

Zum Verständnis des Lebens in der Philosophie der Neuzeit bis zur Gegenwart – ausgewählte Positionen von René Descartes bis Michel Henry

Markus Enders

Rolf Kühn in Dankbarkeit und
herzlicher Verbundenheit zugeeignet

Abstract: Spielt der Begriff des Lebens in der frühneuzeitlichen Philosophie nur eine untergeordnete Rolle, so erfährt er im Denken des Deutschen Idealismus eine spekulative Aufwertung, und zwar vor allem in Gestalt eines absoluten Lebens beim späten Fichte und des Prozesses der Selbstbewegung des Geistes bei Hegel. Wird in der Philosophie der Romantik das Leben als ein unaufhörliches Werden (Friedrich Schlegel) bzw. als unbegreifliche Verbindung von Sein und Nicht-Sein (Novalis) verstanden, so sieht die moderne Lebensphilosophie in dem Leben entweder eine sichtbare, leidvolle Erscheinung des Willens zum Leben als des Wesens der Welt (Schopenhauer) oder die von dem gewaltsamen Willen zur Macht bestimmte kreislaufförmige Wiederkehr des immer gleichen Werdens und Vergehens (Nietzsche) oder das geschichtliche Leben des Menschen und dessen Erleben und Verstehen im Sinne eines universalen Zusammenhangs zwischenmenschlicher Wechselwirkungen (Dilthey). Michel Henrys radikalphänomenologische Bestimmung des absoluten Lebens als eines reinen Selbsterscheinens, einer Selbstzeugung und -offenbarung im Erst-Lebendigen bzw. einer Selbstaffektion mit ihren pathischen Modalitäten des Sicherleidens und Sicherfreuens geht zwar nicht methodisch, aber sachlich auf das Konzept eines absoluten Lebens und dessen immanente (Selbst-)Liebe und Seligkeit beim späten Fichte zurück.

Whereas the concept of life only plays a subordinate role in early modern philosophy, it experiences a speculative upgrading in the thought of German Idealism, above all in the form of absolute life in the late Fichte and of the process of the self-movement of spirit in Hegel. In the philosophy of Romanticism, life is seen as an incessant becoming (Friedrich Schlegel) or as an incomprehensible connection between being and non-being (Novalis). More recent philosophies of life see in it either a visible, sorrowful appearance of the will to life as the essence of the world (Schopenhauer), the circular recurrence of the same becoming and passing away determined by the violent will to power (Nietzsche), or the historical life of humans and

their experience and understanding in the sense of a universal connection of interhuman interactions (Dilthey). Michel Henry's radical phenomenological determination of absolute life as a pure self-appearance, as a self-generation and -revelation in the so-called first-living, and as a self-affection with its pathic modalities of suffering and enjoying oneself—goes back in fact (though not in terms of method) to the concept of an absolute life and its immanent (self-)love and bliss in the late Fichte.

1. Zum Verständnis des Lebens bei ausgewählten Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts (Descartes, Leibniz, Herder, Jacobi, Kant)

Für die neuzeitliche Geschichte des L.-Begriffs besitzt die Philosophie René Descartes' (1596–1650) insofern eine wichtige negative Bedeutung, als Descartes dem L. nahezu jede metaphysische und ontologische Relevanz abspricht. Weil nach seiner Überzeugung die mathematisch beschreibbaren Gesetze der Mechanik auch im organischen Bereich gelten, versteht er die physiologischen Erscheinungen als rein mechanische Vorgänge und daher auch die Lebewesen als eine Art von Maschinen oder Automaten. Dennoch kann er auf die Annahme eines L.-Elements nicht ganz verzichten. Denn das Zusammenwirken von Seele und Körper bei dem Zustandekommen von Empfindungen und den daraus folgenden Reaktionen »will er durch ›esprits animaux‹ (L.-Geister) erklären. Diese seien aber selbst Körper, wenn auch sehr kleine.«¹ Wirkungsgeschichtlich gesehen hat sich diese etwa von Baruch de Spinoza (1632–1677) heftig kritisierte Hypothese der Existenz von L.-Geistern jedoch nicht durchsetzen können.

In seiner Auseinandersetzung mit Descartes nimmt Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) den L.-Begriff auf, und zwar in seiner Kritik an Descartes' Konzeption der Substanz als *res extensa* bzw. als *res cogitans*. Zu der *res cogitans* gehöre mehr der Begriff der Kraft als der der Ausdehnung.² Diese ursprüngliche, aktive Kraft bezeichnet

¹ Rainer Piepmeier, Art. »Leben, IV. Frühe Neuzeit bis vor Kant«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (im Folgenden *HWP*), Bd. 5, Basel, Schwabe, 1980, 62–71, hier 66.

² Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz, »Briefwechsel zwischen Leibniz und de Bolder 1698–1706«, in: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophische Schriften*, hrsg. von Carl Immanuel Gerhardt, Bd. 2, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1879, 169–170.

Leibniz auch einfach als »das Leben« (*la vie*), das zur Seele, d. h. zur einfachen Substanz, gehöre, die Leibniz auch die Monade nennt.³ Jede Monade aber ist für Leibniz ein »lebendiger Spiegel des ganzen Universums«⁴, so dass »folglich die ganze Natur voll von Leben«⁵, d. h. aus lebendigen Substanzen zusammengesetzt sei.

Dieses substanzontologische Grundverständnis des L. als der Selbstbildung einer Seelen-Substanz durch Kraft, Harmonie und Ordnung greift Johann Gottfried Herder (1744–1803) auf, der darauf insistiert, dass das L. das geistige Band sei, das in jeder ›Organisation‹ »von der leblos erscheinenden Materie bis zum Menschen als Spitze der lebendigen Pyramide«⁶ konstitutiv wirke. Herder verwendet den Begriff des L. auch als einen »universalen Kampfbegriff gegen den Rationalismus und die Herrschaft des Verstandes, der Form und der Regel. Es [sc. das L.] meint den Inbegriff von Fülle und Ursprünglichkeit, so dass Herder mit L. zu einem neuen Begriff des ›Enthusiasmus‹ gelangt«⁷. Damit ist der Grund für ein Verständnis des L. gelegt, das im L. ein universales, ewiges und unzerstörbares Form-Prinzip der ganzen Natur sieht.⁸

Ein solches Verständnis des L. findet man etwa bei Johann Wolfgang Goethe (1749–1832), der daher »alles Lebendige vollkommen« nennt und das L. bezeichnet als »das Höchste, was wir von Gott und der Natur erhalten haben«⁹.

³ Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz, »Monadologie«, in: Leibniz, *Philosophische Schriften*, Bd. 2, 588.

⁴ Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz, »Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison«, in: Leibniz, *Philosophische Schriften*, Bd. 6, 599; vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz, »Monadologie«, in: Leibniz, *Philosophische Schriften*, Bd. 6, 621.

⁵ G. W. Leibniz, »Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison«, in: Leibniz, *Philosophische Schriften*, Bd. 6, 607.

⁶ Ulrich Dierse/Klaus Rothe, Art. »Leben, V. 18. Jh. bis Gegenwart«, in: HWPh, Db. 5, 1980, 71–97, hier 72 (unter Bezug auf Johann Gottfried Herder, »Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele« [1778], in: Johann Gottfried Herder, *Sämtliche Werke*, hrsg. von Bernhard Suphan, Bd. 16, Berlin, Weidmann Verlag, 1887, 569; Bd. 13, 170, 402).

⁷ Dierse/Rothe, Art. »Leben, V. 18. Jh. bis Gegenwart«, 72.

⁸ Vgl. in diesem Sinne Dierse/Rothe, Art. »Leben, V. 18. Jh. bis Gegenwart«, 72: »L. wird zu einem in der ganzen Natur vorherrschenden und sie formenden Prinzip, das, ewig und unzerstörbar, eher ein die Einzelwesen umgreifendes Prinzip ist, da es sie gerade gestaltet.«

⁹ Johann Wolfgang Goethe, *Werke*, Hamburger-Ausgabe, Hamburg, Christian Wegner Verlag, 1982, Bd. 12, 227; Bd. 13, 21.

Man findet ein solches Grundverständnis des L. auch bei Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819), der daher nicht das L. als »Beschaffenheit der Dinge«, sondern im Gegenteil die Dinge als »Beschaffenheiten« und »verschiedene Ausdrücke« des L. versteht, wobei der höchste Grad des L. »mit dem Maximum an Bewußtsein und Vernunft [...], d. h. in Gott«, verwirklicht sei, der »sein L. in ihm selbst hat« und von dem das menschliche L. eine »Ahndung« erhält.«¹⁰

In der Tradition des substanzontologischen Grundverständnisses des L. steht Immanuel Kants (1724–1804) Begriff des L. als das »Vermögen einer Substanz, sich aus einem inneren Princip zum Handeln, [...] zur Veränderung [...] zu bestimmen«¹¹. Selbstbildung und Selbsttätigkeit sind daher die Kennzeichen des L. im Verständnis Kants.

2. Der Begriff des Lebens im Denken des Deutschen Idealismus

Auf das von Herder grundgelegte Verständnis des L. als eines universalen und unvergänglichen, einheitlichen Form-Prinzips der Natur geht Johann Christian Friedrich Hölderlins (1770–1843) Verständnis des L. zurück, wenn er sagt, dass das L. alle innerweltlichen Entzweigungen versöhne und den Tod überwinde: »Wie der Zwist der Liebenden, sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder. Es scheiden und kehren im Herzen die Adern und einiges, ewiges, glühendes Leben ist alles.«¹²

¹⁰ Dierse/Rothe, Art. »Leben, V. 18. Jh. bis Gegenwart«, 72, unter Bezug auf Friedrich Heinrich Jacobi, *Werke* (1812–25), Bd. 2, 258, 263–264, 285.

¹¹ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1. Aufl. 1781), in: *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*, Bd. 4, 544; vgl. auch Immanuel Kant, *Vorkritische Schriften (1757–77)*, in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. 2, 327; Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. 5, 9.

¹² Friedrich Hölderlin, *Hyperion*, in: Friedrich Hölderlin, *Werke in zwei Bänden*, Bd. 1 (Die Bibliothek Deutscher Klassiker), hrsg. von Günter Mieth, München/Wien, Carl Hanser Verlag, 1978, 744.

Zur Einheit von spekulativem und nicht-spekulativem Verständnis des Lebens bei Johann Gottlieb Fichte

*Fichtes nicht-spekulatives Verständnis des Lebens in seinen frühen Schriften: Der unbedingte Wert des Lebens und dessen Reflexionsfreiheit*¹³

Für den frühen Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) besitzt einzig und allein das L. einen »unbedingten Werth und Bedeutung«, während das »Denken, Dichten, Wissen [...] nur Werth [hat], insofern es auf irgendeine Weise sich auf das Lebendige bezieht, von ihm ausgeht und in dasselbe zurückzulaufen beabsichtigt.«¹⁴, mit anderen Worten: Nur das L. ist Zweck an sich selbst,¹⁵ so dass »man das Leben nur durch das Leben selbst, keinesweges aber durch Speculiren kennenlernt«¹⁶. Das Verhältnis zwischen dem L. und dem »Speculiren«, d. h. dem Vernunftwissen des Subjekts, kennzeichnet Fichte als ein Gegensatz-Verhältnis, wobei beide Glieder dieses Gegensatz-Verhältnisses sich wechselseitig bestimmen¹⁷: »Leben ist ganz eigentlich Nicht-Philosophiren; Philosophiren ist ganz eigentlich Nicht-Leben.«¹⁸ Beide Bestimmungen, das L. und die Speculation, bilden in ihrer Ganzheit die »Duplicität« des Subjekt-Objekt-Verhältnisses auf seiner höchsten Stufe: »Das Leben ist die Totalität des objectiven Vernunftwesens; die Speculation ist die Totalität des subjectiven.«¹⁹ Das L. und die »Speculation« schließen sich daher wechselseitig ein,²⁰ sofern das L.

¹³ Eine ausführliche Darstellung des Lebensbegriffs bei Fichte findet sich bei W. H. Schrader, *Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J. G. Fichtes*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann Holzboog, 1972; vgl. auch Jean-Christophe Goddard, *La philosophie fichteënne de la vie*, Paris, Vrin, 1999.

¹⁴ Johann Gottlieb Fichte, *Sonnenklarer Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie*, in: *Fichtes Werke*, hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, Bd. II, Berlin, Walter de Gruyter, 1971, 333–334.

¹⁵ Vgl. Johann Gottlieb Fichte, *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen*, in: *Fichtes Werke*, Bd. V: *Zur Religionsphilosophie*, 342: »Nun ist das Leben Zweck, keinesweges das Speculiren; das letztere ist nur Mittel.«

¹⁶ Fichte, *Sonnenklarer Bericht*, 332.

¹⁷ Vgl. Fichte, *Rückerinnerungen*, 343: »Leben und Speculation, sind nur durcheinander bestimmbar.«

¹⁸ Fichte, *Rückerinnerungen*, 343; zu diesem sowohl Gegensatz- als auch wechselseitigen Implikations-Verhältnis zwischen dem L. und der philosophischen Speculation nach Fichte vgl. Dierse/Rothe, Art. »Leben, V. 18. Jh. bis Gegenwart«, 71–97, hier 73.

¹⁹ Fichte, *Rückerinnerungen*, 343.

²⁰ Vgl. Fichte, *Rückerinnerungen*, 343: »Eins ist nicht möglich ohne das andere.«

sich nur durch die und in der Speculation erkennt,²¹ während die philosophische Speculation insofern des L. bedarf, von dem sie abstrahiere, als dass sie die Empfindung »als das einige, wahre, innere Lebensprincip«²² voraussetzen müsse.²³ Daher stelle die Wissenschaftslehre bloß eine »Abbildung des Lebens«, keinesweges [...] das wirkliche Leben selbst«²⁴ dar: »Was sie über Weisheit, Tugend, Religion sagt, muss erst wirklich *erlebt* und *gelebt* werden, um in wirkliche Weisheit, Tugend und Religiosität überzugehen.«²⁵ Obwohl die Wissenschaftslehre an und für sich nicht »Lebensphilosophie«, d. h. nicht »die richtige praktische Denkart selbst« sei, »weil ihr dazu das Lebendige und Andringende der Erfahrung fehlt«, so gebe sie »doch ein vollständiges Bild«²⁶ der Erfahrung. Daher erzeuge die Wissenschaftslehre »das in der Anschauung *wirkliche Leben* im Denken schematisch. Sie behält den Charakter des Denkens, die schematische Blässe und Leerheit, und das Leben den seinigen, die concrete Fülle der Anschauung.«²⁷

Fichtes spekulativer bzw. ontologisch-metaphysischer Lebensbegriff in seinen späteren Schriften: Das absolute bzw. göttliche Leben und Sein ist seine Liebe und Seligkeit, sein absolutes (Selbst-)Bewusstsein – das wahrhaftige und das scheinbare Leben des Menschen

Fichte hat in den späteren Fassungen seiner Wissenschaftslehre diese als »die einzig mögliche *Lebenslehre*«²⁸ bezeichnet, der zufolge »das Eine absolute Leben eben das unsrige, und das unsrige das absolute Leben sey«²⁹, so dass es nur ein L. und nicht zwei L. gebe, nämlich das absolute L., welches in uns Menschen unmittelbar lebe.³⁰ Dieses ein-

²¹ Vgl. Fichte, *Rückerinnerungen*, 342: »Es [sc. das Speculiren] ist nur Mittel, das Leben zu erkennen.«

²² Fichte, *Rückerinnerungen*, 343.

²³ Vgl. Fichte, *Rückerinnerungen*, 343: »die *Speculation* [kann es nicht geben] ohne das *Leben*, von welchem sie abstrahirt«; vgl. auch Fichte, *Rückerinnerungen*, 343: »Die Philosophie, selbst vollendet, kann die Empfindung nicht geben noch selbst ersetzen.«

²⁴ Fichte, *Sonnenklarer Bericht*, 396.

²⁵ Fichte, *Sonnenklarer Bericht*, 396.

²⁶ Fichte, *Sonnenklarer Bericht*, 408.

²⁷ Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre a. d. J. 1801*, in: *Fichtes Werke*, Bd. 2, 1971, 161.

²⁸ Johann Gottlieb Fichte, *Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben*, in: *Fichtes Werke*, Bd. 8, 371.

²⁹ Fichte, *Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre*, 371.

³⁰ Vgl. Fichte, *Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre*, 371.

zige und »einzig mögliche, auf sich selber beruhende und sich selber tragende Dasein und Leben, wovon alles, was als daseyend und lebendig erscheint, nur die weitere Modification, Bestimmung, Abänderung und eigene Gestaltung ist«³¹, sei »überall nur Ein lebendiges, die Eine lebende Vernunft«³². Dieses »Eine und sich selber gleiche Leben der Vernunft«³³ aber werde »durch die irdische Ansicht und in derselben, zu verschiedenen individuellen Personen zerspaltet«, die daher »keineswegs aber an sich und unabhängig von der irdischen Ansicht, da sind und existieren.«³⁴. Die Vernunft aber beziehe sich auf das eine, in der Idee begründete L., welches als L. der Gattung in Erscheinung trete.³⁵ Der reine, gute, selige »Urquell« allen L. aber sei die Gottheit, dessen Ausdruck und Werkzeug zu sein die Seligkeit des Menschen bedeute.³⁶

Zu diesem einen, einzigen L. Gottes stellt Fichte in seiner Schrift *Über das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit* von 1805 die folgenden Grundsätze auf:³⁷

1. Das mit dem L. identische, wahre »Seyn« ist in sich tätig und lebendig, d. h. dynamisch.
2. Das einzige L., das von, aus und durch sich ist, ist das L. Gottes bzw. des Absoluten, welches mit Gott identisch ist.
3. Dieses göttliche L. ist »an und für sich rein in sich selber verborgen [...], zugänglich nur sich selber«³⁸, eins mit dem Seyn und daher »ohne Veränderung oder Wandel.«³⁹
4. Das göttliche L. äußert sich aber und tritt aus sich hervor in Gestalt der Welt: »diese seine Darstellung, oder sein Daseyn und äusserliche Existenz ist die Welt.«⁴⁰
5. Das lebendige göttliche Sein in seiner Erscheinung bzw. Darstellung aber ist das menschliche Geschlecht, das ein sich unendlich

³¹ Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, in: *Fichtes Werke*, hrsg. von Immanuel H. Fichte, Bd. VII: *Zur Politik, Moral und Philosophie der Geschichte*, Berlin, Walter de Gruyter, 1971, 23.

³² Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 23.

³³ Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 24.

³⁴ Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 24–25.

³⁵ Vgl. Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 34–35.

³⁶ Vgl. Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 60–61.

³⁷ Vgl. Johann Gottlieb Fichte, *Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit*, in: *Fichtes Werke*, Bd. 6: *Zur Politik und Moral*, 361–367.

³⁸ Fichte, *Über das Wesen des Gelehrten*, 361.

³⁹ Fichte, *Über das Wesen des Gelehrten*, 361.

⁴⁰ Fichte, *Über das Wesen des Gelehrten*, 361.

fortentwickelndes, nach dem Grad der inneren Lebendigkeit und Kraft aufsteigendes L. ist, welches seine Einschränkung durch die Natur kontinuierlich und zunehmend überwindet.

6. Dieses Verhältnis zwischen dem göttlichen Leben bzw. Sein und seiner Darstellung bzw. seinem Dasein aber kann der Mensch durch einen Rückgang in seinen Ursprung mit zweifelsfreier Gewissheit einsehen hinsichtlich seiner Gegebenheit, seines Dass.
7. Nicht einsehen aber kann die endliche Darstellung des absoluten L. im Menschen das Wie und das Warum des Hervorgangs des kontinuierlichen, unvollendbaren Zeitlebens aus dem unendlichen und unwandelbaren Einem des göttlichen L..
8. Zwar kann das Zeitleben »im Allgemeinen nach seinem Wesen begriffen werden«, nicht jedoch »im Besonderen, seinem eigentlichen Inhalte nach«⁴¹, d.h. im Bereich der Erfahrung. Diese kann nur unmittelbar ge- und erlebt werden, weil sie nicht vollständig im Begriff aufgeht.
9. Zwar können die Zeitordnungen als die gleichartigen Massen in der Zeit in ihren Gesetzen und Regeln erkannt werden, die konkreten Objekte, »d.h. die Hemmungen und Störungen des Lebens«⁴², aber sind nur der unmittelbaren Erfahrung zugänglich.
10. »Diese erkennbaren Gesetze der gleichartigen Massen des Lebens«⁴³ aber sind die Gesetze des L. selbst, welche als göttliches Gesetz oder Sittengesetz sich an die Freiheit als das selbstständige Prinzip des Zeitlebens richten, um diese zur freien Einwilligung in das wahrhafte L. zu bewegen, dessen Erfüllung bzw. Verwirklichung der einzige Zweck alles anderen ist.

