

Philosophie und Sozialtheorie

1



Tengiz Iremadze, Udo Reinhold Jeck,
Helmut Schneider (Hrsg.)

Leben verstehen

λογος

Die Open-Access-Stellung der Datei erfolgte mit finanzieller Unterstützung des Fachinformationsdiensts Philosophie (<https://philportal.de/>)



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz CC BY-SA (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>). Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.



DOI: <https://doi.org/10.30819/3704>

Philosophie und Sozialtheorie

Band 1

Begründet und herausgegeben von

Tengiz Iremadze
Udo Reinhold Jeck
Helmut Schneider

Wissenschaftlicher Beirat

Ferdinand Fellmann (Münster)
Axel Honneth (Frankfurt am Main)
Christoph Jamme (Lüneburg)
Burkhard Mojsisch (Bochum)
Guram Tevzadze (Tbilisi)

Redaktion

Giorgi Gigauri (Tbilisi)
Giorgi Khuroshvili (Tbilisi)
Giorgi Tavadze (Tbilisi)

Leben verstehen

Herausgegeben von
Tengiz Iremadze, Udo Reinhold Jeck, Helmut Schneider

Logos Verlag Berlin



Philosophie und Sozialtheorie

Begründet und herausgegeben von
Tengiz Iremadze, Udo Reinhold Jeck, Helmut Schneider

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© Copyright Logos Verlag Berlin GmbH 2014

Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 978-3-8325-3704-3
ISSN 2199-1812

Dieser Band ist peer reviewed.

Logos Verlag Berlin GmbH
Comeniushof, Gubener Str. 47,
10243 Berlin
Tel.: +49 (0)30 / 42 85 10 90
Fax: +49 (0)30 / 42 85 10 92
<http://www.logos-verlag.de>

INHALTSVERZEICHNIS

Editorial	5
 I. Zur Philosophie des Lebens	 7
FERDINAND FELLMANN Arthur Schopenhauer: Wegbereiter der Lebensphilosophie	9
HANS-ULRICH LESSING Diltheys Philosophie des Lebens	19
GUDRUN KÜHNE-BERTRAM Paul Yorck von Wartenburgs Philosophie der „Lebendigkeit“	31
MIKHEIL GOGATISHVILI Two Core Elements of Georg Simmel’s Philosophy of Life: Money and Intellect	45
UDO REINHOLD JECK Gehirn – Freiheit – Welt. Überlegungen zur Philosophie des Gehirns im Ausgang von Bergson	49
TENGIZ IREMADZE Grigol Robakidze and Nietzsche’s Philosophy. Individualism – Communication – Universalism	77
LALI ZAKARADZE Aleksandre Janelidze’s Works in the Context of Philosophy of Life	85
GIORGI BARAMIDZE Nietzschean Motives in Zurab Kakabadze’s Thought	89
 II. Interkulturelle Perspektiven	 95
GIORGI KHUROSHVILI Jerusalem and Athens in Medieval Georgian Thought	97
GIORGI TAVADZE Watsuji Tetsurô’s Climatic Philosophy and its Importance to Philosophical Geography	103

CHRISTOPH JAMME
Hans Blumenbergs Mythostheorie. 111

HELMUT SCHNEIDER
Vergleich und Vergleichen als Grundoperation des menschlichen Geistes . . . 123

Index 129

Notes on Contributors 133

Editorial

Die Reihe „Philosophie und Sozialtheorie“ (PhSt) zielt nicht allein auf die Geschichte der Philosophie, sondern öffnet sich auch der Gegenwartsphilosophie in ihrer gesamten Breite und internationalen Verflechtung. Aufsatzbände, Sammelbände von Tagungen und Konferenzen, aber auch Studien und Materialien zu Personen, Begriffen und Grundproblemen der Philosophie ergänzen die Reihe und vertiefen insofern ihr Programm. Sowohl historische als auch systematische Monographien sind daher willkommen. Weil neben den traditionellen Themen der Philosophie auch die philosophische Sozialtheorie in der neuen Reihe besondere Beachtung finden soll, werden Untersuchungen zu den theoretischen Grundlagen von Soziologie, Politikwissenschaft, Medienwissenschaft und Kommunikationswissenschaft dort einen bedeutenden Raum einnehmen. Darüber hinaus legen die Herausgeber großen Wert auf Forschungen zur Interkulturalität. Aufgrund ihrer Bindung an das international verankerte und bedeutendste philosophische Zentrum Georgiens, das *Institut für Philosophie und Sozialwissenschaften* der Grigol Robakidze Universität (Tbilisi), wird daher die Zusammenarbeit von deutschen und georgischen Philosophen und Sozialwissenschaftlern Struktur sowie Inhalt der neuen Serie entscheidend prägen.

