georg	124, 176
Möckel, Christian	245-247, 251, 256
Morel, Bénédict Augustin	293
Morgan, Conwy Lloyd	259-261
Mori, Masahiro	318
Morin, Edgar	328-330
Moritz, Karl Philipp	123, 128
Mounier, Emmanuel	101
Mucchielli, Laurent	100, 147
Müller-Lauter, Wolfgang	214, 326f.
Musil, Robert	317
Natorp, Paul	21
Nietzsche, Friedrich	11, 13f., 22, 24, 38, 44f., 56, 60, 65f., 76, 87, 89, 91-96, 101, 109f., 114, 123, 127-129, 134-137, 139, 155, 186, 199, 201-218, 246, 291, 294, 325, 326-328
Nitti, Francesco Saverio	150
Novicov, J. A.	153
Oesterreich, Traugott Konstantin	109
Ottmann, Henning	218
Pasteur, Louis	322
Paulhan, Frédéric	90
Perrier, Edmond	149
Pfeil, Hans	93
Plas, Guillaume	13
Platner, Ernst	128, 285
Platon	172, 190, 205, 214
Plessner, Helmuth	14, 43f., 140, 171f., 201, 210, 217, 225-239, 249f., 255, 257-259, 262, 294f.
Politzer, Georges	145
Portmann, Adolf	226f.
Pothast, Ulrich	40
Quetelet, Adolphe	293
Quine, Willard van Orman	302
Ravaisson, Félix	87, 126f.
Reinhold, Carl Leonhard	289
Renouvier, Charles Bernard	89
Rhodes, Cecil John	213
Rickert, Heinrich	19f., 22f., 32, 55, 77-79, 81, 83f., 108, 110, 123, 133-139, 141, 145, 246, 294, 337
Rignano, Eugenio	150
Ringer, Fritz	123
Rölly, Marc	14f.
Rosenberg, Alfred	140, 219
Rosset, Clément	67
Rothacker, Erich	13, 166, 169-174, 176f.
Rousseau, Jean-Jacques	146, 149, 205, 281f.
Roustang, François	328, 330
Roux, Wilhelm	203
Russel, Bertrand	141
Rust, Bernhard	219
Sartre, Jean-Paul	110
Schäffle, Albert	150
Scheler, Max	10-12, 35, 72, 88, 96-101, 114-117, 123, 129f., 132, 137-141, 201f., 246, 249, 255f., 258f., 282, 294
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph	87, 126, 129, 283, 286, 288-290
Schirach, Baldur von	219
Schlegel, Friedrich	109f., 129, 202
Schleiden, Matthias Jacob	290
Schlick, Moritz	141
Schmitz, Hermann	13, 26, 42f., 110, 166, 169f., 173-178

Schnädelbach, Herbert	10, 41f., 201
Schopenhauer, Arthur	11f., 55-68, 109f., 129, 131, 135f., 186, 202, 205, 325-327
Schuler, Alfred	43
Secrétan, Charles	89
Seel, Martin	40
Sendlinger, Angela	109
Seneca	219
Shaw, Bernhard	213
Sighele, Scipio	150
Simmel, Georg	11, 22, 38, 93, 96, 109f., 123, 135f., 140, 155, 165f., 194, 201f., 245-247, 294
Simondon, Gilbert	15, 300-302, 305, 307, 311-314
Sokrates	203, 206, 208
Spencer, Herbert	12, 59, 87f., 98-100, 145-151, 154, 158
Spengler, Oswald	42-44, 110f., 113, 116, 118, 124, 139, 201, 208, 212f., 219, 328
Spinoza, Baruch de	57, 59, 124
Spranger, Eduard	43
Stern, Fritz	199
Stoellger, Philipp	249, 256f.
Tarde, Gabriel	89, 150
Tocqueville, Alexis de	209, 213
Tomasello, Michael	228f.
Tönnies, Ferdinand	39, 42
Trendelenburg, Friedrich Adolf	73
Treviranus, Gottfried	125, 128
Troeltsch, Ernst	43
Turing, Alan	317
Uexküll, Jakob Johann von	14, 97, 137, 141, 232, 250, 252-254, 256, 258-261
Ujéda, Louis	15
Vauvenargues (Luc de Clapiers, Marquis de Vauvenargues)	328
Vialatoux, Joseph	156
Vries, Hugo de	261
Wallon, Henri	231, 233
Walther, Gerda	37
Wartenburg, Paul Yorck von	23
Weber, Max	141, 320
Weizsäcker, Carl Friedrich von	176
Windelband, Wilhelm	92, 133f.
Wittgenstein, Ludwig	12, 30, 111-115, 117
Wolff, Christian	128f.
Worms, René	149-151, 153
Wuchterl, Kurt	21
Wunsch, Matthias	250, 259, 267
Zanfi, Caterina	13
Zilsel, Edgar	141