Das menschliche L. sei daher »das einzige und unmittelbare Werkzeug und Organ [...] der göttlichen Idee in der Sinnenwelt«, so dass die »Fortbildung der menschlichen Gattung«⁴⁴ die Wirksamkeit der göttlichen Idee zum einzigen Ziel habe.

In seiner *Anweisung zum seligen Leben* setzt Fichte dieses absolute L. mit der Liebe und ihrem Selbstgenuss als Seligkeit sowie dem Sein gleich⁴⁵: Indem die Liebe das an sich tote Sein teilt und zu einem

⁴¹ Fichte, *Über das Wesen des Gelehrten*, 365.

⁴² Fichte, *Über das Wesen des Gelehrten*, 366.

⁴³ Fichte, *Über das Wesen des Gelehrten*, 366.

⁴⁴ Fichte, *Über das Wesen des Gelehrten*, 368.

⁴⁵ Vgl. Johann Gottlieb Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre*, in: *Fichtes Werke*, Bd. V, 401–402: »Das Leben ist selber die Seligkeit, sagte ich. Anders kann es nicht seyn: Denn das Leben ist Liebe und die ganze Form

zweimaligen Sein bzw. zu einem Ich oder Selbst macht, das sich seiner selbst bewusst ist, vereinigt und verbindet sie das geteilte Ich zu der Zweieinheit des L.⁴⁶ Und weil die Liebe zugleich Selbstgenuss und damit Seligkeit ist, deshalb sind »Leben, Liebe, und Seligkeit, schlechthin Eins [...] und dasselbe.«⁴⁷ Dabei ist die Liebe das Individuationsprinzip des L., welches das Prinzip seiner Bewegung in sich selbst hat.⁴⁸ Dem L. als dem absoluten Sein aber ist der Tod und das Nichtsein entgegengesetzt, während der Schein des nur scheinbaren L.s eine Mischung aus L. und Tod, Sein und Nichtsein darstellt.⁴⁹ Genauer betrachtet ist nach Fichte das L. dasjenige, was er das Dasein, die Darstellung, die Äußerung, die Offenbarung und das Bild des Seins bzw. des Absoluten nennt und als das absolute Wissen und Bewusstsein des Seins versteht.⁵⁰ Es gibt für ihn in Wahrheit nur dieses einzige, göttliche L.,⁵¹ so dass alles Lebendige kein selbstständiges, unabhängiges, an und für sich bestehendes Sein besitzt, sondern mit

und Kraft des Lebens besteht in der Liebe und entsteht aus der Liebe.« Hierzu vgl. Frédéric Seyler, *Fichtes »Anweisung zum seligen Leben«*. Ein Kommentar zur Religionslehre von 1806 (Seele, Existenz und Leben, Bd. 24), Freiburg/München, Karl Alber, 2014, 27–28: »Damit ist für Fichte eine der fundamentalsten Erkenntnisse ausgedrückt, und eine wesentliche Aufgabe der *Anweisung* wird darin bestehen, sie einleuchtend zu machen.«

⁴⁶ Vgl. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, 402: »Die Liebe theilet das an sich todte Seyn gleichsam in ein zweimaliges Seyn, dasselbe vor sich hinstellend –, und macht es dadurch zu einem Ich oder Selbst, das sich anschaut und von sich weiss; in welcher Ichheit die Wurzel alles Lebens ruhet. Wiederum vereinigt und verbindet innigst die Liebe das getheilte Ich, das ohne Liebe nur kalt und ohne alles Interesse sich anschauen würde. Diese letztere Einheit, in der dadurch nicht aufgehobenen, sondern ewig bleibenden Zweiheit, ist nun eben das Leben [...]«. Hierzu vgl. Seyler, *Fichtes »Anweisung zum seligen Leben«*, 28: »Das Moment der Vereinigung des Getrennten ist lebendiger Vollzug, von Fichte verstanden als Einheit in der jedoch nicht aufzuhebenden Zweiheit, welche notwendig das Bewusstsein charakterisiert. Dadurch erfolgt eine identische Charakterisierung von Leben und Liebe. Und insofern beide in der Vereinigung des Getrennten bestehen, die Liebe aber zugleich Genuss ihrer selbst und Seligkeit ist, ist Leben notwendig auch Seligkeit.«

⁴⁷ Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, 402.

⁴⁸ Vgl. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, 403: »Was du liebest, das lebest du. Diese angegebene Liebe eben ist dein Leben, und die Wurzel, der Sitz und der Mittelpunkt deines Lebens. [...] Nur das Leben vermag selbständig, von sich und durch sich selber dazuseyn.«

⁴⁹ Vgl. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, 404.

⁵⁰ Vgl. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, 441–446.

⁵¹ Vgl. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, 475: »Es giebt durchaus kein Seyn und kein Leben, außer dem unmittelbaren göttlichen Leben.«

dem absoluten L. wesenhaft identisch ist.⁵² Dieses eine, einzige L. liebt sich selbst und ist daher »vollendete Seligkeit«⁵³.

Das dem scheinhaften L. entgegengesetzte wahrhaftige L. des Menschen⁵⁴ hat das Eine, Unveränderliche und Ewige, d.h. das »Seyn« bzw. Gott selbst, zum Gegenstand seiner Liebe, während das scheinbare L. das Veränderliche bzw. die Welt zum Gegenstand hat.⁵⁵ Und weil dem wahren L. das Vermögen des Selbstbewusstseins zukommt, ist es im Genuss seiner selbst selig.⁵⁶ Die Seligkeit des wahrhaftigen L. besteht daher in dessen Vereinigung mit dem Ewigen bzw. Göttlichen im Gedanken bzw. in der Erkenntnis der Wahrheit.⁵⁷ In dieses wahrhaftige, selige L. aber kann der Mensch nicht durch sein eigenes Vermögen und seine eigene Anstrengung gelangen, sondern nur, indem er seine eigenen Hindernisse dafür beseitigt und aufhebt, damit das selige L. selbst zu ihm kommt.⁵⁸ Denn nur durch die Sammlung seines Gemüts in der Einkehr zu sich selbst, durch wahren Ernst und echten Tiefsinn kann sich der Mensch dem seligen L. öffnen und es empfangen.⁵⁹ Nur durch diesen Tod des alten Scheinlebens hindurch kann das neue, wahre L. im Menschen erstehen.⁶⁰

⁵² Vgl. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, 538: »Dieses wahre [sc. absolute, göttliche] Leben ist im Grunde allenthalben, wo irgend eine Gestalt und ein Grad des Lebens angetroffen wird.«

⁵³ Vgl. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, 538: »Das Leben an sich ist Eines, bleibt ohne alle Wandelbarkeit sich selbst gleich, und ist, da es die vollendete Ausfüllung der in ihm ruhenden Liebe des Lebens ist, vollendete Seligkeit.«

⁵⁴ Zu diesem Gegensatz zwischen dem wahrhaftigen und dem scheinbaren L. in Fichtes *Anweisung* vgl. Seyler, *Fichtes »Anweisung zum seligen Leben«*, 42–46.

⁵⁵ Vgl. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, 406.

⁵⁶ Vgl. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, 410.

⁵⁷ Vgl. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, 410: »Im Geiste, in der in sich selbst gegründeten Lebendigkeit des Gedankens, ruhet das Leben. Denn es ist ausser dem Geiste gar nichts wahrhaftig da. Wahrhaftig leben heisst wahrhaftig denken und die Wahrheit erkennen.« Hierzu vgl. Seyler, *Fichtes »Anweisung zum seligen Leben«*, 47–52 (Der Gedanke als Element des wahrhaftigen Lebens).

⁵⁸ Vgl. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, 412: »Die Seligkeit erwerben können wir nicht, unser Elend aber abzuwerfen vermögen wir, worauf sogleich durch sich selber die Seligkeit an derselben Stelle treten wird.«

⁵⁹ Vgl. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, 412.

⁶⁰ Vgl. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, 413: »nur durch den Tod hindurch dringt sie [sc. die Endlichkeit] zum Leben.« Vgl. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, 447: »die einzige und absolute Bedingung des seligen Lebens sey die Erfassung des Einen und Ewigen mit inniger Liebe und Genusse: wiewohl dieses Eine freilich nur im Bilde erfasst, keineswegs aber wir selber in der Wirklichkeit zu dem Einen werden, noch in dasselbe uns verwandeln können.«

In diesem neuen L. eines seligen, gottergebenen Menschen ist das göttliche L. selbst das handelnde und wirkende, mithin logische Subjekt seines ganzen Handelns, Wirkens und Verhaltens.⁶¹ Dem entspricht das »Grundgesetz der höhern Moralität sowohl, als des seligen Lebens«⁶²: »wolle seyn, was du [nach dem Willen Gottes] seyn sollst, was du seyn kannst, und was du eben darum seyn willst«⁶³. Dieses selige L. ist dem Zweifel und der Angst vor der Zukunft enthoben und ganz von der Liebe Gottes erfüllt.⁶⁴ Der selig lebende Mensch ist daher »seit seiner Einkehr in die Gottheit [...] zum Leben geboren.«⁶⁵

Leben als Einheitsprinzip eines ursprünglichen Gegensatzes – zu Schellings Verständnis des Lebens

Friedrich Wilhelm Josef Schelling geht in seiner frühen Auseinandersetzung mit der Wissenschaftslehre Fichtes davon aus, dass ein lebendiges Wesen dasjenige sei, welches »ein inneres Prinzip der Bewegung in sich selbst hat«⁶⁶. Als ein solches lebendiges, tätiges Wesen schaue sich der Geist in der Sukzession seiner Vorstellungen selbst an, und zwar als das L. der Natur. In der Stufenfolge des L. in der

⁶¹ Vgl. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, 475–476: »frei aber von jenen Verhältnissen [...] tritt es [sc. das göttliche Leben] wieder heraus in dem Leben und Handeln des gottergebenen Menschen. In diesem Handeln handelt nicht der Mensch, sondern Gott selber in seinem ursprünglichen inneren Seyn und Wesen ist es, der in ihm handelt und durch den Menschen sein Werk wirket.«

⁶² Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, 533.

⁶³ Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, 533.

⁶⁴ Vgl. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, 540–550; hierzu vgl. Seyler, *Fichtes »Anweisung zum seligen Leben«*, 181–190 (Die Liebe: Mittelpunkt des wahrhaftigen Lebens); Seyler zeigt dabei deutlich auf, dass Fichte auch die menschliche Liebe zu Gott als »Gottes Liebe zu sich [versteht], aber in der Form der Empfindung, welche die Reflexion begleitet.«

⁶⁵ Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, 550; hierzu vgl. auch Seyler, *Fichtes »Anweisung zum seligen Leben«*, 186: »Dass der Mensch diese lebendige Mitte [der Liebe] immer und notwendig ist, heisst: sein Leben kann nicht anders als im absoluten Leben Gottes sein.«

⁶⁶ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus in der Wissenschaftslehre (1796/1797)*, in: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 1: 1794–1800, hrsg. von Manfred Frank, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 21995, 180; vgl. Schelling, *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus in der Wissenschaftslehre (1796/1797)*, 180: »Ein solches Wesen heißt lebendig.«

Natur erscheine daher der Geist sich selbst als »äußerlich, und zwar als *organisierte, belebte Materie*.« »Denn nur das *Leben* ist das sichtbare Analogon des geistigen Seins.«⁶⁷ Die Kontinuität der Vorstellungen des Geistes sei daher konstitutiv für die Kontinuität der inneren Bewegungen alles Lebendigen. Während der gemeine Verstand das L. nur dort erkennen könne, »wo freie Bewegung ist«⁶⁸, die sich als Reaktionsfähigkeit auf äußere Reize vollziehe, setze das Reiz-Reaktionsschema ein höheres Prinzip voraus, welches »alle einzelnen Bewegung ordnet, zusammenfaßt und so erst aus einer Mannichfaltigkeit von Bewegungen, die untereinander übereinstimmen, sich wechselseitig produciren und reproduciren, ein Ganzes schafft und hervorbringt.«⁶⁹ Als dieses Prinzip einer »absoluten Vereinigung von Natur und Freiheit in ein und demselben Wesen«⁷⁰ versteht der frühe Schelling das L. Diese Vereinigung von »Naturprodukt« und »ordnendem, zusammenfassendem Geist« könne als »Leben *außer uns*«⁷¹ nicht empirisch erkannt, sondern »nur durch *unmittelbare Erfahrung*«⁷² bzw. durch »ein *unmittelbares Wissen*«⁷³ erfasst werden. Denn das L. könne nur im Leben vorgestellt werden.⁷⁴ Den Geist als ein Prinzip des L. bezeichnet der frühe Schelling als die Seele.⁷⁵ Dieses Verständnis des L. ist es, das den frühen Schelling annehmen lässt, dass das L. der Materie sachlich und zeitlich vorgeordnet sei,⁷⁶ sodass die Ursache des L. früher sei als die Materie, »die [nicht lebt, sondern]

⁶⁷ Schelling, *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus in der Wissenschaftslehre*, 180.

⁶⁸ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft 1797, 1803*², in: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 1, 286.

⁶⁹ Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, 286.

⁷⁰ Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, 286.

⁷¹ Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, 287.

⁷² Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, 289.

⁷³ Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, 290.

⁷⁴ Vgl. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, 290: »Denn das Leben kann so wenig außer dem Leben als das Bewußtsein außer dem Bewußtsein vorgestellt werden.«

⁷⁵ Vgl. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, 289: »Geist, als Princip des Lebens gedacht, heißt Seele.«

⁷⁶ Vgl. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Von der Weltseele. Eine Hypothese zur Erklärung des allgemeinen Organismus*, Hamburg, Friedrich Perthes, 1798, 190: »Wir räumen ein nicht nur, sondern wir behaupten, daß die Bildung thierischer Materie nur nach chemischen Analogien erklärbar ist, wir sehen aber, daß diese Bildung, wo sie geschieht, immer das Leben selbst schon voraussetzt.«

belebt ist.«⁷⁷ Dieser »Grund des Lebens« sei daher nicht in materiellen Strukturen, sondern »in entgegengesetzten Principien enthalten, davon das Eine [sc. positive] außer dem lebenden Individuum, das Andre [sc. negative] im Individuum selbst zu suchen ist.«⁷⁸ Das positive Prinzip des L. durchdringe die ganze Natur gleichsam als deren Atem und sei keinem Individuum eigentümlich, sondern allen Individuen gemeinsam; das negative Prinzip des L. individualisiere sich in jedem lebendigen Wesen, und zwar in Abhängigkeit von dessen jeweiliger Rezeptivität.⁷⁹ Dabei individualisiere sich ein und derselbe Lebensprozess in jedem einzelnen Lebewesen.⁸⁰ Das Wesen des L. bestehe »überhaupt nicht in einer Kraft, sondern in einem freien Spiel von Kräften, das durch irgend einen äußern Einfluß continuirlich unterhalten wird.«⁸¹ Deshalb sei das Prinzip des L. nur »die Ursache einer bestimmten Form des Spiels, nicht die Ursache des Seyns selbst«.⁸² Es »zeigt sich nur in den einzelnen Erscheinungen des L. und ist nur »als die gemeinschaftliche Seele der Natur« zu erahnen«⁸³. Die beiden entgegengesetzten Prinzipien, als deren »Wechselbestimmung« Schelling in dieser Phase seines Denkens das L. versteht, sind die Tätigkeit und die Rezeptivität und deren Synthese sieht er im Begriff der Erregbarkeit,⁸⁴ »so dass in jedem Organismus eine »ursprüngliche Duplicität« zwischen Erregung und Erregbarkeit vorausgesetzt werden muß.«⁸⁵

In seiner Auseinandersetzung mit Fichtes *Die Anweisung zum seligen Leben* bezeichnet Schelling die Einheit Gottes als eine »lebendige, eine wirklich existirende Einheit«⁸⁶, deren Wesen in ihrer Existenz bestehe, die Schelling als das Band der Einheit und Vielheit und

⁷⁷ Schelling, *Von der Weltseele*, 191.

⁷⁸ Schelling, *Von der Weltseele*, 195.

⁷⁹ Vgl. Schelling, *Von der Weltseele*, 195.

⁸⁰ Vgl. Schelling, *Von der Weltseele*, 223.

⁸¹ Schelling, *Von der Weltseele*, 300.,

⁸² Schelling, *Von der Weltseele*, 300.

⁸³ Dierse/Rothe, Art. »Leben, V. 18. Jh. bis Gegenwart«, 74; das Zitat nach Schelling, *Von der Weltseele*, 305.

⁸⁴ Vgl. Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, in: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 1, 322–323.

⁸⁵ Dierse/Rothe, Art. »Leben, V. 18. Jh. bis Gegenwart«, 74.

⁸⁶ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*, in: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 3, 617–618: »Die göttliche Einheit ist von Ewigkeit eine lebendige, eine wirklich existirende Einheit«.

damit zugleich als die innere Selbstoffenbarung der Einheit Gottes versteht.⁸⁷ In dieser »lebendige[n] Identität« von Wesen und Existenz bzw. Form der göttlichen Einheit sei der Gegensatzpol der Vielheit das L. und der Einheitspol gleichsam die Synthese des L.⁸⁸ Dieser Gegensatz von Unendlichkeit und Endlichkeit sei in Gott »ewig und ursprungslos«. Das »Wunder der Lebendigkeit und Wirklichkeit Gottes« bzw. »das göttliche Leben« sei daher das Dasein des Alls in seiner Endlichkeit.⁸⁹ In seinem *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* von 1804 führt Schelling aus, dass es die Selbstaffirmation des Absoluten sei, welche das All in sich auf ewige Weise hervorbringe und dieses All selbst sei. Deshalb sei dem Besonderen, mithin vereinzelt Vielen, im All ein doppeltes L. verliehen: Ein wahres L. in Gott, als »das Leben der Idee, welches eben daher auch als die Auflösung des Endlichen im Unendlichen, des Besonderen im All beschrieben wurde – und ein Leben in sich selbst, welches [...] aber getrennt von dem Leben in Gott ein bloßes Scheinleben ist.«⁹⁰ Durch die Auflösung des Besonderen »in das unendliche Allseyn, erlangt [das zeitliche L. in sich selbst] [...] ein absolutes Leben, es ist absolut in sich selbst.«⁹¹ Im Gegensatz zu dem absoluten L. der besonderen Wesenheiten in Gott ist ihr L. im All ein aufeinander relatives L., ein »von Gott abgefallenes und getrenntes Leben«⁹².

⁸⁷ Vgl. Schelling, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*, 618.

⁸⁸ Vgl. Schelling, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*, 619.

⁸⁹ Vgl. Schelling, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*, 620.

⁹⁰ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, in: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 3, 197.

⁹¹ Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, 197.

⁹² Vgl. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, in: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 3, 679: »Das Leben, welches die Wesenheiten des All relativ aufeinander haben, ist entgegengesetzt ihrem Leben in Gott, worin jede als eine freie, selbst unendliche ist; es ist insofern ihr von Gott abgefallenes und abgetrenntes Leben.« Vgl. auch Schelling, *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, 653: »Dieses Leben, welches die Dinge bloß in Relation haben, und inwiefern sie es nur durch diese haben, ist es, welches einen Anfang hat durch Entstehen und Geburt und ein Ende durch Auflösung oder Tod. Das Leben jedes Dings in Gott ist eine ewige Wahrheit, das Zeitleben aber ist nur das Leben des Dinges, soweit es durch die bloßen Positionen des Verhältnisses untereinander möglich ist, d. h. es ist ein nichtiges Leben.«

In seiner Abhandlung *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* von 1809 geht Schelling davon aus, dass der Idee des göttlichen Wesens nur eine Folge, die »Zeugung, d. h. Setzen eines Selbständigen, ist«, entspricht. Denn Gott sei »nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen.«⁹³ Gegen Fichte polemisiert Schelling, dass Gott »etwas Realeres als eine bloße moralische Weltordnung« sei »und ganz andre und lebendigere Bewegungskräfte in sich [habe], als ihm die dürftige Subtilität abstrakter Idealisten zuschreibt.«⁹⁴ Weil Gott selbst ein L. und kein System sei, gebe es in ihm einen Urgegensatz zwischen dem geistfreien Grund seiner Existenz und seiner geistigen Existenz, zu welcher ein stets das allgemeine Gute wollender Universalwille gehöre.⁹⁵ Die »Erweckung des Lebens« und damit des Gegensatzes zwischen der partikulären Selbstheit und der universalen Liebe und folglich auch des Kampfes zwischen Gut und Böse sowohl in Gott als auch im Menschen sei »der Wille des Grundes.«⁹⁶ Weil Gott ein L. sei und nicht nur ein Sein, besitze er ein Schicksal und sei dem Leiden und Werden unterworfen; denn das Sein könne nur am Werden als seinem Gegensatz sich verwirklichen, d. h. seiner selbst bewusst werden; deshalb sei der »Begriff eines menschlich leidenden Gottes« in der Religionsgeschichte der Menschheit weit verbreitet und sachlich notwendig.⁹⁷ Weil demnach Schelling Gott nur als L., dieses aber nur als einen antagonistischen Gegensatz zweier Prinzipien zu denken vermochte, entwickelte er die Vorstellung eines geschichtlich werdenden und damit auch leidenden und sich durch seine Weltschöpfung notwendigerweise offenbarenden Gottes.