Die moderne Philosophie hat erkannt, dass sich Leben und Geschichte zwar auf differente Weise entwickeln, aber dennoch in wechselseitigem Bezug aufeinander einwirken. Die Aufsätze des ersten Bandes der neuen Reihe „Philosophie und Sozialtheorie“ (PhSt) greifen diese Entwicklung in ihren verschiedenen Facetten auf. Ausgehend von Dilthey und seiner Schule als prominenten Vertretern der Lebensphilosophie und einer Grundlegung der Hermeneutik finden sich dort Beiträge zu Schopenhauer, Simmel, Bergson und wichtigen georgischen Repräsentanten der Philosophie des Lebens (Grigol Robakidze, Aleksandre Janelidze, Zurab Kakabadze). Eine Ausweitung der Perspektiven bieten die Beiträge über einen geschichtsphilosophischen Topos (Athen und Jerusalem), zur Bedeutung des Mythos für die Philosophie Hans Blumenbergs, zur Klimatheorie des japanischen Philosophen Watsuji sowie zum Vergleich als Grundfigur und einer der zentralen Operationen des menschlichen Geistes.

Tengiz Iremadze
Udo Reinhold Jeck
Helmut Schneider

Editorial Foreword

The series “Philosophy and Social Theory” (PhSt) aims to cover not only history of philosophy but also contemporary philosophy in its entire complexity and international breadth. The series will be supplemented with edited volumes, proceedings of meetings and conferences, as well as with studies and materials about philosophers, concepts and fundamental problems of philosophy, thereby deepening its scope. Therefore, both historical and systematic monographs are welcomed. In addition to traditional themes of philosophy, social theory should be given special attention in the new series, and research on theoretical foundations of sociology, political science, media studies and communication studies will occupy an important place there. Moreover, the editors attach great importance to intercultural studies. Because of the connection to the internationally recognized and the most important philosophical centre of Georgia – the Institute of Philosophy and Social Sciences (Grigol Robakidze University, Tbilisi) – the cooperation of German and Georgian philosophers and social scientists will have a decisive impact on the structure, as well as on the content of the new series.

Modern philosophy has recognized that, while developing differently, life and history exert reciprocal influences upon one another. The essays of the first volume of the new series “Philosophy and Social Theory” (PhSt) deal with different aspects of this process. In the light of Dilthey and his school as prominent representatives of the philosophy of life and founders of hermeneutics, essays collected in this volume are dedicated to the contributions of Schopenhauer, Simmel, Bergson and important Georgian representatives of the philosophy of life (Grigol Robakidze, Aleksandre Janelidze, Zurab Kakabadze). Other contributions to this volume attempt to enrich this perspective by focusing on the historical-philosophical topos (Athens and Jerusalem), the significance of the myth in the philosophy of Hans Blumenberg, the climate theory of the Japanese philosopher Watsuji and the comparison as a basic element, and one of the central operations of the human mind.

Tengiz Iremadze
Udo Reinhold Jeck
Helmut Schneider

I. ZUR PHILOSOPHIE DES LEBENS

FERDINAND FELLMANN
(MÜNSTER)

Arthur Schopenhauer: Wegbereiter der Lebensphilosophie

Arthur Schopenhauer gilt als der bedeutendste Wegbereiter der modernen Lebensphilosophie. Er hat den Lebensbegriff an die systematische Stelle gesetzt, die bei Kant die Vernunft einnimmt. Dafür hat Schopenhauer die Formel „Vom Primat des Willens im Selbstbewusstsein“ geprägt (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band II, S. 259)¹. Seine Philosophie, die lange Zeit im Schatten des objektiven Idealismus Hegels unbeachtet blieb, ist erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu epochaler Wirkung gelangt. Insbesondere durch Friedrich Nietzsches Vermittlung hat Schopenhauer das Lebensgefühl einer ganzen Generation vor dem Ersten Weltkrieg geprägt. Davon legt die Passage über Schopenhauers „metaphysisches System“ in Thomas Manns *Buddenbrooks* (10. Teil, 5. Kap.) ein eindrucksvolles Zeugnis ab.

Wer sich ein Bild von der Persönlichkeit und dem Denkstil Schopenhauers machen will, kann sich in einschlägigen Monographien informieren.² Ich möchte mich im Folgenden auf den wirkungsmächtigsten Teil von Schopenhauers Denken konzentrieren, nämlich auf seine Ethik. Sie wird freilich nur verständlich durch Klärung der ontologischen und anthropologischen Voraussetzungen, die sich vom Rationalismus moralischer Normenbegründung absetzen und damit das Fundament für eine konkrete, der Lebenswirklichkeit verpflichtete Ethik legen. Daraus ergibt sich für meine Ausführungen folgender Aufbau: Zunächst kläre ich die Begriffe „Wille“, „Leben“ und „Individualität“, denen Schopenhauer eine neue Bedeutung verliehen hat. Sodann wende ich mich den Folgerungen zu, die sich daraus für das moralische Sollen im Verhältnis zum menschlichen Glücksstreben ergeben. Schließlich zeige ich, wie Schopenhauers Ethik hermeneutisch ausgerichtet ist und inwieweit die Lebensphilosophie über Schopenhauers Pessimismus hinausführt.

Wille

In der theoretischen Philosophie vertritt Schopenhauer im Anschluss an Kant den transzendentalen Idealismus. Was Kant „Erscheinung“ nennt, heißt bei Scho-

¹ Zitate erfolgen nach Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, hg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Frankfurt a. M. 1986.