Schelling kennt auch eine basale Unterscheidung zwischen dem wahren und dem falschen menschlichen L. Das wahre, sittliche L. des Menschen bestehe in der Übereinstimmung seines persönlichen Partikularwillens mit dem göttlichen Universalwillen, während das falsche L. der Lüge, der Unruhe und der Verderbnis in der Loslösung

⁹³ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Einleitung und Anmerkungen von Horst Fuhrmans, Stuttgart, Reclam, 1977, 57.

⁹⁴ Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 68.

⁹⁵ Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 118–119.

⁹⁶ Vgl. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 119–120: »Die aktivierte Selbstheit ist notwendig zur Schärfe des Lebens; ohne sie wäre völliger Tod, ein Einschlummern des Guten; denn wo nicht Kampf ist, da ist nicht Leben. Nur die Erweckung des Lebens also ist der Wille des Grundes, nicht das Böse unmittelbar und an sich.«

⁹⁷ Vgl. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 124.

und Trennung des menschlichen Partikularwillens vom göttlichen Universalwillen bestehe, worin Schelling zugleich die Bestimmung des sittlich Schlechten, d. h. des Bösen, für den Menschen sieht.⁹⁸

Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Das Leben als der kreislaufförmige Prozess der Selbstbewegung des Geistes bzw. der Idee

Bereits in seinen *Theologischen Jugendschriften* geht Hegel davon aus, dass »das Göttliche reines Leben ist« und deshalb keinen unver-söhnten, unvermittelten Gegensatz in sich enthalte.⁹⁹ Als den inkarnierten Gottessohn, d. h. als den »Zusammenhang des Unendlichen und des Endlichen«¹⁰⁰, definiert Hegel hier in seiner Auslegung des Johannesprologs das L. Der Mensch gewordene Sohn Gottes aber habe das Leben in sich selbst von seinem göttlichen Vater.¹⁰¹ Wie nun Jesus »ewiges Leben in sich hat, so sollen auch die Gläubigen an ihn [Joh 6,40] zum unendlichen Leben gelangen.«¹⁰² Dies aber setze eine »Belebung durch den heiligen Geist«¹⁰³ voraus, denn »Gott kann nicht gelehrt, nicht gelernt werden, denn er ist Leben, und kann nur mit dem Leben gefaßt werden«¹⁰⁴. Das göttliche L. konstituiert nach Hegel den Gemeinschaftscharakter des Reiches Gottes, in dem alle in Gott lebendig seien, weil sie von dem »lebendigen Band« der »Empfindung der Einigkeit des Lebens«, d. h. der Liebe, in der alle Entgegensetzungen und Feindschaften aufgehoben sind, miteinander

⁹⁸ Vgl. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 79–81.

⁹⁹ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Frühe Studien und Entwürfe 1787–1800*, bearbeitet und kommentiert von Inge Gellert (Philosophiehistorische Texte), Berlin, Akademie Verlag, 1991, 528–529: »Weil das Göttliche reines Leben ist, so muß notwendig, wenn von ihm und was von ihm gesprochen wird, nichts Entgegengesetztes in sich enthalten«; Hegel, *Frühe Studien und Entwürfe 1787–1800*, 527: »Reines Leben zu denken ist die Aufgabe [...]«.

¹⁰⁰ Hegel, *Frühe Studien und Entwürfe 1787–1800*, 537: »[D]er Zusammenhang des Unendlichen und des Endlichen ist freilich ein heiliges Geheimnis, weil dieser Zusammenhang das Leben selbst ist; die Reflexion, die das Leben trennt, kann es in Unendliches und Endliches unterscheiden«.

¹⁰¹ Hegel, *Frühe Studien und Entwürfe 1787–1800*, 536: »[B]esonders bei Johannes [beruft sich Jesus] immer auf seine Einigkeit mit dem Vater, der dem Sohne Leben in sich selbst zu haben gegeben, wie der Vater selbst Leben in sich habe«.

¹⁰² Hegel, *Frühe Studien und Entwürfe 1787–1800*, 543.

¹⁰³ Hegel, *Frühe Studien und Entwürfe 1787–1800*, 544.

¹⁰⁴ Hegel, *Frühe Studien und Entwürfe 1787–1800*, 549.

verbunden seien.¹⁰⁵ Denn die Liebe sei eine »Vereinigung des Lebens« und setze daher »Trennung, eine Entwicklung, gebildete Vielseitigkeit desselben voraus«¹⁰⁶; »und in je mehr Gestalten das Leben lebendig ist, in desto mehr Punkten kann es sich vereinigen, und fühlen, desto inniger die Liebe sein«¹⁰⁷. Darin erfüllt sich für Hegel die Bestimmung des wirklich existierenden, mannigfaltigen Einzelnen und Besonderen in dieser Welt als Entgegengesetztes und damit gleichsam Totes, zugleich auch »ein Zweig des unendlichen Lebensbaumes« und damit ein L. bzw. lebendig zu sein, sodass es nicht nur Teil eines von ihm verschiedenen Ganzen, sondern zugleich auch selbst eine eigene Ganzheit (von Teilen) sei.¹⁰⁸

In Hegels Schriften aus seiner Jenaer Zeit gewinnt sein geist-metaphysisches Verständnis des L. Gestalt und Kontur: Das L. besteht demnach aus zwei Faktoren, und zwar aus der notwendigen Entzweiung zwischen Endlichem und Unendlichem und der Macht der Vereinigung beider Seiten als dem Vermögen der Vernunft.¹⁰⁹ Wenn aber »die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie.«¹¹⁰ Deren Aufgabe aber besteht darin,

diese Voraussetzungen [sc. das Absolute und »das Herausgetretensein des Bewußtseins aus der Totalität [...], die Entzweiung in Sein und Nichtsein, in Begriff und Sein, in Endlichkeit und Unendlichkeit«¹¹¹] zu vereinen, das Sein in das Nichtsein – als Werden, die Entzweiung in das Absolute – als dessen Erscheinung, das Endliche in das Unendliche – als Leben zu setzen.¹¹²

¹⁰⁵ Vgl. Hegel, *Frühe Studien und Entwürfe 1787–1800*, 553.

¹⁰⁶ Hegel, *Frühe Studien und Entwürfe 1787–1800*, 554.

¹⁰⁷ Hegel, *Frühe Studien und Entwürfe 1787–1800*, 554.

¹⁰⁸ Vgl. Hegel, *Frühe Studien und Entwürfe 1787–1800*, Fragment 5, 533: »[D]as Einzelne, Beschränkte, als Entgegengesetztes, Totes, ist zugleich ein Zweig des unendlichen Lebensbaumes; jeder Teil, außer dem das Ganze ist, ist zugleich ein Ganzes, ein Leben«; Hegel, *Frühe Studien und Entwürfe 1787–1800*, 535: »Nur von Objekten, von Totem gilt es, daß das Ganze ein anderes ist, als die Teile; im Lebendigen hingegen der Teil desselben ebensowohl und dasselbe Eins, als das Ganze«.

¹⁰⁹ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801)*, in: *Werke*, Bd. 2: *Jenaer Schriften 1801–1807*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970, 21–22: »[D]enn die notwendige Entzweiung ist ein Faktor des Lebens, das ewig entgegengesetzt sich bildet, und die Totalität ist in der höchsten Lebendigkeit nur durch Wiederherstellung aus der Trennung möglich.«

¹¹⁰ Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, 22.

¹¹¹ Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, 24.

¹¹² Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, 25.

Damit aber wird das L. zur Vollzugsgestalt der Selbstbewegung des Geistes, d.h. des Selbstbewusstseins. Der Gegenstand seiner sinnlichen Wahrnehmung und Gewissheit sei das Negative, welches in sich zurückgegangen und insofern L. geworden sei.¹¹³ Dieses Lebendige sei jedoch ein in sich reflektiertes Sein und als solches »der Gegenstand der unmittelbaren Begierde«¹¹⁴ des Selbstbewusstseins. Das L. als die Form des Selbstbewusstseins wird von Hegel im Bild eines Kreises vorgestellt, dessen Wesen »die Unendlichkeit als das *Aufgehobensein* aller Unterschiede, die reine achsendrehende Bewegung« bzw. »die Ruhe ihrer selbst als absolut unruhiger Unendlichkeit«¹¹⁵ sei und in deren Selbstständigkeit »die Unterschiede der Bewegung aufgelöst sind«¹¹⁶ in die raumzeitliche ›Sichselbstgleichheit‹ dieser ›allgemeinen Flüssigkeit‹ des L. hinein. Diese sichselbstgleiche Selbstständigkeit aber sei das Bestehen oder die Substanz der unterschiedenen Glieder und fürsichseienden Teile dieser Flüssigkeit des L. und seiner »reinen Bewegung in sich selbst«¹¹⁷. Nach dem ersten Moment des Bestehens der selbstständigen Gestalten des L. sei dessen zweites Moment »die Unterwerfung jenes Bestehens unter die Unendlichkeit des Unterschiedes.«¹¹⁸ So komme es zur Bewegung der Gestalten des L. und damit »zum Leben als Prozeß«¹¹⁹, d.h. zur Entstehung des Lebendigen. Daher sei der Prozess des L. »ebensosehr Gestaltung, als er das Aufheben der Gestalt ist«¹²⁰. Dieser ganze Kreislauf von Gestaltwerdung und Aufhebung der Gestalten »macht das Leben aus«, und zwar »das sich entwickelnde und seine Entwicklung auflösende und in dieser Bewegung sich einfach erhaltende Ganze.«¹²¹ Dies sei die »reflektierte Einheit«¹²² des Selbstbewusst-

¹¹³ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke*, Bd. 3, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986, 139: »Der Gegenstand, welcher für das Selbstbewusstsein das Negative ist, ist aber seinerseits *für uns* oder *an sich* ebenso in sich zurückgegangen als das Bewußtsein andererseits. Er ist durch diese Reflexion-in-sich Leben geworden.«

¹¹⁴ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 139.

¹¹⁵ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 140.

¹¹⁶ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 140.

¹¹⁷ Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 140.

¹¹⁸ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 141.

¹¹⁹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 141.

¹²⁰ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 142.

¹²¹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 142.

¹²² Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 142.

seins, welche die »einfache Gattung« bzw. das »reine Ich« zum Gegenstand habe.¹²³

Im ersten Teil seiner *Enzyklopädie der Wissenschaften* widmet Hegel in seiner Darstellung der Idee mehrere Paragraphen dem L., nachdem er gezeigt hat, dass die Idee wesentlich Prozess ist. Das L. sei die unmittelbare Idee, denn der Begriff sei als die Seele in »einem Leibe realisiert, von dessen Äußerlichkeit jene [sc. die Seele] die unmittelbare sich auf sich beziehende *Allgemeinheit*, ebenso dessen *Besonderung*, [...] endlich die *Einzelheit* als unendliche Negativität ist«¹²⁴. Daher sei »das Leben wesentlich *Lebendiges* und nach seiner Unmittelbarkeit *Dieses Einzelne Lebendige*.«¹²⁵ Das L. sei demnach »die als Begriff existierende, unmittelbare Idee«¹²⁶. Der Mangel des L. bestehe darin, »daß hier Begriff und Realität einander noch nicht wahrhaft entsprechen«¹²⁷; denn:

Der Begriff des Lebens ist die Seele, und dieser Begriff hat den Leib zu seiner Realität. Die Seele ist gleichsam ergossen in ihre Leiblichkeit, und so ist dieselbe nur erst *empfindend*, aber noch nicht freies Fürsichsein. Der Prozeß des Lebens besteht dann darin, die Unmittelbarkeit, in welcher dasselbe (Leben) noch befangen ist, zu überwinden, und dieser Prozeß, welcher selbst wieder ein dreifacher ist, hat zu seinem Resultat die Idee in der Form des Urteils, d. h. die Idee als *Erkennen*.¹²⁸

So führt die »Aufhebung und Überwindung der Unmittelbarkeit, in welcher die Idee als Leben noch befangen ist«¹²⁹, zur Befreiung der Idee des L. zu sich selbst, zu ihrer eigenen Wahrheit, indem sie »als *freie Gattung für sich selbst in die Existenz*«¹³⁰ tritt. Insofern ist der Tod des einzelnen Lebendigen »das *Hervorgehen des Geistes*.«¹³¹ Hegel entwickelt also ein geistmetaphysisches Verständnis des L. als die dialektische, durch Setzung und Überwindung eines Gegensatzes

¹²³ Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 143.

¹²⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in: *Werke*, Bd. 8: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. 1830. *Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik*. Mit den mündlichen Zusätzen, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970, a. Das Leben, §216, 373.

¹²⁵ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 374.

¹²⁶ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 374.

¹²⁷ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 374.

¹²⁸ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 374.

¹²⁹ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 377.

¹³⁰ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 377.

¹³¹ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 377.

bzw. Widerspruchs hindurch gehende Bewegung der Idee bzw. des Selbstbewusstseins des Geistes in allen lebendigen Wesen:

Diesen Prozeß des Gegensatzes, Widerspruches und der Lösung des Widerspruches durchzumachen ist das höhere Vorrecht lebendiger Naturen; was von Hause aus *nur* affirmativ ist und bleibt, ist und bleibt ohne Leben. Das Leben geht zur Negation und deren Schmerz fort und ist erst durch die Tilgung des Gegensatzes und Widerspruches für sich selbst affirmativ. Bleibt es freilich beim bloßen Widerspruche, ohne ihn zu lösen, stehen, dann geht es an dem Widerspruch zugrunde.¹³²

3. Zum Verständnis des Lebens in der Philosophie der Romantik

Friedrich Schlegels Verständnis des Lebens als eines unaufhörlichen Werdens

Ein Hegels geistmetaphysischem Begriff des L. diametral entgegengesetztes Verständnis des L. findet sich bei dem bedeutendsten Theoretiker der deutschen Frühromantik, bei Friedrich Schlegel (1770–1829). Auf Schlegel geht die Prägung des Terminus der »Philosophie des Lebens« bzw. der »Lebensphilosophie« zurück. Unter der »Philosophie des Lebens« versteht er in seinem *Gespräch über die Poesie* eine Philosophie der Tätigkeit bzw. den Idealismus, d. h. eine Auffassung der Wirklichkeit als ein bloßes Produkt der Tätigkeit des menschlichen Bewusstseins im Sinne der Wissenschaftslehre des frühen Fichte, den er mit dem substanzontologischen Realismus zu einem sog. »Ideal-Realismus« vereinigen will.¹³³ In seiner Jenaer

¹³² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Erster Teil: Die Idee des Kunstschönen oder das Ideal*, in: *Werke*, Bd. 13: *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970, 134.

¹³³ Vgl. Friedrich Schlegel, *Das Gespräch über die Poesie*, in: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe* (im Folgenden *KFSA*), Bd. 2: *Charakteristiken und Kritiken I (1796–1801)*, hrsg. und eingeleitet von Hans Eichner, München/Paderborn/Wien, Ferdinand Schöningh, 1967, 316–317, Anm. 1: »Hiernach gilt mir die Philosophie des Lebens und der Tätigkeit, oder der Idealismus, nur als erster wirksamer Anstoß und Anfang der intellektuellen Bewegung, Veränderung, Wiedergeburt.« Zu Schlegels programmatischer Konzeption eines sog. »Real-Idealismus« im Rahmen seines Konzepts einer »Neuen Mythologie« vgl. Markus Enders, »Die Mythologie ist ein Kunstwerk der Natur. Zum Konzept einer Neuen Mythologie bei Friedrich Schlegel, in Schellings *System des transzendentalen Idealismus* und im *Ältesten Systemprogramm des Deut-*

Transzendentalphilosophie von 1801 unterscheidet Schlegel drei Teile, Abschnitte oder Epochen der Philosophie: In ihrer ersten Epoche konstituiere diese sich selbst, indem sie die Einheit von Dasein und Bewusstsein darstelle, und zwar in Gestalt einer Theorie der Natur, welche die Realität von Freiheit in der Natur aufzeigen soll. In ihrer zweiten Phase gehe die Philosophie aus sich selbst heraus und in das L. hinein, indem sie die Begriffe des L., der Religion und der Moral zunächst voneinander unterscheidet und dann wieder miteinander vereinigt und damit »Harmonie im Leben« herstelle. Diese zweite Epoche der Philosophie enthält nach Schlegel daher eine Theorie des ganzen Menschen.¹³⁴ In ihrer dritten und letzten Epoche gehe die Philosophie wieder in sich selbst zurück, mache sich die Verbindung von Theorie und Empirie sowie aller Künste und Wissenschaften zur Aufgabe, betrachte das Ganze bzw. das Unendliche oder das Universum und werde somit zur »Philosophie der Philosophie«¹³⁵.

Die zweite Epoche der Philosophie, in der »die Philosophie aus sich selbst herausgeht, und Lebensphilosophie wird«¹³⁶, ist demnach die der Lebensphilosophie. In ihr »entscheidet das Leben; das Leben muß hier eine entscheidende Stimme haben.«¹³⁷ In ihr bringe die »gemeine Denkart«¹³⁸ den Idealismus mit dem Dogmatismus – gemeint ist ein dogmatischer Realismus – in Berührung. In dieser zweiten Epoche der Philosophie lasse diese »von der Strenge ihrer Methode ab«¹³⁹. Deshalb müsse der Vortrag »hier lebendig seyn, durch eine Anregung der Kraft, durch eine Erschütterung der vorgefaßten Mey-

schen Idealismus«, in: Jens Halfwassen/Markus Gabriel (Hrsg.), *Kunst, Metaphysik und Mythologie*, Heidelberg, Winter, 2008, 65–88, hier 70–77 (»Der ›Real-Idealismus‹ der ›Neuen Mythologie‹ und die Natur als ihre Inspirationsquelle«).

¹³⁴ Vgl. Friedrich Schlegel, *Transzendentalphilosophie*, eingeleitet und mit Erläuterungen versehen von Michael Elsässer (*Philosophische Bibliothek*, Bd. 416), Hamburg, Felix Meiner, 1991, 32–33, insb. 33: »Aus dem 2^{ten} Satz der Realität, nämlich reell sei das Nothwendige in dem Menschen, geht uns die Theorie des Menschen hervor. Des Menschen, sagen wir, nicht des Geistes, weil sich die Theorie auf den ganzen Menschen beziehet.«

¹³⁵ Vgl. Schlegel, *Transzendentalphilosophie*, 91–105; zur Einteilung der Philosophie in drei Epochen vgl. Schlegel, *Transzendentalphilosophie*, 78–79.

¹³⁶ Schlegel, *Transzendentalphilosophie*, 78; vgl. Schlegel, *Transzendentalphilosophie*, 78, Anm. 1: »Die Philosophie des Lebens ist ein Produkt aus der Philosophie eines Philosophen, und aus seinem Leben.«

¹³⁷ Schlegel, *Transzendentalphilosophie*, 79.

¹³⁸ Schlegel, *Transzendentalphilosophie*, 79.

¹³⁹ Schlegel, *Transzendentalphilosophie*, 78–79; vgl. Schlegel, *Transzendentalphilosophie*, 78–79, 62.

nungen.«¹⁴⁰ Die drei Grundbegriffe der Philosophie des L. in dieser zweiten Epoche der Philosophie seien Moral, Religion und Politik, von denen Moral und Religion die beiden Extreme seien und die Politik das sie Verbindende.¹⁴¹ Denn die Moral sei eine Philosophie des L. in Bezug auf dessen äußere Verhältnisse bzw. die allgemeine menschliche Lebenspraxis, während die Religion eine Philosophie des L. in Bezug auf das höhere L. des inneren Menschen sei.¹⁴² Die Politik schließlich ist nach dieser Einteilung eine Philosophie des L. in Bezug auf das gesellschaftliche L. des Menschen. Die Grundbegriffe der Moral seien Bildung im Sinne von Selbstständigkeit und Originalität sowie Ehre. Die Grundbegriffe des gesellschaftlichen L. des Menschen seien Gemeinschaft, Freiheit und Gleichheit, die des religiösen L. des Menschen seien Natur und Liebe,¹⁴³ denn nur in der subjektiven Gestalt der Liebe und der objektiven Gestalt der Natur komme das Göttliche in das menschliche Bewusstsein.¹⁴⁴ Diese Philosophie des L. soll die Frage nach der Bestimmung des Menschen und ihrer Erfüllung, d. h. nach dem Wesen des Menschen, beantworten.¹⁴⁵ Worin aber besteht nun für Schlegel das L. im allgemeinen Sinne dieses Wortes, das er mit seiner Philosophie des L. in Bezug auf den Menschen im Einzelnen zu bestimmen sucht? Friedrich Schlegel setzt in seiner Jenaer *Transcendentalphilosophie* die Natur mit dem Werden und Leben gleich, wenn er formuliert: »Die Natur ist das Werden und Leben, welches zwischen die Urfakta der Dualität und der Identität fällt.«¹⁴⁶ Um dieses Zitat verstehen zu können, muss man es in den Gesamtzusammenhang von Schlegels Naturbegriff einordnen. Das wesenhafte Werden und Vergehen in der Natur ist nach Schlegel das Resultat eines der Natur immanenten Widerspruchs zwischen den sog. »Urfakta« der Dualität und der Identität, der das Spiel der Natur in

¹⁴⁰ Schlegel, *Transcendentalphilosophie*, 79.

¹⁴¹ Vgl. Schlegel, *Transcendentalphilosophie*, 61.

¹⁴² Vgl. Schlegel, *Transcendentalphilosophie*, 48: »Wir können recht gut ein *höheres Leben des inneren Menschen* unterscheiden von den äußern Verhältnissen oder der Praxis, dem gemeinen Leben. Dies letztere ist gemeint, wenn die Moral eine Philosophie des Lebens genannt wird. Die Philosophie des innern Menschen, ist *die Religion*, oder Religionsphilosophie.«

¹⁴³ Vgl. Schlegel, *Transcendentalphilosophie*, 46–53.

¹⁴⁴ Vgl. Schlegel, *Transcendentalphilosophie*, 70.

¹⁴⁵ Vgl. Schlegel, *Transcendentalphilosophie*, 45: »Nun aber besteht das Wesen des Menschen in seiner Bestimmung, und in der Möglichkeit, sie zu erreichen.«

¹⁴⁶ Schlegel, *Transcendentalphilosophie*, 58.

einem unaufhörlichen Werden hält.¹⁴⁷ Als solche aber ist die Natur »das Bild der werdenden Gottheit«¹⁴⁸ bzw. die reell oder wirklich gewordene Gottheit selbst.¹⁴⁹ Unter der Gottheit versteht Schlegel das Unendliche selbst, insofern es gedacht oder bewusst gemacht wird beziehungsweise werden kann.¹⁵⁰ Die Natur aber ist nach seinem Ver-

¹⁴⁷ Vgl. Schlegel, *Transcendentalphilosophie*, 58: »Die Natur ist das Werden und Leben, welches zwischen die Urfakta der Dualität und der Identität fällt. Alles Werden setzt einen Widerstand voraus. Denn sonst wäre kein Werden, sondern absolutes Seyn. Nun ist aber das Spiel der Natur nicht in einem Nu abgelaufen, sondern es ist ein Werden, es muß also ein Widerstand in die Natur gesetzt werden. Er ist in der Sphäre der Natur *das böse Prinzip*.«

¹⁴⁸ Vgl. Schlegel, *Transcendentalphilosophie*, 54: »Die Natur ist das Bild der werdenden Gottheit.«

¹⁴⁹ Vgl. Schlegel, *Transcendentalphilosophie*, 21: »Die Natur ist das Mittelglied zwischen der Realität und der Gottheit. Ihre unendliche Aufgabe ist, die Gottheit zu realisieren«; Schlegel, *Transcendentalphilosophie*, 21, 25: »Verbinden wir die Gottheit mit der Realität und centriren diese Verbindung durch das Unendliche, so erhalten wir eine *reelle Gottheit mit Unendlichkeit*, oder was dasselbe ist, die Natur. Diesen Begriff in einen Satz gebracht, würde heißen: *Es ist die unendliche Aufgabe der Natur, die Gottheit zu realisieren*«; Schlegel, *Transcendentalphilosophie*, 21, Anm. 2: »Natur ist gleichsam *eine wirklich gewordene Gottheit*.«

¹⁵⁰ Vgl. Friedrich Schlegel, *Transcendentalphilosophie*. [Jena 1800–1801], in: KFSa, Bd. 12: *Philosophische Vorlesungen [1800–1807]. Erster Teil*, mit Einleitung und Kommentar hrsg. von Jean-Jaques Anstett, München/Paderborn/Wien, Ferdinand Schöningh, 1964, 20 (Nachtrag zu den Elementen der Philosophie): »Wenn das Unbestimmte wirklich werden soll, so muß es aus sich selbst herausgehen, und sich bestimmen. (Angewandt könnte dies heißen: *Die Gottheit hat die Welt gebildet, um sich selbst darzustellen*.)«; Schlegel, *Transcendentalphilosophie*. [Jena 1800–1801], 21: »das Unendliche mit Bewußtseyn verbunden, giebt den reinen Begriff der Gottheit.« Für eine Ineinssetzung der Gottheit mit dem Unendlichen spricht auch die Gleichsetzung von »Gottheit« und »Werden«, vgl. Schlegel, *Transcendentalphilosophie*. [Jena 1800–1801], 53: »Wir wissen das Daseyn der Gottheit unmittelbar, weil das die Quelle alles Wissens ist. Wenn man die Urfakta übersetzen will, so heißt es, die Gottheit kann nur *im Werden* gedacht werden«; Schlegel, *Transcendentalphilosophie*. [Jena 1800–1801], 54: »Wie die Natur ein Bild der werdenden Gottheit ist, so ist die Liebe ein Vorgefühl der noch nicht vorhandenen Gottheit«; Schlegel, *Transcendentalphilosophie*. [Jena 1800–1801], 79: »Die Natur ist die werdende Gottheit. Aus dieser Ansicht geht die Gemeinschaft hervor, in der wir mit der Gottheit stehen; hingegen wird die Gottheit gedacht als Daseyn, wie es gewöhnlich geschieht, so ist alle Verbindung mit ihr Täuschung«; Friedrich Schlegel, *Philosophische Fragmente. Zweite Epoche. II. [1798–1801]*, in: KFSa, Bd. 18: *Philosophische Lehrjahre*, hrsg. von Ernst Behler, München/Paderborn/Wien, Ferdinand Schöningh, 1963, 414, Nr. 1119: »Das Bewußtsein d[es] Unendlichen potenziert giebt d[ie] *Idee der Gottheit*, die Idee aller Ideen«; Friedrich Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern [Köln 1804–1805]*, in: KFSa, Bd. 13: *Philosophische Vorlesungen [1800–1807]. Zweiter Teil*, mit Einleitung und Kommentar hrsg. von Jean-Jaques Anstett, München/Pader-

ständnis nur dessen unbewusste Manifestation, die Gestalt gewordene Kontraktion der unendlichen Fülle des göttlichen Universums.¹⁵¹ Unter Voraussetzung dieses Naturbegriffs und seines Verständnisses des Werdens lässt sich nun auch Schlegels Verständnis des L. in seiner Jenaer *Transcendentalphilosophie* erschließen: Demnach muss das L. ein Werden und Vergehen sein, welches einen inneren Widerstand bzw. einen inneren Gegensatz besitzt. Im Bereich der Natur nennt Schlegel diesen Widerstand »das böse Prinzip« und versteht darunter den sog. Mechanismus, weil in ihm Endlichkeit absolut gesetzt sei.¹⁵² Was der Mechanismus in der außermenschlichen Natur bewirkt, genau dies bringt die kausale Naturnotwendigkeit im menschlichen L. hervor, welcher die Freiheit bzw. die Kausalität der Liebe entgegengesetzt sei.¹⁵³ Folglich muss zum L. nach Schlegel auch dieses »böse Prinzip« eines Widerstands gehören, das dafür verantwortlich ist, dass zum L. das Werden und Vergehen, d. h. seine Übergänglichkeit, gehört. Darin aber ist das L. im Allgemeinen (wie die Natur) als auch das individuelle menschliche L. im Besonderen ein Abbild der werdenden Gottheit, die daher ebenfalls einen Widerstand bzw. ein Gegensatzverhältnis in ihr selbst besitzen muss.¹⁵⁴

born/Wien, Ferdinand Schöningh, 1964, 14; zur Thematik »Gottheit und Werden« vgl. ausführlich Michael Elsässer, *Friedrich Schlegels Kritik am Ding*, mit einem Geleitwort hrsg. von Werner Beierwaltes, Hamburg, Felix Meiner, 1994, 65–91, insb. 89, Anm. 152: »Das Universum ist das eigentlich Göttliche.«

¹⁵¹ Vgl. Michael Elsässer, »Erläuterungen zu wesentlichen Gedanken und Begriffen des Textes«, in: Friedrich Schlegel, *Transcendentalphilosophie*, eingeleitet und mit Erläuterungen versehen von Michael Elsässer (Philosophische Bibliothek, Bd. 416), Hamburg, Felix Meiner, 1991, 107–125, hier 123: »Die wahre Gottheit ist das Universum, die Natur ist nicht mit diesem identisch. [...] Natur ist demgegenüber der aktuelle Vollzug der wahrnehmbaren, unbewußten Manifestation des göttlichen Universums, die individuierte Kontraktion von dessen unendlicher Fülle. Wenn Universum das unendliche strukturlose Reservoir von Anlässen für Produktionen der Phantasie ist, so ist dies die Natur in gestalthafter Weise.«

¹⁵² Vgl. Schlegel, *Transcendentalphilosophie*, 52: »Der Mechanismus ist allerdings das böse Prinzip in der Philosophie und der Realität. (Weil in dem Mechanismus Endlichkeit absolut gesetzt ist.)«

¹⁵³ Vgl. Schlegel, *Transcendentalphilosophie*, 52–53.

¹⁵⁴ Vgl. Schlegel, *Transcendentalphilosophie*, 53: »Wenn man die Urfakta [von Dualität und Identität] übersetzen will, so heißt es, die Gottheit kann nur *im Werden* gedacht werden«; Schlegel, *Transcendentalphilosophie*, 54: »Es liegt in dem Begriff *Werden* die Bedingung eines Widerstandes – sonst würde die Gottheit seyn oder es würde nichts seyn.«

In seinen späten Vorlesungen über eine »Philosophie des Lebens« von 1828, die sich als »angewandte Theologie«¹⁵⁵ versteht, verstärkt Schlegel den von ihm latent immer schon angenommenen Gegensatz zwischen der »Vernunftwissenschaft« der »reinen Philosophie« und dem wirklichen L., von dessen Fülle die Philosophie des L. auszugehen habe.¹⁵⁶ In Analogie zur Jenaer *Transcendentalphilosophie* führt sie die Fülle des wirklichen L. ursächlich auf Gott zurück, der das »höchste Leben und der Urquell alles andern Lebens«¹⁵⁷ sei. Deshalb nennt Schlegel die Philosophie des L. auch »wahre Gottes-Philosophie«¹⁵⁸. Den Wert ihres Wissens gewinne die Philosophie des L. jedoch erst in ihrer Anwendung auf das wirkliche, das praktische L.¹⁵⁹ Der Vollzugsmodus dieser Philosophie des L. aber ist für Schlegel das affirmative Urteil, d. h. die Bejahung, die das »lebendige Bewußtsein« als einen letztlich von Gott erleuchteten Akt vollziehe, der im Unterschied zum verneinenden Urteil die Positivität der Wirklichkeit treffe, weil diese L. sei.¹⁶⁰

Novalis: Das Leben als unbegreifliche Verbindung von Sein und Nicht-Sein

In seinen frühen Fichte-Studien hat Novalis den »Begriff des Lebens« als das Mittelglied bzw. die Sphäre zwischen Sein und Nicht-Sein bzw. als das »Schweben« zwischen diesen beiden Polen bestimmt.¹⁶¹

¹⁵⁵ Elsässer, *Friedrich Schlegels Kritik am Ding*, 33.

¹⁵⁶ Hierzu (mit Belegstellen) vgl. Dierse/Rothe, Art. »Leben, V. 18. Jh. bis Gegenwart«, 80.

¹⁵⁷ Friedrich Schlegel, *Philosophie des Lebens*, in: KFSa, Bd. 10, hrsg. und eingeleitet von Ernst Behler, München/Paderborn/Wien, Ferdinand Schöningh, 1969, 167.

¹⁵⁸ Schlegel, *Philosophie des Lebens*, 167.

¹⁵⁹ Vgl. Schlegel, *Philosophie des Lebens*, 226.

¹⁶⁰ Vgl. Elsässer, *Friedrich Schlegels Kritik am Ding*, 127–128. Die Arbeit von Hennig Brinkmann, *Die Idee des Lebens in der deutschen Romantik*, Augsburg/Köln, Filser, 1926, übergeht Friedrich Schlegels Beitrag hierzu völlig.

¹⁶¹ Vgl. Novalis, *Philosophische Studien 1795/96 (Fichte-Studien)*, in: Novalis, *Bd. II: Das philosophisch-theoretische Werk*, hrsg. von Hans-Joachim Mähl, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1999, 11: »Sollte es noch eine höhere Sphäre geben, so wäre es die zwischen Seyn und Nichtseyen – das Schweben zwischen beyden – Ein Unausprechliches, und hier haben wir den *Begriff* von *Leben*. Leben kann nichts anders sey – der Mensch stirbt – der Stoff bleibt – das *Mittelglied*, wenn ich so sagen darf, zwischen Stoff und Vernichtung ist weg – der Stoff wird bestimmungslos – Jedes eignet sich zu, was es kann.«

Das L. sei daher »ein aus Synthese, These und Antithese Zusammengesetztes und doch keins von allen dreyen.«¹⁶² Wichtig ist für Novalis dabei die Eigenschaft des Lebens, unbegreiflich und unaussprechlich zu sein.¹⁶³ Die Unbegreiflichkeit des L. dürfte sich nach Novalis auf das (menschliche) Herz als dessen »reiche Quelle« zurückführen lassen.¹⁶⁴ Grundsätzlich versteht Novalis das L. als einen »ununterbrochenen Strom«, dessen Anfang »antimechanisch« bzw. sich selbst bildend¹⁶⁵ sei, so dass das L. aus dem L. selbst hervorgehe.¹⁶⁶ Wie Friedrich Schlegel spricht Novalis auch von einer »Philosophie des Lebens«, welche »die Wissenschaft vom unabhängigen, *selbstgemachten*, in meiner Gewalt stehenden Leben« in sich enthalte und zur »Lebenskunstlehre« gehöre, d. h. zu dem »System der Vorschriften, sich ein solches Leben zu bereiten.«¹⁶⁷ Diese »wahrste, anschaulichste Philosophie des Lebens« lehre einige Tugenden für das innere wie auch für das äußere L. wie etwa Bescheidenheit und Zurückgezogenheit in sich selbst.¹⁶⁸ Das menschliche L. ist nach Novalis »absolut und abhängig zugleich« und folglich teilweise auch »Glied eines Größern, gemeinschaftlichen Lebens«¹⁶⁹. Deshalb kann er auch sagen: »Unser ganzes Leben ist Gottesdienst.«¹⁷⁰

¹⁶² Novalis, *Philosophische Studien 1795/96 (Fichte-Studien)*, 11.

¹⁶³ Vgl. Novalis, *Philosophische Studien 1795/96 (Fichte-Studien)*, 11: »Hier bleibt die Philosophie stehn und muß stehn bleiben – denn darin besteht gerade das Leben, das [sic!] es nicht begriffen werden kann.« Zur Unaussprechlichkeit des L. vgl. Anm. 161.

¹⁶⁴ Vgl. Novalis, *Geistliche Lieder*, in: Novalis, *Band I: Das dichterische Werk, Tagebücher und Briefe*, hrsg. von Richard Samuel, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1999, 182: »Das Herz, des Lebens reiche Quelle, [...]«

¹⁶⁵ Vgl. Novalis, *Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen 1798*, in: Novalis, *Band II*, 363: »[...] der Künstler hat den Keim des selbstbildenden Lebens in seinen Organen belebt«.

¹⁶⁶ Vgl. Novalis, *Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen 1798*, 364–365: »(Aller Anfang des Lebens muß antimechanisch – gewaltsamer Durchbruch – Opposition gegen den Mechanismus seyn – Absolute Materie – primitives Element des Geistes = Seele). (Alles Leben ist ein *ununterbrochener Strom* – Leben kommt nur vom Leben und so fort. *Höhere Erklärung des Lebens*).«

¹⁶⁷ Novalis, *Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen 1798*, 388.

¹⁶⁸ Vgl. Novalis, *Briefe von Novalis*, in: Novalis, *Band I*, 531: »Stilles Zurücktreten in sich selbst, leise Abwägung der mancherlei Verhältnisse des menschlichen Lebens und eine *Bescheidenheit*, die man fast nicht zu weit treiben kann sowohl im *innern* als *äußern* Leben, sind einige der Hauptingredienzen der wahrsten, anschaulichsten Philosophie des Lebens [...]«.

¹⁶⁹ Vgl. Novalis, *Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen 1798*, 396: »Unser Leben ist absolut und abhängig zugleich. Wir sterben *nur gewissermaßen*«.

Novalis hat sich für sein Verständnis des L. auch von Beobachtungen seiner zeitgenössischen Naturwissenschaften anregen lassen. Deshalb liegt für ihn »in der Materie selbst der Grund des Lebens«¹⁷¹, das als »Kraftäußerung« das »Produkt entgegengesetzter Factoren«¹⁷² und deshalb wie das Licht auch »der Erhöhung und Schwächung und der graduellen Negation fähig«¹⁷³ sei. Darüber hinaus versteht er das L. als ein »Menstruum universale«, d. h. als ein »allgemeines Bindemittel«¹⁷⁴, so dass es »unendlich viele Arten des Lebens« gebe; alles Organische sei ein Produkt des L.¹⁷⁵

Im Hinblick auf die unabänderliche Sterblichkeit und Vergänglichkeit des L. bezeichnet Novalis das L. auch als den »Anfang des Todes« und als »um des Todes willen« da. Der Tod aber ist für ihn nicht nur Vernichter des L., sondern er führt zugleich auch zu neuem L.¹⁷⁶, denn nur im Himmel sei vollkommenes L.¹⁷⁷

4. Arthur Schopenhauer: Das Leben als die sichtbare Erscheinung des Willens – der Wille zum Leben als das Wesen der Welt und seine Verneinung als Erlösung vom Leidenscharakter des Lebens

Karl Albert hat in seinem instruktiven Buch über die Geschichte der sog. Lebensphilosophie in der Moderne zu Recht darauf hingewiesen, dass Arthur Schopenhauer zu den Vorbereitern der modernen Lebensphilosophie gehört.¹⁷⁸ Albert behauptet sogar, dass das »Thema

Unser Leben muß also zum Theil – Glied eines Größern, gemeinschaftlichen Lebens seyn.«

¹⁷⁰ Novalis, *Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen* 1798, 398.

¹⁷¹ Vgl. Novalis, *Fragmente und Studien 1799/1800*, in: Novalis, *Band II*, 820: »In der Materie selbst liegt der Grund des Lebens – das Spiel des Triebes der Oxyd[ation] und der Desoxydation.«

¹⁷² Vgl. Novalis, *Fragmente und Studien 1799/1800*, 821: »Leben ist Kraftäußerung – mithin Produkt entgegengesetzter Factoren.«

¹⁷³ Novalis, *Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen* 1798, 416.

¹⁷⁴ Novalis, *Das Allgemeine Brouillon 1798/1799*, in: Novalis, *Band II*, 514.

¹⁷⁵ Vgl. Novalis, *Das Allgemeine Brouillon* 1798/1799, 514–515.