² Beispielsweise bei Rüdiger Safranski, *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie*, Reinbek bei Hamburg 1990.

penhauer durchweg „Vorstellung“. Ihre Quelle ist das erkennende Bewusstsein, der Intellekt, der dem Satze vom Grunde unterliegt. Die Vorstellungswelt hält Schopenhauer durchaus für real, insofern sie empirischen Gesetzen folgt, die eine verlässliche Ordnung der Natur gewährleisten. Die Realität hat allerdings kein substantielles Sein, sondern sie beschränkt sich auf praktische Berechenbarkeit. Das nähert „Vorstellung“ dem Schein an, so dass es für die Unterscheidung von Traum und Wirklichkeit kein logisches Kriterium gibt (WWV I, 48).

Die Welt als Vorstellung erschöpft den Erfahrungshorizont des Menschen aber nicht. Dieser umfasst auch gefühlte Bedeutungen, also die Art, wie Dinge und Ereignisse die Beteiligten emotional berühren. Mit dem subjektiven Standpunkt kommt eine zweite Quelle der Erfahrung ins Spiel, die Schopenhauer „Wille“ nennt. Dieser hat nichts mit Wahlfreiheit und Selbstbestimmung zu tun, sondern bezeichnet den animalischen Trieb, sich in einer feindlichen Umwelt selbst zu erhalten. Der triebhafte Wille äußert sich im Luststreben, das sich im sexuellen Begehren konzentriert, so dass Sigmund Freud die Libido als Transformation von Schopenhauers Wille auffassen konnte.³ Der Wille, wie ihn Schopenhauer auffasst, richtet sich nicht auf bestimmte Ziele und hat auch keine bestimmten Motive, sondern ist selbst nichts als grenzenloser Lebensdrang, so dass die Frage an den Menschen, „warum er überhaupt will oder warum er überhaupt dasein will“ eine sinnlose Frage wäre (WWV I, 239). Damit nimmt der Wille die Stelle des transzendentalen Subjekts ein, so dass Schopenhauer ihn als „letzten Einheitspunkt des Bewusstseins und das Band aller Funktionen und Akte desselben“ nennen kann (WWV II, 180).

Schopenhauers Willensbegriff beschreibt die animalische Natur, seine philosophische Bedeutung erschöpft sich allerdings darin nicht. Der Wille, den Schopenhauer „blind“ nennt, steht für die Grundlosigkeit jeder Existenz, einschließlich der menschlichen. Zwar gibt es für unser Dasein biologische Ursachen im Akt der Zeugung, aber keinen zureichenden letzten Grund. Damit vollzieht Schopenhauer einen radikalen Paradigmenwechsel im menschlichen Selbstverständnis. Die klassische Definition des Menschen als *animal rationale* besagt nicht nur, dass der Mensch Probleme lösen kann, sie besagt darüber hinaus, dass der Mensch das Wesen ist, das den Grund seines Daseins in sich trägt. Dagegen richtet sich Schopenhauers Lehre vom Primat des Willens im Selbstbewusstsein. Der Wille ist grundlos und gleicht darin dem Zufall, dem die menschliche Existenz ausgeliefert ist. Insofern geht Schopenhauers Willensbegriff über einen naturalistischen Ansatz hinaus und erhält eine metaphysische Dimension. Freilich handelt es sich um eine negative Metaphysik, die in der Aussage gipfelt, dass die Welt die schlechteste aller möglichen sei (WWV II, 747). Damit will Schopenhauer nicht ausschließen, dass noch schlechtere Le-

³ Vgl. Thomas Mann, Freud und die Zukunft, in: Sigmund Freud, Abriß der Psychoanalyse, Frankfurt a. Main 1953, 201.

bensbedingungen vorstellbar sind, sondern hervorheben, dass es keine Sicherheit hinsichtlich der Existenz der Welt gibt. Folgerichtig identifiziert Schopenhauer den dranghaften Willen mit dem „Ding an sich“ als tiefsten Punkt des Seins, an den keine begriffliche Erkenntnis heranreicht.

Der Wille als reines Wollen ist einem permanenten Zwang zur Selbstartikulation unterworfen, der rein formal seine Entsprechung in Kants Selbstgesetzgebung der Vernunft hat. Die Parallele zu Kant geht noch weiter. So wie sich bei diesem die Vernunft in Antinomien und Paradoxien verstrickt, wenn sie sich selbst zu Ende denkt, so zeugt die Dynamik des Willens von einer inneren Widersprüchlichkeit, die in den Vorstellungen nach Ausgleich sucht. Einen vergleichbaren Gedanken entwickelt Kant übrigens in seiner Schrift *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), wo er den unerfüllbaren, aber unausrottbaren Traum vom Paradies der „rastlosen und... unwiderstehlich treibenden Vernunft“ zuschreibt (Akad. Ausg. VIII, 115). Der Wille, dessen einziges Ziel darin besteht, sich selbst darzustellen, erfährt in den Erscheinungen, da sie raum-zeitlich begrenzt sind, eine Brechung, die ihn zu immer neuen Artikulationen treibt.