¹⁷⁶ Vgl. Novalis, *Vermischte Bemerkungen/Blüthenstaub* 1797/1798, in: Novalis, *Band II*, 230: »Leben ist der Anfang des Todes. Das Leben ist um des Todes willen. Der Tod ist Endigung und Anfang zugleich.- Scheidung und nähere Selbstverbindung zugleich. Durch den Tod wird die Reduktion vollendet.«

¹⁷⁷ Hierzu vgl. Diere/Rothe, Art. »Leben, V. 18. Jh. bis Gegenwart«, 80.

¹⁷⁸ Vgl. Karl Albert, *Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer*

des Lebens« »ganz im Zentrum des Schopenhauerschen Denkens« stehe.¹⁷⁹ Es ist die zentrale Bedeutung des Willens in Schopenhauers Denken, die Albert zu dieser Einschätzung geführt hat. Was aber versteht Schopenhauer unter dem Willen und in welchem Zusammenhang steht er mit dem L.?

In seiner ersten Betrachtung der Welt als Wille im zweiten Buch seines Hauptwerks *Die Welt als Wille und Vorstellung* führt Schopenhauer den Willen als das Ding an sich bzw. als das Wesen der Welt und als die eigentliche Wirklichkeit sowie als grundlos und irrational und die gesamte anschauliche Welt als seine Erscheinung bzw. Objektivation ein.¹⁸⁰ Gegen Ende dieses zweiten Buches stellt er zunächst fest, dass jeder Wille ein konkretes Objekt und ein Ziel, d. h. ein Worumwillen, seines Wollens besitze.¹⁸¹ An diese Feststellung des nicht nur intentionalen, sondern auch transzendentalen Charakters des Willens, der stets etwas um etwas anderen und schließlich um eines letzten Zieles willen will, schließt Schopenhauer die entscheidende Frage nach dem Worumwillen bzw. letzten Ziel jenes Willens an, den er zuvor als das Wesen der Welt behauptet hat.¹⁸² Diese Frage beantwortet er in seiner ›zweiten Betrachtung der Welt als Wille‹ wie folgt:

Der Wille, welcher rein an sich betrachtet, erkenntnislos und nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang ist, [...] erhält durch die hinzugetretene, zu seinem Dienst entwickelte Welt der Vorstellung die Erkenntniß von seinem

Kritik bei Lukács, neu hrsg. und mit einem Nachwort von Elenor Jain, Freiburg/München, Karl Alber, 2017, 25: »Bei Schopenhauer kommt, anders als bei Schlegel, der Begriff der Lebensphilosophie zwar nicht vor, aber bereits dadurch, daß Schopenhauer entscheidend auf Nietzsches Denken eingewirkt hat, gehört er in die Vorgeschichte der Lebensphilosophie. Sein Einfluß war sogar noch größer als der von Schlegel auf Diltheys Philosophie. So erscheint Schopenhauers Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* mit seinen Grundbegriffen ›Wille‹ und ›Vorstellung‹ bei Nietzsche in seinen Begriffen des ›Dionysischen‹ und des ›Apollinischen‹.«

¹⁷⁹ Vgl. Albert, *Lebensphilosophie*, 26.

¹⁸⁰ Vgl. Arthur Schopenhauer, »Die Welt als Wille erste Betrachtung: Die Objektivationen des Willens«, in: Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung, Erster Band*, in: *Arthur Schopenhauers Werke in fünf Bänden. Nach den Ausgaben letzter Hand hrsg. von Ludger Lütkehaus*, Bd. 1, Zürich, Haffmanns Verlags, 1988, 143–230.

¹⁸¹ Vgl. Schopenhauer, »Die Welt als Wille erste Betrachtung«, 227: »Jeder Wille ist Wille nach Etwas, hat ein Objekt, ein Ziel seines Wollens«.

¹⁸² Vgl. Schopenhauer, »Die Welt als Wille erste Betrachtung«, 227: »[...] was will denn zuletzt, oder wonach strebt jener Wille, der uns als das Wesen an sich der Welt dargestellt wird?«.

Wollen und von dem, was es sei, das er will, daß es nämlich nichts Anderes sei, als diese Welt, das Leben, gerade so wie es dasteht. Wir nannten deshalb die erscheinende Welt seinen Spiegel, seine Objektivität: und da was der Wille will immer das Leben ist, eben weil dasselbe nichts weiter, als die Darstellung jenes Wollens für die Vorstellung ist, so ist es einerlei und nur ein Pleonasmus, wenn wir statt schlechthin zu sagen, ›der Wille‹, sagen ›der Wille zum Leben‹.¹⁸³

Demnach ist der von Schopenhauer als ein metaphysisches Prinzip verstandene Wille, der das Wesen der Welt ausmacht, nichts Anderes als Wille zum L. Das L. selbst aber sei »die sichtbare Welt, die Erscheinung, aber nur der Spiegel des Willens«¹⁸⁴. Wie die Erscheinung unzertrennlich dem Ding an sich folgt, ebenso unzertrennlich folge das Leben dem Willen als dessen Erscheinung bzw. Spiegel.¹⁸⁵ Folglich sei dem Willen zum Leben »das Leben gewiß, und solange wir von Lebenswillen erfüllt sind, dürfen wir für unser Daseyn nicht besorgt seyn, auch nicht beim Anblick des Todes.«¹⁸⁶ Schopenhauers ausdrücklich philosophische, d. h. in seinen Ideen, vollzogene Betrachtung des L. will zeigen, dass das L. mit seinen polaren zeitlichen Erscheinungsformen von Geburt und Tod nur zur Erscheinungswirklichkeit und nicht zum Wesen der Welt gehört, das sich als grund- und vernunftloser Wille aber im bzw. richtiger als das L. objektivieren bzw. in Erscheinung treten müsse, weil es selbst nichts anderes als Wille zum L. sei.¹⁸⁷ Dementsprechend sei die Natur nichts anderes

¹⁸³ Arthur Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung: Bei erreichter Selbsterkenntniß Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben«, in: Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 361–362.

¹⁸⁴ Arthur Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 362.

¹⁸⁵ Vgl. Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 362: »so wird diese (sc. die Erscheinung des Willens, d. h. das Leben) den Willen so unzertrennlich begleiten, wie den Körper sein Schatten: und wenn Wille da ist, wird auch Leben, Welt daseyn.«

¹⁸⁶ Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 362.

¹⁸⁷ Vgl. Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 362: »aber wir wollen ja eben das Leben philosophisch, d. h. seinen Ideen nach betrachten, und da werden wir finden, daß weder der Wille, das Ding an sich in allen Erscheinungen, noch das Subjekt des Erkennens, der Zuschauer aller Erscheinungen, von Geburt und von Tod irgend berührt werden. Geburt und Tod gehören eben zur Erscheinung des Willens, also zum Leben, und es ist diesem wesentlich, sich in Individuen darzustellen, welche entstehen und vergehen, als flüchtige, in der Form der Zeit auftretende Erscheinungen Desjenigen, was an sich keine Zeit kennt, aber gerade auf die besagte Weise sich darstellen muß, um sein eigentliches Wesen zu objektivieren.«

als »der objektivirte Wille zum Leben«¹⁸⁸. Zeugung und Tod als polare Wesenselemente des L. aber seien nur höher potenzierte Ausdrücke für den »steten Wechsel der Materie, unter dem festen Beharren der Form: und eben das ist die Vergänglichkeit der Individuen, bei der Unvergänglichkeit der Gattung.«¹⁸⁹ Dieses hermeneutische Schema von Materie und Form wendet Schopenhauer auch auf das L. an: Die Form des L. als der Erscheinung des Willens bzw. der eigentlichen Realität sei nur die Gegenwart, nicht jedoch Vergangenheit und Zukunft.¹⁹⁰ Seine Begründung dafür mutet zunächst abenteuerlich an:

In der Vergangenheit hat kein Mensch gelebt, und in der Zukunft wird nie einer leben; sondern die GEGENWART allein ist die Form alles Lebens, ist aber auch sein sicherer Besitz, der ihm nie entrissen werden kann. Die Gegenwart ist immer da, samt ihrem Inhalt. Beide stehen fest, ohne zu wanken [...]. Denn dem Willen ist das Leben, dem Leben die Gegenwart sicher und gewiß.¹⁹¹

Schopenhauer begründet diese erstaunliche These damit, dass nur die Gegenwart der »Berührungspunkt des Objekts, dessen Form die Zeit ist, mit dem Subjekt« als dem Korrelat des Objekts sei, welches nicht der Zeit unterworfen sei. Reale Objekte aber seien nichts anderes als Vorstellungen gewordener Wille, die es nur in der Gegenwart geben könne.¹⁹² Daher sei die Gegenwart »die wesentliche Form der Erscheinung des Willens und von dieser unzertrennlich. Die Gegenwart allein ist Das, was immer da ist und unverrückbar feststeht.«¹⁹³ Genauer betrachtet, versteht Schopenhauer diese Gegenwart allerdings als das »*Nunc stans* der Scholastiker« bzw. als »die ausdehnungslose Gegenwart«¹⁹⁴, mithin als zeitfreie und nicht als zeitliche Gegenwart.

¹⁸⁸ Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 364.

¹⁸⁹ Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 364.

¹⁹⁰ Vgl. Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 365: »Vor Allem müssen wir deutlich erkennen, daß die Form der Erscheinung des Willens, also die Form des Lebens oder der Realität, eigentlich nur die Gegenwart ist, nicht Zukunft noch Vergangenheit«.

¹⁹¹ Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 366.

¹⁹² Vgl. Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 366–367: »In Wahrheit aber macht [...] nur der Berührungspunkt des Objekts, dessen Form die Zeit ist, mit dem Subjekt, welches keine Gestaltung des Satzes vom Grunde zur Form hat, die Gegenwart aus. Nun ist aber alles Objekt der Wille, sofern er Vorstellung geworden, und das Subjekt ist das notwendige Korrelat des Objekts; reale Objekte giebt es aber nur in der Gegenwart.«

¹⁹³ Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 367.

¹⁹⁴ Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 367.

Deshalb kann er den transempirischen bzw. präexistenten und außerweltlichen Willen zum L. als »die Quelle« und als »Träger ihres Inhalts«¹⁹⁵ bezeichnen. »Denn dem Willen ist das Leben, dem Leben die Gegenwart gewiß.«¹⁹⁶ Doch was bedeutet es genau, dass diese streng genommen nicht übergängliche Gegenwart »die einzige Form des wirklichen Lebens« bzw. »die einzige Form, in welcher der Wille sich erscheint«¹⁹⁷, sein soll? Schopenhauer zieht aus seiner Formbestimmung des L. durch die zeitfreie Gegenwart die Konsequenz, dass das L. endlos und die Todesfurcht daher gegenstandslos sein müsse. Die Gegenwart, welche »als ausdehnungsloser Punkt die nach beiden Seiten unendliche Zeit schneidet«, stehe »unverrückbar fest [...] gleich einem immerwährenden Mittag«¹⁹⁸. Weil die immerwährende Gegenwart die Form des L. sei, deshalb sei das L. selbst endlos. Folglich sei sowohl die Todesfurcht gegenstandslos als auch die Annahme unzutreffend, sich durch einen selbst gewählten Freitod vom L. befreien zu können.¹⁹⁹ Während gleichsam die Materie des L. die beständige Sukzession der Individuen sei, »die in der Zeit entstehen und vergehen«²⁰⁰, sei die Form des L. »Gegenwart ohne Ende«²⁰¹, so dass das L. selbst endlos sei. Während das individuelle L. jedes einzelnen Lebewesens flüchtig und vergänglich sei, sei das L. selbst jedoch unaufhörlich und unvergänglich, weil es die Form der Gegenwart besitze. Diese Überzeugung folgt genau besehen bereits aus Schopenhauers Annahme, dass »dem Willen zum Leben das Leben immer gewiß ist«²⁰². Denn der Wille zum L. ist nach Schopenhauer als das Ding an sich zeitlos, folglich muss auch das L. selbst endlos und unvergänglich sein.²⁰³ Gleichsam intuitiv sei diese Gewissheit der Unvergänglichkeit des L. den Menschen eigen, weil diese sich entweder so verhalten würden, als gebe es den Tod für sie nicht, d.h. den Tod ignorierten, oder fest an eine Fortdauer nach dem Tod glauben wür-

¹⁹⁵ Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 367.

¹⁹⁶ Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 367.

¹⁹⁷ Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 368.

¹⁹⁸ Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 368.

¹⁹⁹ Vgl. Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 368–369.

²⁰⁰ Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 369.

²⁰¹ Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 369.

²⁰² Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 370.

²⁰³ Vgl. Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 371: »Denn zwar ist Jeder nur als Erscheinung vergänglich, hingegen als Ding an sich zeitlos, also auch endlos«.

den.²⁰⁴ Wenn aber der Tod auf das Individuum zukommt, dann fürchte das Individuum meist seinen Untergang, weil sich sein ganzes Wesen als eine einzelne Objektivation des Willens zum L. gegen den Tod sträube.²⁰⁵ Auf einem höheren Reflexionsstandpunkt jedoch verliere der Tod seinen Schrecken für den Einzelnen, weil er wisse, »daß ja er selbst jener Wille ist, dessen Objektivation oder Abbild die ganze Welt ist, dem daher das Leben allezeit gewiß bleibt und auch die Gegenwart, die eigentliche, alleinige Form der Erscheinung des Willens«²⁰⁶. Dieser »Standpunkt der gänzlichen BEJAHUNG DES WILLENS ZUM LEBEN«²⁰⁷ bejahe nun aus Einsicht und Erkenntnis dasjenige, was er zuvor »ohne Erkenntnis, als blinder Drang«²⁰⁸, gewollt habe, nämlich das L. als Erscheinung des Willens zum L. Aus der Erkenntnis, in seiner Individualität und damit in seiner je eigenen weltlichen Existenz nichts anderes als eine einzelne Erscheinung des Willens zum L. zu sein, kann und sollte nach Schopenhauer sich jedoch ein anderer Wille im Individuum entfalten, nämlich »die VERNEINUNG DES WILLENS ZUM LEBEN«²⁰⁹. In ihr werde die »Erkenntniß des Wesens der Welt, die den Willen spiegelt, zum QUIETIV des Willens«²¹⁰, so dass der Wille sich selbst aus eigener freier Selbstbestimmung aufhebe, indem er die Tätigkeit seiner Selbstbewegung einstellt. Doch warum sollte der Mensch den ihm gleichsam natürlichen Willen zum L. verneinen?

Schopenhauer fasst den Willen in allen seinen weltlichen Erscheinungsweisen als ein unaufhörliches und unvollendbares Streben auf, das von keinem (innerweltlichen) Ziel und Zweck erfüllt werden könne.²¹¹ Das Ziel des Willens definiert er als erreichtes mit den Ter-

²⁰⁴ Vgl. Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 370–372.

²⁰⁵ Vgl. Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 372: »was wir im Tode fürchten, ist in der Tat der Untergang des Individuums, als welcher er sich unverhohlen kund giebt, und da das Individuum der Wille zum Leben selbst in einer einzelnen Objektivation ist, sträubt sich sein ganzes Wesen gegen den Tod.«

²⁰⁶ Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 373.

²⁰⁷ Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 374.

²⁰⁸ Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 374.

²⁰⁹ Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 374.

²¹⁰ Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 374.

²¹¹ Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 403–403: »[...] wie der Wille, auf allen Stufen seiner Erscheinung, von den niedrigsten bis zur höchsten, eines letzten Zieles und Zweckes ganz entbehrt, immer strebt, weil Streben sein alleiniges Wesen ist, dem kein erreichtes Ziel ein Ende macht, das daher keiner endlichen Befriedigung fähig ist, sondern nur durch Hemmung aufgehalten werden

mini »BEFRIEDIGUNG, Wohlsein, Glück«²¹². Die Hemmung des Willens durch ein Hindernis, »welches sich zwischen ihn und sein einseitiges Ziel stellt«²¹³, bezeichnet er ausdrücklich als Leiden. Das wirkliche L. in dieser Welt ist nach Schopenhauers auch buddhistisch inspirierter Überzeugung

in stetem Leiden begriffen und ohne bleibendes Glück. Denn alles Streben entspringt aus Mangel, aus Unzufriedenheit mit seinem Zustande, ist also Leiden, solange es nicht befriedigt ist; keine Befriedigung aber ist dauernd, vielmehr ist sie stets nur der Anfangspunkt eines neuen Strebens. Das Streben sehen wir überall vielfach gehemmt, überall kämpfend; so lange also immer als Leiden: kein letztes Ziel des Strebens, also kein Maß und Ziel des Leidens.²¹⁴

Daher sei »wesentlich ALLES LEBEN LEIDEN«²¹⁵. Dem weltlichen L. seien daher »Mangel, Noth, Sorge um die Erhaltung des Lebens« sowie der Schmerz unabänderlich zu eigen.²¹⁶ Das Leiden sei dem L. wesentlich und ströme daher nicht primär von außen auf uns Menschen ein, sondern jeder trage »die unversiegbare Quelle desselben [sc. des Leidens] in seinem eigenen Innern«²¹⁷. Dies gelte aber nicht nur im großen Maßstab, sondern auch im kleinen Maßstab, d. h. für das L. jedes Einzelnen, das Schopenhauer als ein Trauerspiel bezeichnet²¹⁸ und das bereits auf Grund seiner Konkurrenz- und Kampfsituation mit allen anderen Individuen vom Leiden bestimmt sei.²¹⁹

kann, an sich aber ins Unendliche geht.« Vgl. Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 403–404: »Wir haben längst dieses den Kern und das Ansich jedes Dinges ausmachende Streben als das selbe und nämliche erkannt, was in uns, wo es sich am deutlichsten, am Lichte des vollsten Bewußtseyns manifestirt, WILLE heißt.«

²¹² Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 404.

²¹³ Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 404.

²¹⁴ Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 404.

²¹⁵ Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 405.

²¹⁶ Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 410, 414.

²¹⁷ Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 410, 415.

²¹⁸ Vgl. Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 419: »Das Leben jedes Einzelnen ist, wenn man es im Ganzen und Allgemeinen übersieht und nur die bedeutsamsten Züge heraushebt, eigentlich immer ein Trauerspiel. [...] Aber die nie erfüllten Wünsche, das vereitelte Streben, die vom Schicksal unbarmherzig zertretenen Hoffnungen, die unsäglichen Irrthümer des ganzen Lebens, mit dem steigenden Leiden und Tode am Schlusse, geben immer ein Trauerspiel.«

²¹⁹ Vgl. Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 433.

Während die Bejahung des Willens zum L. mit der Bejahung des eigenen Leibes und seiner Erhaltung sowie meist auch mit der Betätigung des Geschlechtstriebes zur Weitergabe des L. und damit zum Erhalt der eigenen Gattung im Bereich der Lebewesen verbunden sei, folge die Verneinung des Willens zum L. der Erkenntnis, dass alles L. »in einem steten Vergehen, nichtigem Streben, innerm Widerstreit und beständigem Leiden begriffen«²²⁰ sei: »Der Wille wendet sich nunmehr vom Leben ab: ihm schaudert jetzt vor dessen Genüssen, in denen er die Bejahung desselben erkennt. Der Mensch gelangt zum Zustande der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenslosigkeit.«²²¹ Aus dieser intuitiven Erkenntnis des Wesens des L. als Leiden gehe die Verneinung des Willens zum L. hervor,²²² in der Schopenhauer »das innere Wesen der Heiligkeit, Selbstverleugnung, Ertötung des Eigenwillens, Askesis«²²³ sieht. Diese Praxis der Verneinung des Willens zum L. ist für Schopenhauer der Inbegriff der Erlösung des Menschen vom Leiden.²²⁴ Zugleich sei der menschliche Wille erst und nur in seiner Verneinung des Willens zum L. vollkommen frei, weil er dann nicht mehr den Charakter einer Wahlentscheidung besitze, die von vorgegebenen Alternativen in der Erscheinungswirklichkeit abhängig ist.²²⁵ Diese Verneinung des Willens als die »einzige unmittelbare Äußerung der FREIHEIT DES WILLENS« sei eine gnadengewirkte Wiedergeburt des Menschen, denn die »FREIHEIT ist das REICH DER GNADE.«²²⁶

5. Friedrich Nietzsche: Das Leben als der Kreislauf des Werdens und Vergehens und der gewaltsame Wille zur Macht als sein Prinzip

Genau genommen müsste nach Schlegel, Novalis und Schopenhauer auch noch ein weiterer Vorbereiter der sog. Lebensphilosophie in diesem Zusammenhang behandelt werden, und zwar der ›französische

²²⁰ Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 488.

²²¹ Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 488–489.

²²² Vgl. Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 492–493.

²²³ Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 493.

²²⁴ Vgl. Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 504–505.

²²⁵ Vgl. Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 519.

²²⁶ Schopenhauer, »Die Welt als Wille zweite Betrachtung«, 519.

Nietzsche, wie man ihn häufig bezeichnet hat, nämlich Jean-Marie Guyau (1854–1888). Aus Umfangsgründen kann dies hier jedoch nicht geschehen. Stattdessen sei an dieser Stelle auf die diesbezügliche Untersuchung von Karl Albert verwiesen.²²⁷ Zu den eigentlichen Begründern der ›Lebensphilosophie‹ zählt Albert im Anschluss an Max Scheler das Dreigestirn Friedrich Nietzsche (1844–1900), Wilhelm Dilthey (1833–1911) und Henri-Louis Bergson (1859–1941).²²⁸ Von diesen drei Autoren können wir hier ebenfalls aus Umfangsgründen nur das Verständnis des L. bei Friedrich Nietzsche und bei Wilhelm Dilthey eigens behandeln und müssen für Bergson abermals auf die vorbildliche Monographie von Karl Albert zur Geschichte der Lebensphilosophie von ihren Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács verweisen.²²⁹

In seiner unter dem deutlichen Einfluss der Philosophie Schopenhauers stehenden Frühschrift *Die Geburt der Tragödie* lässt Friedrich Nietzsche das in seinem Denken nahezu leitmotivische Thema des L. bereits anklingen, wenn er von dem ›metaphysischen Trost‹ spricht, den die wahre Tragödie in Gestalt des Satyrchores spende, und der darin bestehe, »dass das Leben im Grunde der Dinge, trotz allem Wechsel der Erscheinungen unzerstörbar mächtig und lustvoll sei [...]«. ²³⁰ Mit dem Chor tröste sich der von der Verneinung des Willens zum L. gefährdete Hellene, so dass er von der Kunst und durch die Kunst hindurch vom L. selbst gerettet werde.²³¹ In Bezug auf die Vernichtung des tragischen Helden spricht Nietzsche im Gefolge Schopenhauers von der Verneinung der höchsten Erscheinung

²²⁷ Vgl. Albert, *Lebensphilosophie*, 31–38; in diesem Kapitel hat Albert gezeigt, dass für Jean-Marie Guyau das L. die Grundlage der Sozialität und damit auch ihrer Erscheinungsformen der Moral, der Religion, der Kunst, der Erziehung und der Metaphysik und dass das Ziel des L. die »Steigerung seiner Intensität und Extensität« (Albert, *Lebensphilosophie*, 32) ist.

²²⁸ Vgl. Albert, *Lebensphilosophie*, 39.

²²⁹ Zu Wilhelm Dilthey vgl. Karl Albert, *Lebensphilosophie*, 57–70;

²³⁰ Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, in: Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* (im Folgenden KSA), hrsg. von Giorgio Colli und Mazzimo Montinari, Bd. 1, München, Walter de Gruyter, 1999, 56; zur Bedeutung des ›metaphysischen Trostes‹ vgl. Albert, *Lebensphilosophie*, 55–56: »Dieser Trost besteht in der Erkenntnis des einen Seinsgrundes in seiner Unvergänglichkeit gegenüber der Vergänglichkeit des einen Seienden in seiner Einzelhaftigkeit und Vielheit.« In Bezug auf das L. spricht Nietzsche in *Die Geburt der Tragödie* auch von dem »eine[n] Lebendigen, mit dessen Zeugungslust wir verschmolzen sind« (Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, 109).

²³¹ Vgl. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, 56.

des ewigen L. des Willens, das von dieser Vernichtung nicht berührt werde.²³² Bei Schopenhauer ist dieser allem Wirklichen wesenhaft innewohnende Wille, wie wir sahen, der Wille zum L., bei Nietzsche ist er, wie wir noch sehen werden, der Wille zur Macht.

Friedrich Nietzsche hat den Begriff des L. erstmals zentral in der zweiten seiner *Unzeitgemäßen Betrachtungen* thematisiert, die den Titel trägt: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. In dieser Betrachtung wendet sich Nietzsche gegen den Historismus seiner Zeit, indem er einen Gegensatz zwischen der gelehrten Geschichtswissenschaft und dem L. konstruiert: Das historische Phänomen als ein von der Geschichtswissenschaft erkanntes Phänomen habe seine geschichtliche Macht und Lebendigkeit für den Historiker verloren, weil die reine Geschichtswissenschaft »eine Art von Lebens-Abschluss und Abrechnung für die Menschheit«²³³ sei. Stattdessen solle die Historie »zum Zwecke des LEBENS«²³⁴ betrieben werden. Denn die »historische Bildung ist vielmehr nur im Gefolge einer mächtigen neuen Lebensströmung, einer werdenden Cultur zum Beispiel, etwas Heilsames und Zukunft-Verheissendes, also nur dann, wenn sie von einer höheren Kraft beherrscht und geführt wird und nicht selber herrscht und führt.«²³⁵ Im Dienste des L. als einer »unhistorischen Macht« könne und solle die Historie niemals reine Wissenschaft werden.²³⁶ Auch wenn ein Übermaß der Historie dem L. schade, bedürfe doch das L. der Historie, und zwar in dreifacher Hinsicht: Erstens bedürfe das »thätige und strebende« L. der Historie, insofern es aus der Vergangenheit »Vorbilder, Lehrer, Tröster braucht und sie unter seinen Genossen und in der Gegenwart nicht zu finden vermag.«²³⁷ Das »bewahrende und verehrende« L. aber bedürfe einer antiquarischen Historie, sofern es das alte Bestehende mit behutsamer Hand pflegen und für seine Nachkommen bewahren wolle.²³⁸

²³² Vgl. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, 108.

²³³ Friedrich Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* 1, in: Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen II*, in: KSA, Bd. I, 257.

²³⁴ Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie* 1, 257.

²³⁵ Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie* 1, 257.

²³⁶ Vgl. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie* 1, 257.

²³⁷ Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie* 2, 258.

²³⁸ Vgl. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie* 3, 265: »Die Geschichte gehört also zweitens dem Bewahrenden und Verehrenden, dem, der mit Treue und Liebe dorthin zurückblickt, woher er kommt, worin er geworden ist; durch diese Pietät trägt er gleichsam den Dank für sein Dasein ab. Indem er das von Alters her Bestehende mit behutsamer Hand pflegt, will er die Bedingungen, unter denen er

Schließlich diene die kritische Historie dem »leidenden und der Befreiung bedürftigen« L., insofern sie die Vergangenheit be- und verurteile, über sie im Auftrag und Namen des L. gleichsam zu Gericht sitze,²³⁹ wobei die Recht sprechende Instanz nicht die Gerechtigkeit noch die Gnade, sondern alleine das L. sei, »jene dunkle, treibende, unersättlich sich selbst begehrende Macht.«²⁴⁰ Diese Macht aber sei ungerecht, weil sie nicht aus einer Erkenntnis hervorgegangen sei.²⁴¹ So bedürfe das L. der Historie in dieser dreifachen Hinsicht, aber nicht mit dem Ziel der Erkenntnis, »sondern immer nur zum Zweck des Lebens und also auch unter der Herrschaft und obersten Führung dieses Zweckes.«²⁴² Denn dem Erkennen gehe das L. voraus, nicht umgekehrt.²⁴³ Der Jugend empfiehlt Nietzsche in dieser Schrift daher eine »GESUNDHEITSLEHRE DES LEBENS«²⁴⁴, deren Grundsatz laute: »das Unhistorische und das Ueberhistorische sind die natürlichen Gegenmittel gegen die Ueberwucherung des Lebens durch das Historische, gegen die historische Krankheit.«²⁴⁵

Doch was genau versteht Nietzsche unter dem Begriff des L.? Im Kapitel *Von der Selbst-Ueberwindung* in seinem von ihm noch zu Lebzeiten veröffentlichten Werk *Also sprach Zarathustra* setzt Nietzsche den »unerschöpfte[n], zeugende[n] Lebenswillen« mit dem Willen zur Macht gleich.²⁴⁶ Im Herz alles Lebendigen befinde

entstanden ist, für solche bewahren, welche nach ihm entstehen sollen – und so dient er dem Leben.«

²³⁹ Vgl. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie* 3, 269.

²⁴⁰ Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie* 3, 269.

²⁴¹ Vgl. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie* 3, 269: »Sein [sc. des L.] Spruch ist immer ungnädig, immer ungerecht, weil er nie aus einem reinen Borne der Erkenntniss geflossen ist [...].«

²⁴² Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie* 4, 271.

²⁴³ Vgl. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie* 10, 331: »Das Erkennen setzt das Leben voraus, hat also an der Erhaltung des Lebens dasselbe Interesse, welches jedes Wesen an seiner eigenen Fortexistenz hat.«

²⁴⁴ Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie* 10, 331.

²⁴⁵ Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie* 10, 331; hierzu vgl. auch Albert, *Lebensphilosophie*, 46: »Aber Nietzsche setzt seine Hoffnung auf die Jugend, in deren Namen er gegen die historische Jugenderziehung protestiert und in deren Namen er fordert, dass der Mensch vor allem zu leben lerne und nur im Dienste des erlernten Lebens die Historie gebrauche.« (Zitat aus Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie* 10, 325).

²⁴⁶ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in: KSA, Bd. 4, 147: »Nicht der Fluss ist eure Gefahr und das Ende Eures Guten und Bösen, ihr Weisesten: sondern jener Wille selber, der Wille zur Macht, – der unerschöpfte, zeugende Lebenswille.«

sich der Wille zur Macht,²⁴⁷ der wolle, dass das Schwächere dem Stärkeren diene.²⁴⁸ Der »Lebens-Wille« ist für Nietzsche paradoxerweise kein Wille zum L. im Sinne eines Willens zum Dasein und dessen Selbsterhalt, sondern nichts anderes als der Wille zur Macht.²⁴⁹ Nach Nietzsche ist also das L. in allem Lebendigen wesenhaft ein willentliches Streben nach Mächtig-Sein, nach Macht über andere und anderes. Inwiefern kann dann aber alles Lebendige zugleich auch »ein Gehorchendes« sein, wie Nietzsche in diesem Kapitel *Von der Selbst-Überwindung* paradoxerweise behauptet?²⁵⁰ Darauf antwortet Alexander Hogh in seiner Dissertation über Nietzsches Lebensbegriff treffend: »»Alles Lebendige ist ein Gehorchendes«, denn prinzipiell ist jedes Individuum dem Machtwillen unterworfen; es ist nicht möglich, sich dem beständigen Prozeß dieses Willens zu entziehen.«²⁵¹ Demnach scheint es so, als ob nach Nietzsche alles Lebendige diesem Willen zur Macht gehorchen müsse, der in ihm als dessen innerstes Wesen tätig und wirksam ist. Wie kann es dann aber sein, dass allem Lebendigen, das sich nicht selber gehorchen könne, befohlen werde, wie Nietzsche hinzufügt?²⁵² Es muss also doch möglich sein, dass sich das Lebendige dem ihm innerlichen Willen zur Macht verweigert, so dass dieser doch nicht gleichsam allmächtig und damit unwiderstehlich ist. In diesem Fall widerfahre dem Lebendigen das unweigerliche Schicksal, »von einem anderen Willen zur Macht unterworfen«²⁵³ zu

²⁴⁷ Vgl. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 147–148: »Wo ich Lebendiges fand, da fand ich den Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein.«

²⁴⁸ Vgl. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 148: »Dass dem Stärkeren diene das Schwächere, dazu überredet es sein Wille, der über noch Schwächeres Herr sein will: dieser Lust allein mag es nicht entrathen.«

²⁴⁹ Vgl. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 148–149: »»Der traf freilich die Wahrheit nicht, der das Wort nach ihr schoss vom ›Willen zum Dasein‹: diesen Willen – giebt es nicht! ›Denn: was nicht ist, das kann nicht wollen; was aber im Dasein ist, wie könnte das noch zum Dasein wollen! ›Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern – so lehre ich’s dich – Wille zur Macht! ›Vieles ist dem Leben höher geschätzt, als Leben selber; doch aus dem Schätzen selber heraus redet – der Wille zur Macht!««.

²⁵⁰ Vgl. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 147: »Aber, wo ich nur Lebendiges fand, da hörte ich auch die Rede vom Gehorsame. Alles Lebendige ist ein Gehorchendes.«

²⁵¹ Alexander Hogh, *Nietzsches Lebensbegriff. Versuch einer Rekonstruktion*, Stuttgart/Weimar, Metzler, 2000, 38.

²⁵² Vgl. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 147: »Und diess ist das Zweite: Dem wird befohlen, der sich nicht selber gehorchen kann. So ist es des Lebendigen Art.«

²⁵³ Hogh, *Nietzsches Lebensbegriff*, 38.

werden und diesem anderen Willen zur Macht gehorchen zu müssen. Und schließlich fügt Nietzsches *Zarathustra* noch ein drittes Paradoxon hinzu, dass nämlich das Befehlen, d. h. die Ausübung der Macht des Stärkeren über das Schwächere, schwerer sei als das Gehorchen.²⁵⁴ Diese Aussage wird nur verständlich, wenn man Nietzsches ausdrückliche Überzeugung berücksichtigt, dass das L. sich selbst stets überwinden müsse.²⁵⁵ Denn dann muss auch der Akt des Befehlens eine Selbstüberwindung und damit schwerer sein als das bloße Gehorchen. Aber inwiefern soll die beständige Selbstüberwindung zum L. gehören? Selbstüberwindung kann nur dann »die Entwicklungsform des L. überhaupt«²⁵⁶ sein, wenn das L. eine beständige Höherentwicklung, eine unaufhörliche Steigerung des Selbst, ein willentliches Streben nach immer mehr Macht bedeutet. Genau das lehrt Nietzsches *Zarathustra*:

In die Höhe will es [sc. das Leben] sich bauen mit Pfeilern und Stufen, das Leben selber: in weite Fernen will es blicken und hinaus nach seligen Schönheiten, – darum braucht es Höhe! Und weil es Höhe braucht, braucht es Stufen und Widerspruch der Stufen und Steigenden! Steigen will das Leben und steigend sich überwinden.²⁵⁷

Mit anderen Worten: Das L. ist nach Nietzsche nichts anderes als die sich selbst transzendierende Bewegung des Willens zur Macht, die in der Auseinandersetzung mit und der Bekämpfung von Widerständen auch gegen die eigene Trägheit und Schwerkraft permanent ankämpfen und sich insofern beständig selbst überwinden muss.²⁵⁸ Das L. ist demnach nicht nur ein beständiger Kampf gegen äußere, sondern auch gegen innere Widerstände. Weil daher zum L. wesenhaft die

²⁵⁴ Vgl. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 147: »Dieses aber ist das Dritte, was ich hörte: dass Befehlen schwerer ist als Gehorchen. Und nicht nur, dass der Befehlende die Last aller Gehorchenden trägt, und dass leicht ihn diese Last zerdrückt: -«.

²⁵⁵ Vgl. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 148: »Und diess Geheimniss redete das Leben selber zu mir. ›Siehe, sprach es, ich bin das, was sich immer selber überwinden muss.«

²⁵⁶ Hogh, *Nietzsches Lebensbegriff*, 39.

²⁵⁷ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 130.

²⁵⁸ Vgl. hierzu auch Hogh, *Nietzsches Lebensbegriff*, 39: »Die Überwindung als notwendige Bedingung der Höherentwicklung ist an einen Widerstand geknüpft. Jeder Widerstand stellt ein fruchtbares Element des Lebens dar, denn er fordert eine spontane Reaktion. Diese kann über den Widerstand hinausführen, indem sie ihm eine eigene Form aufträgt. In der Überwindung manifestiert sich das Übergewicht des Machtwillens gegenüber allen anderen Lebensinteressen.«

Selbststeigerung und damit auch Selbstüberwindung gehört, ist für Nietzsche auch der Mensch »etwas, das überwunden werden muss«²⁵⁹, und zwar zum *Übermenschen* hin. Dieser höhere Zweck, dem sich das L. opfere, sei daher die Macht bzw. die Vergrößerung der Macht.²⁶⁰ Schon alleine deswegen ist das L. für Nietzsche immer auch ein Leiden, eignet dem L. der Charakter des Leidens, wie Nietzsche im Gefolge der Lehre Schopenhauers annimmt.²⁶¹ Dieser Leidenscharakter des L. kontrastiert bei Nietzsche allerdings mit dessen Überzeugung, dass das L. »ein Born der Lust«²⁶² sei; doch es fragt sich, von welcher Lust ist das L. »ein Born«? Es muss die Lust an der Machtergreifung und Machtausübung, der Beherrschung, der Unterdrückung und Ausbeutung des Fremden und Schwächeren sein, denn das L. ist der Wille zur Macht und folglich gilt für Nietzsche, was er in *Jenseits von Gut und Böse* sagt: »Leben selbst ist *wesentlich* Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens, Ausbeutung«²⁶³.

Als der Verkünder der *ewigen Wiederkunft* genau dieses gleichen und selbigen L. als des Willens zur Macht wird Zarathustra von Nietzsche stilisiert.²⁶⁴ In dem berühmten *Nachtwandler-Lied* gegen Ende des vierten und letzten Buches von *Also sprach Zarathustra* lässt Nietzsche seinen Zarathustra das verzückte, dionysische Ja-Sagen zu diesem L. in seiner Ganzheit lehren: »Es lohnt sich, auf der

²⁵⁹ Vgl. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 249: »schone deinen Nächsten nicht! Der Mensch ist etwas, das überwunden werden muss.« Vgl. auch Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 248: »[...] und dass der Mensch etwas sei, das überwunden werden müsse [...]«.

²⁶⁰ Vgl. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 148: »Und wie das Kleinere sich dem Größeren hingiebt, dass es Lust und Macht am Kleinsten habe: also giebt sich auch das Grösste noch hin und setzt um der Macht willen – das Leben dran.« Vgl. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 148: »[...] und wahrlich, wo es Untergang giebt und Blätterfallen, siehe, da opfert sich Leben – um Macht!«

²⁶¹ Vgl. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 199: »so tief der Mensch in das Leben sieht, so tief sieht er auch in das Leiden.«

²⁶² Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 258.

²⁶³ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in: KSA, Bd. 5, 207; vgl. hierzu auch Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 253: »Ist in allem Leben selber nicht – Rauben und Todtschlagen?«.

²⁶⁴ Vgl. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 276: »Ich komme wieder [...] nicht zu einem neuen Leben oder besseren Leben oder ähnlichen Leben: – ich komme ewig wieder zu diesem gleichen und selbigen Leben, im Grössten und auch im Kleinsten, dass ich wieder aller Dinge ewige Wiederkunft lehre [...]«.

Erde zu leben: Ein Tag, ein Fest mit Zarathustra lehrte mich die Erde zu lieben. ›War Das – das Leben?‹ will ich zum Tode sprechen. ›Wohl-an! Noch Ein Mal!‹²⁶⁵ Doch worin besteht der besondere Charakter dieses »dionysischen« Ja-Sagens zu diesem L.? Und was meint Nietzsche hier genauer mit »diesem Leben«? Auf beide Fragen antworten zwei Nachlassfragmente Nietzsches aus dem Jahre 1888, die deshalb hier zunächst zitiert seien:

Mit dem Wort ›dionysisch‹ ist ausgedrückt: ein Drang zur Einheit, ein Hinausgreifen über Person, Alltag, Gesellschaft, Realität, als Abgrund des Vergessens, das leidenschaftlich-schmerzliche Überschwellen in dunklere vollere schwebendere Zustände; ein verzücktes Ja-Sagen zum Gesamtcharakter des Lebens, als dem in allem Wechsel Gleichen, Gleich-Mächtigen, Gleich-Seligen; die große pantheistische Mitfreudigkeit und Mitleidigkeit, welche auch die furchtbarsten und fragwürdigsten Errungenschaften des Lebens guthießt und heiligt, aus einem ewigen Willen zur Zeugung, zur Fruchtbarkeit, zur Ewigkeit heraus: als Einheitsgefühl von der Nothwendigkeit des Schaffens und Vernichtens [...].²⁶⁶

Sie [sc. die Experimental-Philosophie, die Nietzsche lebt] will vielmehr bis zum Umgekehrten hindurch – bis zu einem dionysischen Jasagen zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl – sie will den ewigen Kreislauf, – dieselben Dinge, dieselbe Logik und Unlogik der Knoten. Höchster Zustand, den ein Philosoph erreichen kann: dionysisch zum Dasein stehn –: meine Formel dafür ist amor fati ...²⁶⁷

Es ist der gleichsam ewige Kreislauf des Werdens und Vergehens, der Zeugung, der Fruchtbarkeit, des Schaffens und des Vernichtens bzw. Zugrundegehens, den Nietzsche in diesen Texten als das L. und dieses als das Beständige in allem Wandel hymnisch feiert bzw. dionysisch beschwört. Diesem Kreislauf des L. schreibt er eine einzigartige Mächtigkeit und Seligkeit zu, und zwar einschließlich seiner von ihm nicht geleugneten Abgründe und Schrecknisse. Sein dionysisch-verzücktes Ja-Sagen zu diesem irdischen L., zu dieser leiblichen Welt kommt einer Apotheose der scheinbaren Unvergänglichkeit des Vergänglichen gleich, die jedoch dessen fallende Linie im Einzelnen wie

²⁶⁵ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 396.