Für den einzelnen Menschen äußert sich der blinde Wille unmittelbar in der körperlichen Konstitution. Daher nimmt für Schopenhauer die Erfahrung des eigenen Leibes eine Sonderstellung ein. Den Leib, den wir als Objekt von außen und als Subjekt von innen zugleich erfahren, nennt Schopenhauer das „unmittelbare Objekt“, an dem die zwei Quellen der Erkenntnis, Wille und Intellekt, zusammenfließen (WWV I, 159). So kann man formelhaft sagen: Schopenhauer gibt dem Erkenntnisproblem, der Frage also, wie das Bewusstsein zu den Dingen kommt, eine lebensphilosophische Wendung. Die Dinge bleiben dem erkennenden Bewusstsein äußerlich, aber im begehrenden Bewusstsein nimmt der Mensch an der unmittelbaren Gegebenheit des mit sich selbst identischen Willens teil.

Leben

Damit ist die systematische Stelle markiert, die der Lebensbegriff in der modernen Lebensphilosophie einnehmen wird. Es ist bemerkenswert, dass Schopenhauer erst im vierten Buch seines Hauptwerks ‚Leben‘ terminologisch in der bekannten Formel vom „Willen zum Leben“ einführt (WWV I, 393). Eine Formulierung, die nach Schopenhauers eigener Aussage eigentlich einen Pleonasmus darstellt, da das Leben kein dem Willen gegenüberstehender Zweck ist, sondern mit dem Willen, sich selbst zu erhalten, zusammenfällt. Das Leben, so wie es die Menschen führen und erfahren, betrachtet Schopenhauer aus der biologischen Perspektive. Leben wird als Generationsgeschehen betrachtet, das die einzelnen Lebewesen lediglich als Exemplare der Gattung benutzt. Damit

aber hebt Schopenhauer am menschlichen Dasein hervor, was Idealisten häufig übersehen: dass Leben primär reproduktiv ist. Es bleibt immer bei sich selbst, die Gegenwart ist seine einzige Wirklichkeit (WWV I, 384). Das Leben wird somit zum Medium, in dem sich der Wille zum Erscheinen bringt, sichtbar wird. Als Sichtbarkeit ist das Leben vielfältig, im Vollzug aber die ewige Wiederholung des Gleichen.

Anthropologisch folgt aus Schopenhauers Lebensbegriff eine pessimistische Auffassung vom Wesen des Menschen. Vorherrschendes Merkmal ist der Egoismus, der das Zusammenleben zum ewigen Kampf um Macht und Besitz macht. Daraus folgt, dass Leben Leiden ist (WWV I, 384). Das ist keine empirische Feststellung, sondern eine Wesensbestimmung, die sich daraus ergibt, dass Erwartung und Erfüllung nie zur Deckung kommen. Die postkoitale Tristesse ist dafür ein eindringlicher Beleg. Leben hat demnach für Schopenhauer zwei Seiten. Der Begriff steht einerseits für die Spontaneität des begehrenden Bewusstseins, andererseits für die Passivität der Lebenserfahrung, die der Machbarkeit enge Grenzen setzt. Mit der lebensphilosophischen Verschränkung von Aktivität und Passivität baut Schopenhauer dem transzendentalen Idealismus gleichsam ein Stockwerk unter, das der Vernunft Bodenhaftung gibt, sie zugleich aber den Bedingungen der lebensweltlichen Konstitution unterwirft.

Individualität

Der anonyme Wille zum Leben, der den Kern des Selbstbewusstseins ausmacht, verbindet alle Menschen in ihrer Kreatürlichkeit. Dem steht die Erfahrung gegenüber, dass jeder Mensch sich als unverwechselbares Individuum erlebt. Die Individualität resultiert aus den Anschauungsformen von Raum und Zeit als *principium individuationis*. Die Individualität wird demnach zu einem Oberflächenphänomen, das in den zahllosen Individuen, welche über die Erde gehen, den unveränderlichen und einheitlichen Willen zum Leben zur Erscheinung bringt (WWV I, 381). Durch den mit sich selbst identischen Willen sind die Charaktere unveränderlich; jeder Mensch ist von Natur aus dazu verdammt, die Rolle bis zu Ende zu spielen, die ihm in die Wiege gelegt wurde (WWV I, 175). Natürlich kennt auch Schopenhauer die Vielfalt der Umwelteinflüsse, denen die Entwicklung der Menschen ausgesetzt ist, aber sie können an dem Gesetz, dem jeder unterliegt, nichts ändern. Mit dieser Position unterscheidet sich Schopenhauer von der postmodernen Überzeugung, der Mensch setze sich aus zahlreichen „Selbsten“ zusammen, die sich frei erfinden und kombinieren lassen.