²⁶⁶ Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1888* 14 [13], in: KSA, Bd. 13, 224.

²⁶⁷ Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Frühjahr Sommer 1888* 16 [32], in: KSA, Bd. 13, 492.

im Ganzen nicht aufzuhalten vermag und deshalb tragisch enden muss.

Dem L. als dem Willen zur Macht eignet bei Nietzsche »eine elementare Gewaltsamkeit«²⁶⁸. Diesen gewaltsamen Charakter des L. veranschaulicht Nietzsche auch an den von ihm so genannten »Grundfunktionen« des L.:

[...] insofern das Leben *essentiell*, nämlich in seinen Grundfunktionen verletzend, vergewaltigend, ausbeutend, vernichtend fungiert und gar nicht gedacht werden kann ohne diesen Charakter. Man muss sich sogar noch etwas Bedenklicheres eingestehn: dass, vom höchsten biologischen Standpunkte aus, Rechtszustände immer nur *Ausnahme-Zustände* sein dürfen, als theilweise Restriktionen des eigentlichen Lebenswillens, der auf Macht aus ist, und sich dessen Gesamtzwecke als Einzelmittel unterordnend: nämlich als Mittel, *grössere* Macht-Einheiten zu schaffen. Eine Rechtsordnung souverän und allgemein gedacht, nicht als Mittel im Kampf von Macht-Complexen, sondern als Mittel *gegen* allen Kampf überhaupt [...], wäre ein *lebensfeindliches* Princip, eine Zerstörerin und Auflöserin des Menschen, ein Attentat auf die Zukunft des Menschen, ein Zeichen von Ermüdung, ein Schleichweg zum Nichts.²⁶⁹

Demnach charakterisiert Nietzsche sein Verständnis des L. als »biologisch«, und zwar de facto im gleichsam sozialdarwinistischen Sinne dieses Wortes, d. h. als einen gewaltsamen Kampf jedes einzelnen Willens zur Macht gegen jeden anderen Willen zur Macht um die Herrschaft bzw. die größtmögliche Macht.²⁷⁰ Dieses Grundverständnis des L. wird in den umfangreichen Nachlasschriften Nietzsches noch vertieft, so etwa in den folgenden Zitaten:

²⁶⁸ Hogg, *Nietzsches Lebensbegriff*, 41.

²⁶⁹ Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in: KSA, Bd. 5, 313.

²⁷⁰ Zur chaotischen Konstellation des L. als eines permanenten Werdens und Vergehens verschiedener Kraftfelder bzw. Machtquanten, die in einem beständigen Kampf miteinander liegen, bei Nietzsche vgl. Hogg, *Nietzsches Lebensbegriff*, 42–45, insb. 44–45: »Die Formel Wille zur Macht, ›das letzte Factum, zu dem wir hinunterkommen« (11: 661) soll damit dreierlei zum Ausdruck bringen: Erstens besitzt jedes Machtquantum eine Art lebendigen Impetus, insofern es sich behaupten und erweitern will. Zweitens handelt es sich in allen Kraftverhältnissen um einen Kampf, dessen Ausgang immer ungewiss bleibt. Von Gesetz und Ordnung, Sinn und Zweck kann in diesem Zusammenhang keine Rede sein. Der ursprüngliche Prozeß des Aufeinandertreffens von Kräften vollzieht sich vielmehr chaotisch. Drittens wird als Motiv jeder Kraft die Herrschaft über andere Kräfte unterstellt, die sich in Befehl und Gehorsam manifestiert. Nur unter Berücksichtigung der Faktoren Strebung, Kampf und Herrschaft ist es für Nietzsche erklärbar, warum es überhaupt Bewegung und Veränderung gibt.«

[...] das Leben ist *nicht* Anpassung innerer Bedingungen an äußere, sondern Wille zur Macht, der von innen her immer mehr ›Äußeres‹ sich unterwirft und einverleibt.²⁷¹

Leben wäre zu definieren als eine dauernde Form von *Prozeß* der *Kraftfeststellungen*, wo die verschiedenen Kämpfenden ihrerseits ungleich wachsen. In wie fern auch im Gehorchen ein Widerstreben liegt; es ist die Eigenmacht durchaus nicht aufgegeben. Ebenso ist im Befehlen ein Zugestehen, daß die absolute Macht des Gegners nicht besiegt ist, nicht einverleibt, aufgelöst. ›Gehorchen‹ und ›Befehlen‹ sind Formen des Kampfspiels.²⁷²

Eine Vielheit von Kräften, verbunden durch einen gemeinsamen Ernährungs-Vorgang, heißen wir ›Leben‹. Zu diesem Ernährungs-Vorgang, als Mittel seiner Ermöglichung, gehört alles sogenannte Fühlen, Vorstellen, Denken, d. h. 1) ein Widerstreben gegen alle anderen Kräfte 2) ein Zurecht-machen derselben nach Gestalten und Rhythmen 3) ein Abschätzen in Bezug auf Einverleibung oder Abscheidung.²⁷³

Diese Zitate aus den Nachlassfragmenten Nietzsches zeigen, dass Friedrich Nietzsche das L. nicht im Sinne der Evolutionstheorie Darwins als Anpassung innerer Bedingungen an äußere Bedingungen, sondern als den Prozess eines Kampfes zwischen unterschiedlichen Kraftzentren versteht, die ihre jeweilige Kraft im Kampf miteinander erproben, weil sie nach Macht über einander streben. Dieses »Kampfspiel« des L. ist von dem Willen zur Macht bewegt,²⁷⁴ der sowohl das organische L. als auch alles Anorganische beherrschen soll.²⁷⁵

Schließlich soll wenigstens kurz die Frage behandelt werden, ob sich Nietzsche selbst als einen »Philosoph des Lebens« und sein Denken als »Philosophie des Lebens« verstanden hat. In diesem Zusammenhang wird in der Forschung immer wieder eine Stelle aus einem

²⁷¹ Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente, Ende 1886 – Frühjahr 1887* 7 [9]: Prinzip des Lebens: »Rangordnung«, in: KSA, Bd. 12, 295.

²⁷² Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente, Juni–Juli 1885* 36 [22], in: KSA, Bd. 11, 560.

²⁷³ Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente, Winter 1883–1884* 24 [14], in: KSA, Bd. 10, 650–651.

²⁷⁴ Auf Nietzsches Unterscheidung des Organischen durch seinen Willen zum Schein, d. h. durch seine Fähigkeit zur Täuschung (als der spezifisch lebendigen Erscheinungsform des Willens zur Macht), vom Anorganischen kann in diesem Zusammenhang ebensowenig eingegangen werden wie auf den Leib als die primäre Manifestationsform des L., vgl. zu beiden Themenkomplexen Hogh, *Nietzsches Lebensbegriff*, 51–65 (der Wille zum Schein), 80–113 (zum Leib als primärer Manifestationsform des L.).

²⁷⁵ Vgl. ausführlich Hogh, *Nietzsches Lebensbegriff*, 42–52.

Brief Nietzsches an Mathilde Mayer, eine Freundin Richard Wagners, vom 15.07.1878 zitiert, an der Nietzsche zwar sein Vorhaben, ein »Philosoph des Lebens« werden zu wollen, beschreibt, sich selbst aber von diesem selbst gesteckten und schwer zu erreichenden Ziel noch weit entfernt sieht.²⁷⁶ Dass Nietzsche eine dionysische Form der Lebensbejahung literarisch inszeniert, die er in seiner eigenen Lebensführung auch nicht annähernd verwirklichen konnte, hat Josef Maria Werle höchst plausibel gemacht.²⁷⁷

Zusammenfassend betrachtet, ist für Friedrich Nietzsche das L. mit seiner kreislaufförmigen Wiederkehr des immer gleichen Werdens und Vergehens als seiner gleichsam zeitlichen Ewigkeit von dem gewaltsamen Willen zur Macht bestimmt, der als ein quasi-metaphysisches Prinzip alles Lebendige und alles Materielle überhaupt beherrscht.

6. Wilhelm Dilthey: Das geschichtliche Leben des Menschen und dessen Erleben und Verstehen als universaler Zusammenhang zwischenmenschlicher Wechselwirkungen

Für Wilhelm Dilthey bildet das vom menschlichen Subjekt erfahrene, ihm innerlich bekannte, das erlebte L. die Grundstruktur der Wirklichkeit, die er zum Ausgangspunkt seiner Philosophie macht.²⁷⁸ Nach Dilthey besitzt das L. eine »unergründliche Tiefe« bzw. einen »unergründlichen Zusammenhang«²⁷⁹, den die Philosophie soweit

²⁷⁶ Zu dieser Briefstelle und ihrer Auslegung sowie zum Gesamtverständnis dieses Vorhabens Nietzsches als das Projekt »Philosoph des Lebens« vgl. Josef Maria Werle, *Nietzsches Projekt »Philosoph des Lebens«* (Trierer Studien zur Kulturphilosophie, Bd. 9), Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003, 30–35.

²⁷⁷ Vgl. Werle, *Nietzsches Projekt »Philosoph des Lebens«*, 175–184.

²⁷⁸ Vgl. Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in: Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ²1958, 359: »Leben ist nun die Grundtatsache, die den Ausgangspunkt der Philosophie bilden muß. Es ist das von innen Bekannte; es ist dasjenige, hinter welches nicht zurückgegangen werden kann. Leben kann nicht vor den Richterstuhl der Vernunft gebracht werden.«

²⁷⁹ Wilhelm Dilthey, *Die geistige Welt, Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, 4. Aufl., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, Vorbericht des Herausgebers (Georg Misch), LIV.

wie möglich sichtbar machen und zum Bewusstsein bringen wolle. Die traditionelle Metaphysik des Seins und des Geistes hält Dilthey für gescheitert, weil sie dem L. als der »Grundtatsache« bzw. dem Urelement der Wirklichkeit nicht gerecht werde; an ihre Stelle setzt Dilthey eine neue »Metaphysik der inneren Erfahrung, eine Metaphysik der Erfahrung des L., wie es sich der Innerlichkeit, dem Bewusstsein zeigt.«²⁸⁰ Was sich dem erlebenden Subjekt und seiner inneren Erfahrung zeigt, ist nach Dilthey aber nicht primär, wie später bei Husserl, der Erlebnisstrom des reflektierenden Bewusstseins, sondern das gleichsam objektive, das über das einzelne Erlebnissubjekt und dessen persönliches, subjektives Erleben hinausgehende L., von dem gemäß seinem bekannten Diktum: »Leben ist ein Teil des Lebens überhaupt«²⁸¹ das subjektive L. und Erleben jedes Einzelnen ein Teil sein soll. Doch was genau versteht Dilthey unter dem »Leben überhaupt«?

In den *Zusätzen zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* kommt Dilthey auf die »Kategorien des Lebens« zu sprechen und definiert das L. wie folgt:

Leben ist der Zusammenhang der unter den Bedingungen der äußeren Welt bestehenden Wechselwirkungen zwischen Personen, aufgefasst in der Unabhängigkeit dieses Zusammenhangs von den wechselnden Zeiten und Orten. Ich gebrauche den Ausdruck Leben in den Geisteswissenschaften in der Einschränkung auf die Menschenwelt; [...]. Das Leben besteht in der Wechselwirkung der Lebenseinheiten.²⁸²

Dilthey's rein geisteswissenschaftliche Definition des L. bestimmt das L. demnach als einen universalen Zusammenhang zwischenmenschlicher Wechselwirkungen, der von bestimmten Zeiten und Orten unabhängig ist. Mit anderen Worten: Dilthey versteht unter dem L. die Objektivität des menschlichen Geistes und seiner Kultur »in ihren verschiedenen Bereichen: Philosophie, Kunst, Religion, Gesellschaft, Recht, Politik, Wissenschaft usw., kurz: »die Menschenwelt«²⁸³. Diese verschiedenen Bereiche der menschlichen Kultur fasst Dilthey auch mit dem Begriff der »Objektivationen des Lebens«²⁸⁴ zusammen. Die-

²⁸⁰ Albert, *Lebensphilosophie*, 61.

²⁸¹ Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 359.

²⁸² Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 228.

²⁸³ Albert, *Lebensphilosophie*, 65.

²⁸⁴ Vgl. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 146–152.

se aber besäßen einen ausnahmslos geschichtlichen Charakter, weil das L. selbst ganz und gar geschichtlich bestimmt sei.²⁸⁵ Die Geschichtlichkeit des L. gründet nach Dilthey in dessen Zeitlichkeit, die er als die grundlegende kategoriale Bestimmung des L. versteht.²⁸⁶ Denn die Erfahrung der Zeit bestimme den Gehalt unseres L.,²⁸⁷ insofern das Erleben den jeweiligen geschichtlichen Augenblick und damit die Gegenwart des L. aktiv wahrnehme und die unabänderliche Vergangenheit eines Lebenslaufs angemessen nur gleichsam passiv verstanden werden könne.

Damit ist bereits jene Erkenntnismethode angesprochen, mit der nach Dilthey das universale, geschichtliche L. erfasst werde, die des Verstehens. Das Verstehen aber begreift er als jene Erkenntnisweise, welche den ursprünglich gegebenen Zusammenhang des Seelenlebens und seine »gleichförmig auftretenden Bestandteile«²⁸⁸ zu erfassen vermag. Denn das »Leben ist die Fülle, die Mannigfaltigkeit, die Wechselwirkung des in alledem Gleichförmigen, was diese Individuen erleben. Es ist seinem Stoffe nach eins mit der Geschichte. An jedem Punkte der Geschichte ist Leben.«²⁸⁹ Daher könne das menschliche L. angemessen nur erlebt (nicht beobachtet) und in den Geisteswissenschaften auch rückblickend verstanden werden, während die Natur in den Naturwissenschaften erklärt, d. h. auf allgemeingültige Gesetzmäßigkeiten zurückgeführt werde. Herausragende kulturelle Leistungen wie etwa bedeutende Dichtungen oder auch bildende Kunstwerke versteht Dilthey folglich als Ausdrucks- und Darstellungsformen des L., die ihrerseits durch menschliche Lebenserfah-

²⁸⁵ Hierzu vgl. Wilhelm Dilthey, *Pädagogik. Geschichte und Grundlinien des Systems*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 9, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ²1960, 174: »was der Mensch sei, erfährt er erst in der Entwicklung seines Wesens durch die Jahrhunderte, nie bis zum letzten Worte, nie auch in allgemeingültigen Begriffen, immer nur im Erlebnis, das aus den Tiefen seines ganzen Wesens stammt.« Vgl. auch Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 250: »Alle letzten Fragen nach dem Wert der Geschichte haben schließlich ihre Lösung darin, daß der Mensch in ihr sich selbst erkennt. Nicht durch Introspektion erfassen wir die menschliche Natur.«

²⁸⁶ Vgl. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 192: »In dem Leben ist als erste kategoriale Bestimmung desselben, grundlegend für alle andern, die Zeitlichkeit enthalten. Dies tritt schon in dem Ausdruck ›Lebensverlauf‹ hervor.«

²⁸⁷ Vgl. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 193–194.

²⁸⁸ Albert, *Lebensphilosophie*, 65.

²⁸⁹ Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 256.

rungen und persönliche Erlebnisse motiviert seien. Daher erschließe etwa große Poesie dem Leser zumindest partiell das Verständnis des L. und seines Sinnzusammenhangs.²⁹⁰ Weil aber das L. ein reines Werden und Vergehen, eine ständige Bewegung des Fließens sei,²⁹¹ könne das gegenwärtige L. angemessen nur erlebt und nicht auch – wie das vergangene L. – hinreichend verstanden und in seinem Wesen adäquat erfasst werden.²⁹² Denn das L. bleibe immer »widerspruchsvoll, Lebendigkeit zugleich und Gesetz, Vernunft und Willkür, immer neue Seiten anbietend, und so im Einzelnen vielleicht klar, im Ganzen vollkommen rätselhaft«²⁹³. Weil daher das L. selbst im Ganzen irrational sei, sei auch »in allem Verstehen ein Irrationales«²⁹⁴. Es ist also nach Dilthey letztlich die Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit des L., die den Rätselcharakter seines Wesens für uns Menschen bedingt.

7. Michel Henry: Das absolute Leben (Gottes) als reines Selbsterscheinen, seine Selbstaffektion, Selbstzeugung und -offenbarung im »Erst-Lebendigen« und seine »pathischen« Modalitäten (Sicherleiden und Sicherfreuen)

Als letzte der in diesem Zusammenhang behandelten neuzeitlichen Positionen zum Verständnis des L. soll diejenige Michel Henrys, des Begründers der *Radikalen Lebensphänomenologie*, vorgestellt werden.

Michel Henrys *radikale Phänomenologie* des L. spricht den von der Biologie untersuchten L.s-Phänomenen den Charakter des L.s genauso ab wie dem Seienden, weil sie dezidiert davon ausgeht, dass das

²⁹⁰ Vgl. hierzu mit zahlreichen Belegstellen bei Dilthey: Albert, *Lebensphilosophie*, 66–67.

²⁹¹ Vgl. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 157; Wilhelm Dilthey, *Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Vorbericht des Herausgebers (Georg Misch), XLII.

²⁹² Vgl. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 195: »[...] können wir das Wesen dieses Lebens selbst nicht erfassen.«

²⁹³ Wilhelm Dilthey, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, 2. unveränderte Aufl., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, 80 (unter dem Titel »Das Rätsel des Lebens«).

²⁹⁴ Vgl. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 218: »So ist in allem Verstehen ein Irrationales, wie das Leben selber ein solches ist; es kann durch keine Formeln logischer Leistungen repräsentiert werden.«

L. ein rein bzw. transzendental phänomenologisches Wesen und als solches »reine Manifestation, Offenbarung«²⁹⁵ bzw. Selbstoffenbarung sei.²⁹⁶ Die Biologie mit ihrer wissenschaftlichen, mathematisierten Betrachtungsweise ihrer Forschungsgegenstände untersuche nicht das L. und wisse nichts vom L.²⁹⁷ Was die Biologie praktiziere, sei vielmehr eine unhaltbare »Reduktion des absolut phänomenologischen ›Lebens‹ auf den Gehalt der Biologie«²⁹⁸, indem sie die *pathischen* Modalitäten des L. auf materielle Teilchen zurückführe, die zu keinerlei Empfindungen fähig seien.²⁹⁹ Denn dem szientifischen Wissen der Biologie könnten nur weltliche Phänomene begegnen, in denen sich das unsichtbare »Erleben« des L. gerade nicht zeige.³⁰⁰ Und zwar deshalb, weil Henrys *radikale Phänomenologie* des L. grundlegend unterscheidet zwischen der Phänomenalität der Welt als dem »Außer-sich-Sein« bzw. der »Außenheit« (Exteriorität), die alles von ihr Entborgene als etwas Äußeres, Anderes, Differentes und damit als Gegenstand der Vorstellung erscheinen lasse, und der reinen Phänomenalität, d.h. dem Selbsterscheinen des L., die Henry als Selbstoffenbarung im zweifachen Sinne dieses Wortes bestimmt: »zum einen ist es das Leben, welches das Werk der Offenbarung vollzieht, [...]. Des Weiteren ist das, was es offenbart, es selbst. [...]. Die Offenbarung des Lebens und das, was sich in ihm offenbart, sind

²⁹⁵ Michel Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«. Für eine Philosophie des Christentums. Übers. von Rolf Kühn. Mit einem Vorwort von Rudolf Bernet (Phänomenologie. Texte, Bd. 2), Freiburg/München, Karl Alber, 1999, 52.

²⁹⁶ Vgl. Michel Henry, *Affektivität und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*. Übers. von Rolf Kühn, Freiburg/München, Karl Alber, 2005, 19; vgl. auch Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 45–47, 51–52.

²⁹⁷ Vgl. Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 57: »Denn die Biologie begegnet in der Tat niemals dem Leben, weiß nichts von ihm, hat noch nicht einmal eine Vorstellung davon.« Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 58: »In der Biologie gibt es kein Leben: es gibt darin nur Algorithmen.«

²⁹⁸ Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 59.

²⁹⁹ Vgl. Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 59: »Eine absurde Reduktion, sofern es sich dabei um die Behauptung handelt, daß das Sich-selbst-Erfahrende in der unzerbrechlich pathischen Umschlingung des Erleidens und Sicherfreuens in *Wirklichkeit* etwas sei, das nichts empfindet oder erfährt und sich grundsätzlich außerstande findet, es zu tun: eben materielle Teilchen.«

³⁰⁰ Vgl. Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 58: »Und wer uns dies [sc. dass man nichts vom L. wisse] sagt, ist die Biologie, die sagt, daß sich vor ihrem Blick, in ihrem wissenschaftlich begrenzten und definierten Forschungsfeld, niemals so etwas wie das ›Erleben‹ des Lebens zeigt.«

eins.«³⁰¹ Dem L. und seinen Modalitäten wie etwa dem (empfundene) Schmerz oder der Freude eigne daher eine »unmittelbare, unbezweifelbare, unbezwingbare Realität«³⁰², in der das »Außer-sich-Sein« als der Phänomenalisierungsmodus der Weltwirklichkeit abwesend sei. Daher könne sich das L. der menschlichen Vorstellung bzw. dem weltlichen Wissen einschließlich des wissenschaftlichen Wissens niemals zeigen.³⁰³ Denn auf dem »Sichtbarkeitshorizont« der Welt »findet sich das Leben der Wahrheit, des Vermögens, zu offenbaren, beraubt und seinerseits auf etwas zurückgeführt, was sich in der Wahrheit der Welt, in der Lichtung ihres ›Außen‹ zeigt – nämlich auf ein Seiendes.«³⁰⁴ Als das reine Selbsterscheinen muss das L. nach Henry daher für die Menschen unsichtbar, unvorstellbar und undenkbar sein, aber affektiv erfahr- und empfindbar. Denn das L. wohne allem Lebendigen als jene Macht inne, die sich selbst begründe und ihm die Lebendigkeit verleihe.³⁰⁵ Das Verhältnis des L. zum Lebendigen sei daher »ein Verhältnis absoluter Immanenz.«³⁰⁶ Dieses Verhältnis differenziert Henry, indem er in einem ersten Schritt seiner radikalphänomenologischen Analyse des absoluten L. auf dessen Selbstverhältnis eingeht. Denn das absolute L. sei nicht nur Selbstoffenbarung, sondern auch Selbstzeugung, Selbst-Erfreuen und »Selbsterprobung«³⁰⁷. Mit diesen Termini beschreibt er jene ort- und zeitfreie, affektive Selbstbewegung des absoluten L., die er auch dessen ewiges Ankünftig-Werden und »In-sich-selbst-Gelangen« nennt.³⁰⁸ Sich seiner selbst erfreuen kann das absolute L. jedoch nur dann, wenn es in sich selbst gleichsam ein Anderes seiner selbst her-

³⁰¹ Henry, *Affektivität und Subjektivität*, 19.

³⁰² Henry, *Affektivität und Subjektivität*, 20.

³⁰³ Vgl. Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 65: »Warum also verleihen wir Auge oder Blick diese Bedeutung, Bewegungen des Lebens selbst zu sein, wenn sich das Leben niemals in sich selbst in deren welthaftem Schein offenbart?«

³⁰⁴ Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 68.

³⁰⁵ Vgl. Henry, *Affektivität und Subjektivität*, 20

³⁰⁶ Henry, *Affektivität und Subjektivität*, 21.

³⁰⁷ Zur »Selbsterprobung« und »Selbstzeugung« vgl. Henry, *Affektivität und Subjektivität*, 22; zum »Selbst-Erfreuen« vgl. Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 50.

³⁰⁸ Vgl. Henry, *Affektivität und Subjektivität*, 22: »Das Leben ›ist‹ nicht; es wird ankünftig und hört nicht auf, ankünftig zu werden. Dieses Kommen des Lebens ist sein ewiges In-sich-selbst-gelangen; der Prozeß, worin es sich an sich selbst gibt, sich gegen sich selbst erdrückt, sich selbst erprobt und seiner erfreut; wodurch es ständig sein eigenes Wesen hervorbringt, insofern dieses in jener Erprobung und in jener Selbstfreude besteht.«

vortreten lässt durch Selbstzeugung, d. h. durch die Hervorbringung von etwas wesenhaft Identischem und relational Verschiedenem. So zeugt das absolute L. das göttliche Wort als den »Erst-Lebendigen« bzw. als die erste »Ipseität« oder Selbstheit, in der es sich erprobt und sich seiner selbst erfreut.³⁰⁹ Das Verhältnis des absoluten L. zum innertrinitarischen Christus ist daher ein wechselseitiges Ineinandersein.³¹⁰ Dieser Prozess der »Lebensselbstzeugung« bzw. »Lebensselbstoffenbarung« habe den Charakter einer »Ur-Geburt« bzw. einer transzendentalen Geburt des einzigen Ur-Sohnes aus dem einzigen L.³¹¹ Diese Bestimmungen Christi als des »Erst-Lebendigen« überträgt Henry in einem zweiten Schritt auch auf den Menschen, indem er diesen als den »Sohn Gottes« und damit die »Selbstzeugung des absoluten Lebens als Zeugung des transzendentalen Menschen, seines transzendentalen Ich bzw. Mich und seines transzendentalen Ego, das heißt die Zeugung des Menschen als ›Sohn Gottes‹«³¹² versteht. Denn:

³⁰⁹ Vgl. Henry, *Affektivität und Subjektivität*, 22: »Allerdings geschieht keine Erprobung als Selbsterprobung (*épreuve de soi*), wenn sie in ihrem Vollzug nicht selbst die Ipseität zeugt, in welcher es ihr gegeben ist, sich selbst zu erproben und sich ihrer zu erfreuen.« Zu Henrys Begriff der *Ipseität* des Individuums bzw. *Ur-Ipseität* des Sohnes vgl. Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 173: »Die Individualität des ›Individuums‹ existiert nur als seine Ipseität. ›Ipseität‹ gibt es nur im Leben. [...] Die ›Ipseität‹ ist jene des transzendentalen ›Ur-Sohnes‹ und existiert nur in ihm als das, was das Leben notwendigerweise in sich zeugt, indem es sich selbst zeugt. [...] Die Ipseität ist der ›Logos des Lebens‹, in dem sich und als was sich das Leben offenbart, indem es sich an sich selbst offenbart. Die Ipseität ist am Anfang und kommt vor jedem transzendentalen Ich, vor jedem ›Individuum‹.«

³¹⁰ Vgl. Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 97: »In dem Maße, wie die Zeugung des ›Erst-Lebendigen‹ sich nicht von der Selbstzeugung des absolut phänomenologischen Lebens selbst unterscheidet und so wie auch die Selbstzeugung des ›Lebens‹ sich nicht von der Zeugung des Erst-Lebendigen unterscheidet, indem sie sich unter der Form des letzteren vollzieht – in dem Maße folglich, wie die Offenbarung des Sohnes sich nicht von der Selbstoffenbarung Gottes selbst unterscheidet, findet sich somit das konstitutiv erste Verhältnis im Gehalt des Christentums, nämlich das Verhältnis zwischen Vater und Sohn, in einer absoluten Strenge als ein Verhältnis gegenseitiger Innerlichkeit oder Interiorität definiert, da sich der Sohn nur in der Selbstoffenbarung des Vaters offenbart, während die Selbstoffenbarung des Vaters sich nur in der Offenbarung des Sohnes und als diesselbe vollzieht.« Vgl. auch Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 114: »Somit sind beide [...] einer im anderen, der Vater im Sohn und der Sohn im Vater.«

³¹¹ Vgl. Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 83–89.

³¹² Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 77.

In der Wahrheit der Welt ist jeder Mensch der Sohn eines Menschen und folglich auch einer Frau. In der Wahrheit des ›Lebens‹ ist jeder Mensch Sohn des Lebens, das heißt Sohn Gottes selbst.³¹³

Genau dies hält Henry für die zentrale anthropologische Lehre des Christentums, dass der Mensch »der Sohn Gottes ist.«³¹⁴ Wenn aber der lebendige Mensch in Wahrheit nichts anderes als der Sohn Gottes selbst ist, dann folge daraus, dass »in der Welt und in der Exteriorität ihres ›Außen‹ keinerlei ›Leben‹ wie ›Erleben‹ möglich ist – und infolgedessen auch keinerlei Lebendiger.«³¹⁵ Daher entweltlicht Henrys Anthropologie den Menschen, indem sie die Annahme zurückweist, der Mensch sei ein Realelement dieser Welt der erscheinenden Vielheit.³¹⁶ Und Henry unterstellt genau diese Annahme auch dem Christentum, wenn er z. B. sagt: »Für das Christentum ist der Mensch in der Tat kein Weltwesen. Er ist es weder im naturhaften noch im transzendentalen Sinne.«³¹⁷ Folglich gehörten »weder das Sinnliche noch das Geistige so zum Wesen des Menschen [...], wie es das Christentum versteht.«³¹⁸ Vielmehr müssten alle Eigenschaften des Ur-Sohnes auf den Menschen ausgeweitet werden. Folglich sei das göttliche L. selbst das Wesen des Menschen.³¹⁹ Denn das »›Leben‹ [habe] denselben Sinn für Gott, für Christus und für den Menschen [...], und zwar, weil es nur ein und dasselbe Wesen des Lebens gibt, sowie noch radikaler nur ein einziges und einmaliges Leben.«³²⁰ Die alttestamentlich bezeugte Schöpfung des Menschen nach dem Bild Gottes deutet Henry daher als Selbstgabe des göttlichen L. und Wesens an den Menschen in dessen ewiger Geburt als der Sohn Gottes.³²¹ Näherhin spricht Henry vom Menschen als dem »Sohn im Sohn (Gottes)« bzw. von der Geburt jedes einzelnen transzendentalen Sich

³¹³ Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 101–102.

³¹⁴ Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 133.

³¹⁵ Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 102.

³¹⁶ Vgl. Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 134–135.

³¹⁷ Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 136; vgl. auch Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 137: »Durch die Definition des Menschen als Sohn [Gottes] setzt das Christentum von vornherein jede Denkform herab – Wissenschaft, Philosophie oder Religion – die den Menschen für ein Weltwesen hält, und sei dies in einem naiven oder kritischen Sinne. Sohnsein gibt es in der Tat nur im Leben. Die streng phänomenologische Analyse des Lebens hat gezeigt, daß dieses an sich der Welt gegenüber fremd ist.«

³¹⁸ Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 137.

³¹⁹ Vgl. Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 142.

³²⁰ Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 142.

³²¹ Vgl. Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 144–146.

bzw. Mich, das in der *Ipseität* des Ur-Sohnes und damit im *Erst-Lebendigen* gezeugt werde.³²² Daher kann Henry sagen: »Leben« zeugt mich als sich selbst.«³²³

Dem L. ist es nach Henry »eigentümlich, sich selbstzuaffizieren. Diese Selbstaffektion (Auto-Affektion) definiert sein Erleben, das ›Sich-selbst-Erfahren‹, in dem es besteht.«³²⁴ Unter Affektion versteht Henry »Offenbarwerden oder Manifestation.«³²⁵ Das L. könne von nichts anderem affiziert werden als von sich selbst, Selbstaffektion bzw. Selbstempfindung sei daher das Wesen des L.³²⁶ So sei etwa das reine Erleben der Freude »eine pathische Modalität des Lebens, eine Weise, wie das Leben sich erfährt.«³²⁷ Dabei unterscheidet Henry zwischen einem starken und einem schwachen Begriff der Selbstaffektion. Gemäß dem starken Begriff der Selbstaffektion bringe das L. den Inhalt seiner eigenen Affektion wie etwa den der Freude selbst hervor, es gebe und zeuge sich selbst in dem Pathos seiner transzendentalen Affektivität, es sei selbst das, was sich affiziert.³²⁸ Diese Identität zwischen dem Affizierenden und dem Affizierten bringe das L. selbst hervor. Im Unterschied hierzu sei diese Identität bei dem singulären »Sich«, das wir jeweils selbst sind, nicht von ihm selbst gesetzt, sondern von dem absoluten L. Denn: »Das Sich affiziert sich nur selbst, insofern sich das absolute Leben in ihm selbstaffiziert.«³²⁹ Deshalb bezeichnet Henry die Selbstaffektion jedes einzelnen Sich als eine schwache Form der Selbstaffektion. In ihr sieht er die wesenhafte Passivität jedes singulären Sich begründet, und zwar eine Passivität

³²² Vgl. Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 156–157.

³²³ Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 147.

³²⁴ Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 148.

³²⁵ Vgl. Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 148: »Affektion will im Allgemeinen sagen: Offenbarwerden oder Manifestation.«

³²⁶ Vgl. Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 149: »Somit konstituiert das Leben selber den Inhalt seiner Affektion. Im Begriff der Selbstaffektion als Wesen des Lebens ist ihr Akosmismus eingeschlossen; die Tatsache, daß sie sich in sich selbst in der absoluten Genügsamkeit ihrer radikalen Innerlichkeit erfüllt, da sie von nichts Anderem oder Fremdem affiziert wird und der Welt gegenüber radikal fremd ist – nur sich erfahrend, nur durch sich affiziert, vor jeder möglichen Welt und unabhängig von ihr.«

³²⁷ Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 149.

³²⁸ Vgl. Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 150.

³²⁹ Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 151; vgl. ebd.: »Das Leben in seiner Selbstoffenbarung ist es, welches das Sich diesem selbst offenbart. Das Leben in seiner pathischen Umschlingung ist es, welches dem Sich gibt, sich pathisch zu umschlingen und ein Sich zu sein.«

hinsichtlich des L. und dessen absoluter Selbstaffektion als auch hinsichtlich seiner selbst und jeder Modalität seines L.³³⁰:

»Diese Passivität des singulären Sich im Leben setzt es in den Akkusativ und läßt aus ihm ein *Mich* und kein Ich werden, denn dieses Sich ist sich gegenüber nur passiv, weil es zunächst hinsichtlich des Lebens und dessen absoluter Selbstaffektion passiv ist.«³³¹

Deshalb sei unser menschliches L. von dem Grundgefühl bestimmt, gelebt zu werden, deshalb rufe die beständige Erfahrung des Sich, an sich selbst gebunden zu sein und sich selbst nicht entkommen zu können, seine Ohnmacht bzw. seine Angst hervor.³³² Denn »kein Lebendiger ist lebendig, das heißt: selbstaffiziert sich, außer im Selbstaffektionsprozeß des absoluten Lebens.«³³³ Und weil diese Selbstaffektion in sich die wesenhafte *Ipseität* zeuge, gelte: »Daß kein Lebendiger möglich sei außer im Leben, will deshalb besagen: Er ist es im Ur-Sohn, und allein in ihm.«³³⁴ Der göttliche Logos sei daher die transzendente Bedingung aller transzendentalen *Iche* bzw. *Miche*, so dass deren lebendige Selbstaffektion, deren Selbstberührung, ihr ›lebendiges Fleisch‹ mit dem lebendigen Fleisch Christi identisch sei.³³⁵ Ein anderes Fleisch könne man daher nur berühren in dem und durch das Fleisch Christi hindurch, das jedem Fleisch das Vermögen verleihe, sich selbst zu empfinden und zu erfahren.³³⁶

In seiner Auslegung insbesondere des Johannes-Evangeliums im Neuen Testament setzt Henry das absolute L. mit der Liebe gleich, »weil es sich in der Freude seiner selbst ohne Unterlaß selbsterfährt und sich somit unbegrenzt wie ewig liebt. Weil er das ›Leben‹ ist, ›ist Gott Liebe‹, wie Johannes sagt (1 Joh 4,8 u. 16). Weil Gott als das absolute ›Leben‹ Liebe ist, gebietet er die ›Liebe‹.«³³⁷ Es ist allerdings nur die (nichtegoistische) Selbstliebe, die die »Söhne Gottes« in »unendlicher und ewiger Liebe« üben.³³⁸

³³⁰ Vgl. Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 151–152.

³³¹ Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 152.

³³² Vgl. Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 152–153.

³³³ Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 154.

³³⁴ Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 155.

³³⁵ Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 162.

³³⁶ Vgl. Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 162–163.

³³⁷ Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 261.

³³⁸ Vgl. Henry, »*Ich bin die Wahrheit*«, 261: »Jene, die sich in der Selbsterprobung des unbegrenzten ›Lebens‹ und in dessen ewiger Liebe selbsterfahren, lieben sich selbst in

Michel Henry schreibt dem absoluten L. und seinem ursprünglichen Offenbarungsmodus eine antinomische Struktur zu, die darin bestehe, dass es in seiner Selbstaffektion ein Sich-selbst-Erleiden und zugleich ein Sich-freuen an sich selbst sei.³³⁹ Und je stärker dieses Sich-Erleiden sei, »umso stärker ist diese Erfahrung als Erprobung, umso gewaltsamer ist die Umschlingung, in der dieses Ich sich selbst umschlingt und sich selbst ergreift sowie sich seiner erfreut; umso größer ist die Freude.«³⁴⁰ Diese Ur-Einheit von Erleiden und Sicher-freuen, diese »Mitzugehörigkeit des Leidens zur Freude, als ihre innere Bedingung«³⁴¹, hält Henry für eine »Grundintuition des Christentums«³⁴², die er in den Seligpreisungen der Bergpredigt ausgedrückt findet: »Was die ›Seligpreisung‹ ausspricht, ist die phänomenologische Struktur des absoluten Lebens.«³⁴³ Es sei »nicht das Leiden selber, sondern das in ihm beschlossene Erleiden, das dem Leiden sich selbst ausliefert, welches zum Erfreuen wird, das in jedem Erleiden enthalten ist und von ihm ermöglicht wird.«³⁴⁴ Denn im Übermaß des Leidens gebe sich das Erleiden zu empfinden und steigere dadurch die Empfindsamkeit für das Sicherfreuen.

Henrys radikale Phänomenologie des L. bildet auch den Ausgangspunkt seiner Kritik der durch Wissenschaft und Technik bestimmten gegenwärtigen Kultur: Zwar sei die Wissenschaft ursprünglich eine konkret modale Lebensweise der Subjektivität, durch ihre methodische Ausklammerung der Lebenswelt, des sinnlichen L. wie des L. überhaupt und ihre Reduzierung der Wirklichkeit auf ihre geometrische und mathematische Erscheinung sowie der Wahrheit auf objektive, universale Wahrheit verneine sie strukturell das L. und spreche ihm jeden Wert ab³⁴⁵: »Ein Leben, das sich selbst verneint, die Selbstverneinung des Lebens als solche, ist jenes entscheidende Geschehen, das die moderne Kultur als wissenschaftliche

unendlicher und ewiger Liebe; sie lieben sich selbst, insofern sie ›Söhne‹ sind und sich als solche selbsterprobend erfahren.«

³³⁹ Vgl. Henry, »Ich bin die Wahrheit«, 277–287.

³⁴⁰ Henry, »Ich bin die Wahrheit«, 280.

³⁴¹ Henry, »Ich bin die Wahrheit«, 281.

³⁴² Henry, »Ich bin die Wahrheit«, 281.

³⁴³ Henry, »Ich bin die Wahrheit«, 286.

³⁴⁴ Henry, »Ich bin die Wahrheit«, 286.

³⁴⁵ Vgl. Michel Henry, *Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik. Übersetzt und eingeleitet von Rolf Kühn und Isabelle Thireau*, Freiburg/München, Karl Alber, 1994, 197–204.

Kultur bestimmt.«³⁴⁶ Zwar sei diese Verneinung des L. durch die ›galiläische Wissenschaft‹ ein Modus, gleichsam die Krankheit des L. selbst, sie setze sich damit jedoch in einen inneren Widerspruch zu ihrer eigenen Voraussetzung, sich zu empfinden und sich selbst zu erfahren, mithin lebendig zu sein, und damit zu sich selbst.³⁴⁷ Damit praktiziere die moderne Wissenschaft neben anderen praktischen Verneinungen des L. »den Prototyp eines Verhaltens [...], das die moderne ›Kultur‹ insgesamt in die Barbarei stürzt«³⁴⁸: Sie verneine das L. und zerstöre damit die Kultur, welche stets »die Kultur des Lebens ist.«³⁴⁹

³⁴⁶ Henry, *Die Barbarei*, 204.

³⁴⁷ Vgl. Henry, *Die Barbarei*, 206–212.

³⁴⁸ Henry, *Die Barbarei*, 226.

³⁴⁹ Henry, *Die Barbarei*, 225.