Die raum-zeitlich bedingte Individualität macht die Einsamkeit des Menschen aus, die Schopenhauer als dominierende Erfahrung seiner Zeit herausstellt. Die Fremdheit gegenüber den anderen zeige sich darin, dass uns deren Tod relativ wenig berührt. Nur die Vorstellung des eigenen Todes jagt uns Angst

und Schrecken ein. Denn in unserm gegenwärtigen Erleben erfahren wir den Willen zum Leben als Maximum an Realität. Aus dieser Erfahrung resultiert der Egoismus, der die Menschen zu Handlungen treibt, die keine Rücksicht auf das Leben der anderen nehmen. Man kann das auch so formulieren: Der praktische Egoismus hat seinen Grund im theoretischen Egoismus, nämlich in der Erfahrung, dass jeder einzelne in seinem Empfinden mit sich allein ist. Das macht die absolute Faktizität der eigenen Existenz aus, die Schopenhauer existentialistisch als Geworfensein des Menschen formuliert (WWV I, 365).

So sehr die Menschen am eigenen Leben hängen, die Sorge um ihre individuelle Existenz ist laut Schopenhauer unbegründet, da alles individuelle Leben dem einheitlichen Willen zum Leben entspringt. Daher bezeichnet er die Individualität als „Schleier der Maja“, der das erkennende Bewusstsein über die kreatürliche Zusammengehörigkeit aller Menschen täuscht (WWV I, 508). Die Täuschung ist allerdings eine natürliche Täuschung, die durch besseres Wissen nicht verschwindet. Das Wissen, dass auch alle anderen vom Willen zum Leben getrieben sind und dass sie schließlich alle sterben müssen, hält niemanden davon ab, die anderen um des eigenen Vorteils willen zu verletzen. Der Mensch scheint also durch seine Subjektivität und Individualität zum Egoismus verdammt zu sein, so dass alle Bemühungen, den Menschen moralisch zu erziehen, als vergebliche Liebesmüh erscheinen.

Wenn Schopenhauer die Individualität auch als Täuschung betrachtet, die es zu überwinden gilt, so stellt er doch die Frage, „wie tief im Wesen an sich der Welt die Wurzeln der Individualität gehen?“ (WWV II, 822). Die Individualität scheint nicht nur den erworbenen Charakter zu prägen, sondern in unmittelbarer Weise mit der Natur des Menschen verbunden zu sein. Der Individualcharakter, der den Menschen vom Tier unterscheidet, tritt nämlich nicht erst auf der Stufe der Reflexion auf, sondern ist schon in der triebhaften Konstitution angelegt und zeigt sich besonders in der Liebeswahl (WWV I, 198). Wenn trotz der Einheit des Willens zum Leben die Charaktere der Menschen individuell verschieden sind, so ergibt sich die Frage, welche Aufgabe der Ethik zufällt. Zwar kann der durch den Willen festgelegte Charakter durch keine Vernunftgründe gebrochen werden, aber vielleicht gibt es doch einen Weg, das Verhalten zu beeinflussen und den Egoismus zu überwinden.

Sollen

Obwohl sich Schopenhauer ausdrücklich dagegen wendet, vom Standpunkt der Vernunft den Menschen moralische Vorschriften zu machen, formuliert auch er die Grundsätze seiner Ethik imperativisch: „Schade niemandem, sondern hilf allen, soweit du kannst!“ Dieser scheinbare Widerspruch deutet darauf hin, dass Schopenhauer zwischen Ethik als normativer Disziplin und Ethik als praktischer

Disziplin unterscheidet. Wie schon Edmund Husserl im Jahre 1900 ausgeführt hat, hält Schopenhauer aufgrund seiner Überzeugung von der Unveränderbarkeit des angeborenen Charakters alles praktische Moralisieren für unwirksam.⁴ Rationale Imperative, so seine Überzeugung, prallen am Menschen ab, da sie nicht an die Tiefenschichten herankommen, in denen sich die moralische Gesinnung der Menschen bildet.

Damit verabschiedet Schopenhauer aber keineswegs die Ethik als normative Disziplin. Er unterscheidet zwischen guten und bösen Handlungen. Die Unterscheidung folgt fundamentalen Wertungen, die sich aus dem Willen zum Leben selbst ergeben. Alles, was der Erhaltung der Lebensqualität dient, ist gut, was Leben zerstört, ist böse. Dabei wird vorausgesetzt, dass der Begriff vom „guten“ Leben nicht einer beliebigen Nominaldefinition entspringt, sondern einer allgemeinen Werthaltung entspricht. Wertungen sind immer Einschätzungen einzelner Subjekte, doch die Subjektivität schließt Allgemeingültigkeit nicht aus, wo es sich um Grundsituationen des menschlichen Lebens handelt. So wird beispielsweise niemand eine mutwillige Verletzung durch andere als Glück empfinden. Die Allgemeinheit moralischer Wertungen ist aber nicht wie in Kants Kategorischem Imperativ formal-logisch begründet, sondern material in anthropologischen Konstanten, die sich aus der Kreatürlichkeit aller Menschen, aus der gemeinsamen *conditio humana* ergeben.

Maßstab für moralische Grundwerte ist für Schopenhauer der Mensch als endliches, an den Körper gebundenes Wesen. Jeder empfindet eine Einschränkung seiner Bewegungsfreiheit als Unrecht, und wenn die Verletzung von anderen Menschen ausgeht, beurteile ich deren Urheber als moralisch schlecht. Daraus ergibt sich zwanglos die Goldene Regel als Prinzip der Moral. Allerdings ist deren Befolgung keineswegs selbstverständlich. Der Grund dafür, dass die Menschen sich nicht durchgängig an die Goldene Regel halten und sich gegenseitig Schaden zufügen, liegt an der Selbsterfahrung. Jeder empfindet die Verletzung durch andere unmittelbar. Dagegen berühren uns Verletzungen, die wir anderen zufügen, in der Regel kaum. Diese emotionale Asymmetrie erzeugt den Egoismus, von dem Schopenhauer eine eindrucksvolle Phänomenologie liefert. Dem Egoisten ist das Wohlbefinden aller anderen ziemlich gleichgültig, weil „deren Wesen ihm vielmehr völlig fremd ist, durch eine weite Kluft von dem seinigen geschieden, ja die er eigentlich nur als Larven ohne alle Realität ansieht“ (WWV I, 495).

Die Frage erhebt sich, ob die aus dem subjektiven Standpunkt resultierende Asymmetrie im Verhältnis der Menschen untereinander aufgehoben werden kann, damit sich die Menschen gemäß der Goldenen Regel verhalten. Damit kommt auch bei Schopenhauer trotz der Zurückweisung des Sollens die Ethik als praktische Disziplin ins Spiel. Seine ursprüngliche Einsicht besteht darin,

⁴ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik, Tübingen 1968, 47.

dass der einzelne in einen Zustand versetzt werden muss, in dem er die anderen, die ihm als „Larven ohne alle Realität“ vorkommen, in ihrem Willen zum Leben als gleichwertige Subjekte betrachtet. Wie können die Menschen dahin gebracht werden? Hier greift Schopenhauer auf das Gefühl des Mitleids zurück. Denn das ist für ihn das einzige Medium, in dem moralische Gesinnung auch tatsächlich wirksam wird. Natürlich ist Mitleid ein empirisch zufälliges Gefühl und als solches kein Prinzip der Moral. Aber Schopenhauer setzt das Mitleid nur als gefühlsmäßiges Analogon der Einsicht in die Gleichheit aller Menschen ein, die in theoretischer Form keine Wirkung zeigt. Eine Ergänzung findet das Mitleid, das uns davon abhält, den anderen übermäßig zu schädigen, in der Empörung darüber, dass anderen von anderen Unrecht zugefügt wird. Mitleid und Empörung sind für Schopenhauer demnach die gefühlsmäßigen Indikatoren der moralischen Gesinnung, die er als „unmittelbare und intuitive Erkenntnis“ von der begrifflichen Erkenntnis unterscheidet (WWV I, 503). So führt die im Gefühl des Mitleids liegende Motivation zur praktischen Überwindung des Egoismus. Damit entfallen die Vorwürfe, die Ernst Tugendhat in seinen *Vorlesungen über Ethik* gegen Schopenhauers Mitleidsethik erhoben hat.⁵ Aus dem Mitleid, das Schopenhauer als Fundament der Moral betrachtet, lasse sich keine allgemeingültige moralische Verpflichtung ableiten. Das ist richtig; aber Mitleid kann ein Weg sein, das egoistische Lebensgefühl zu durchbrechen und die anderen als Mitmenschen erfahrbar zu machen. Insofern lässt das Mitleid eine lebensphilosophische Rekonstruktion der Ethik Schopenhauers durchaus als ernst zunehmende Alternative zu rationalistischen Ansätzen erscheinen.

Glück

Die Frage ist natürlich, ob Schopenhauers Mitleidsethik, die in der Verneinung des Willens zum Leben endet, das letzte Wort für die Ethik sein kann. Hier sind auch und gerade vom lebensphilosophischen Standpunkt starke Zweifel angebracht, die Schopenhauers Auffassung vom Glück betreffen (WWV I, 438ff.). Schopenhauer definiert Leben wesentlich als Leiden, weil keine Wunscherfüllung die erhoffte definitive Befriedigung bringe. Aber Glück, so ist dagegen einzuwenden, liegt nicht nur in der Erfüllung, die nie vollkommen ist, sondern im Vollzug des Lebens selbst, der von der Enttäuschung über nicht erfüllte Erwartungen kaum berührt wird. Auch die Individualität ist nicht durch und durch Täuschung, da jeder einzelne mit seinem unveränderlichen Charakter so umgehen kann, dass er andere nicht über Gebühr verletzt. Die Solidarität mit anderen ergibt sich also nicht nur aus der gemeinsamen Verletzlichkeit, sondern aus der allen Menschen gegebenen Fähigkeit, aus ihrer Natur etwas zu machen,

⁵ Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a. Main 1993, 183f.

sie sozialverträglich zu gestalten. Auch wenn niemand wirklich ein anderer wird, der Umgang mit sich selbst lässt sich verändern.

Gemessen an den Ansprüchen vernünftiger Letztbegründung bleibt Schopenhauers Willensmetaphysik negativ. Aber im lebensweltlichen Kontext ist seine Position durchaus realistisch. Die Handlungen der Menschen stehen nicht isoliert, sondern sind immer auf die ganze Person bezogen, auf ihren Charakter. Das bewahrt vor Überschätzung der Einzelhandlung, und hier hat Schopenhauers praktische Ethik ihren bleibenden Wert. Sie zeigt Wege auf, wie man zu einem angemessenen Selbstverständnis als Voraussetzung moralischen Handelns gelangen kann. Ich transformiere daher Schopenhauers Mitleidsethik in eine Ethik der Selbsterfahrung, die uns zu einer richtigen Einschätzung unserer Stellung gegenüber den anderen befähigt.⁶ Nicht nur im leidenden Anderen erkennen wir uns selbst, sondern auch im Anderen, der aktiv handelt und die Welt zu gestalten versucht. Bei Schopenhauer gibt es denn auch genügend Passagen, in denen der Mensch als moralisch Handelnder geschildert und positiv bewertet wird. Diese Passagen sind aufschlussreicher und interessanter als der Zustand der Willensverneinung, der Erlösung im Nirwana, über den sich kaum konkrete Aussagen finden.

Wie das moralische Leben im Zeichen der Bejahung des Willens aussieht, schildert Schopenhauer im § 55 des vierten Buches. Hier heißt es, dass es „eigentlich gar keinen Genuss als im Gebrauch und Gefühl der eigenen Kräfte“ gibt (WWV I, 420), eine Aussage, die Schopenhauers Behauptung dementiert, der Mensch könne infolge der Unerfüllbarkeit seiner Erwartungen nie wirklich glücklich werden. Wenn der Mensch in Übereinstimmung mit sich selbst handelt, kann er durchaus zur „Zufriedenheit mit sich selbst“ gelangen. Hier zeigt sich, dass der Mensch mit der Zerrissenheit des Willens, die ihm dauernde Unruhe bereitet, durchaus fertig wird, indem er sein Verhalten den Umständen gemäß einrichtet. Das ist der Sinn der Feststellung, dass es dem Leben wesentlich sei, „sich in Individuen darzustellen“ (WWV I, 381). Die Selbstdarstellung als schöpferische Tätigkeit gelingt aber nur, wenn der Mensch sich über seine Bedürfnisse und Fähigkeiten keine Illusionen macht. Das setzt Selbsterkenntnis voraus, die man nur erlangt, wenn man sich von den zufälligen Angeboten und Gelegenheiten nicht verlocken lässt und stattdessen unbeirrt seinen eigenen Weg geht.

Selbsterkenntnis

Der eigene Weg ist durch die Willensnatur vorgeschrieben, durch das, was wir unseren Charakter nennen: „Ich kann daher nie bereuen, was ich gewollt, wohl

⁶ Vgl. Ferdinand Fellmann, *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Reinbek bei Hamburg 1993, 35ff. Seitdem habe ich Schopenhauer vom Standpunkt der Lebensphilosophie in mehreren Arbeiten vorgestellt: *Philosophie der Lebenskunst zur Einführung*, Hamburg 2009; *Warum sich in Schopenhauers schlechtesten aller möglichen Welten gut leben lässt*, in: *Schopenhauer-Jahrbuch*, Würzburg 2012, 515–524.

aber was ich getan habe; weil ich, durch falsche Begriffe geleitet, etwas anderes tat, als meinem Willen gemäß war“ (WWV I, 407). Seinem Charakter gemäß handeln ist für Schopenhauer nicht etwa bloß eine Sache der Lebensklugheit, sondern betrifft das „eigentlich Ethische“. Moralische Einsicht besteht demnach in der Aufrichtigkeit, die Anstrengung und Mut erfordert: „Denn wir betrügen und schmeicheln niemanden durch so feine Kunstgriffe als uns selbst“ (WWV I, 408). Moralisches Versagen liegt demnach nicht so sehr in schlechten Handlungen, als vielmehr in falschen Selbstbildern, die unsere egoistischen Motive verschleiern. In der Aufhebung falscher Interpretationen liegt die eigentliche Aufgabe der Ethik als Kunst der Selbstaufklärung. Es geht also nicht darum, den Menschen Vorschriften zu machen, sondern ihnen die Einsicht zu vermitteln, dass ihr egoistisches Handeln im Grunde genommen ein sinnloses Handeln ist, da es auf einer Selbsttäuschung beruht.

Schopenhauers praktische Ethik ist demnach hermeneutisch ausgerichtet. Sie will keine Regeln des Handelns geben, sondern Anleitungen zur Selbsterkenntnis. Das entspricht dem Primat des Willens, der zwar unveränderlich ist, der aber in sichere Bahnen gelenkt werden kann, wenn man den Menschen sich selbst begegnen lässt. Die Selbstbegegnung konfrontiert uns mit der Faktizität unseres Willens zum Leben, der in der sinnlichen Natur unserer körperlichen Existenz und insbesondere in der Geschlechtlichkeit seinen Ausdruck findet.⁷ Selbsterkenntnis erlangt der Mensch nicht durch Introspektion, „sondern nur a posteriori durch die Erfahrung lernen wir, wie die anderen, so auch uns selbst kennen“ (WWV I, 415). Vollendete Selbsterkenntnis ist erst am Ende des Lebens möglich, aber durch Einordnung einzelner Handlungen in den bisherigen Verlauf des Lebens ist es möglich, sich ein realistisches Bild von sich selbst zu machen. Ob das immer gelingt, kann niemand mit Sicherheit sagen: „Weil wir dies also nicht vorher, sondern erst nachher erfahren, kommt es uns zu, in der Zeit zu streben und zu kämpfen, eben damit das Bild, welches wir durch unsere Taten wirken, so ausfalle, dass sein Anblick uns möglichst beruhige, nicht beängstige“ (WWV I, 416). Hier spielt die Zeit, die Schopenhauer als flüchtig und nichtig abwertet, nun doch eine für die Persönlichkeit konstitutive Rolle.

Durch die Unumgänglichkeit tatkräftigen Lebens zur rechten Zeit bekommt die Individualität bzw. der individuelle Charakter eine positive Funktion, nämlich die der Orientierung im Chaos der unübersehbaren Angebote und Gelegenheiten:

„Denn wie unser physischer Weg auf der Erde immer nur eine Linie, keine Fläche ist; so müssen wir im Leben, wenn wir eines begreifen und besitzen wollen, unzähliges Anderes rechts und links entsagend, liegen lassen. Können wir uns dazu nicht entschließen, sondern greifen, wie Kinder auf dem Jahrmarkt, nach allem, was im Vo-

⁷ Vgl. Ferdinand Fellmann, Schopenhauer aktuell: Sexualität, Individualität und Freiheit, in: E. W. Orth / P. Welsen (Hrsg.), Schopenhauer und die Kultur, Würzburg 2012, 41–50.

rübergehen reizt; dann ist dies das verkehrte Bestreben, die Linie unseres Wegs in eine Fläche zu verwandeln: wir laufen dann im Zickzack, irrlichtelieren hin und her und gelangen zu nichts“ (WWV I, 417).

Das tätige Leben erfordert einen einheitlichen Zug, ein Leben im Zickzack führt zu keinem bleibenden Ergebnis:

„Darum ist das bloße Wollen und Können an sich noch nicht zureichend, sondern ein Mensch muss auch wissen, was er will, und wissen, was er kann: erst so wird er Charakter zeigen, und erst dann kann er etwas Rechtes vollbringen ... Denn wie dem Fische nur im Wasser, dem Vogel nur in der Luft, dem Maulwurf nur unter der Erde wohl ist, so jedem Menschen nur in der ihm angemessenen Atmosphäre“ (WWV I, 418).

In dieser Angemessenheit liegt für Schopenhauer der Schlüssel für die gelebte Moral, für eine philosophische Lebenskunst. Hier bewegt sich seine Ethik mitten im Leben und ist weit von der Erlösung durch Verneinung des Willens entfernt. Damit bezieht Schopenhauer einen genuin lebensphilosophischen Standpunkt, der sich zu einer Ethik der Selbsterfahrung ausbauen lässt, die von den Schwächen der Mitleidsethik nicht berührt wird.

Die Tatsache, dass jedes Individuum sich für das „allein Reale“ hält und sich „unendlich wichtig“ nimmt, ist mehr als ein zu überwindender Irrtum (WWV II, 769). Es ist eine Aufgabe, ohne deren Lösung niemand leben kann. Schopenhauer selbst spricht dem Menschen ein doppeltes Leben zu, ein auf Aktivität ausgerichtetes Leben *in concreto* und ein Leben *in abstracto*, in dem er als Zuschauer dem Drama seines Schicksals beiwohnt:

„Aus diesem doppelten Leben geht jene von der tierischen Gedankenlosigkeit sich so sehr unterscheidende menschliche Gelassenheit hervor, mit welcher einer nach vorhergegangener Überlegung, gefasstem Entschluss oder erkannter Notwendigkeit das für ihn Wichtigste, oft Schrecklichste kaltblütig über sich ergehen lässt oder vollzieht...“ (WWV I, 139).

Gelassenheit gegenüber der unberechenbaren Welt ist ein Zeichen wahrer Moralität, die zwischen dem Veränderbaren und dem Unabänderlichen unterscheidet und in dieser Unterscheidung den höchsten Wert des Lebens erblickt.

HANS-ULRICH LESSING
(BOCHUM)

Diltheys Philosophie des Lebens*

Zwei Jahre nach Diltheys Tod veröffentlichte Max Scheler im November 1913 in der Zeitschrift *Die Weißen Blätter* die Abhandlung *Versuche einer Philosophie des Lebens*, in der er Dilthey neben Nietzsche und Bergson als führende Vertreter einer seit Beginn des neuen Jahrhunderts stetig an Einfluss gewinnenden neuen philosophischen Bewegung, der Lebensphilosophie vorstellt.¹ Diese neue philosophische Tendenz sei – so Scheler – nicht zu verwechseln mit der zu allen Zeiten auftretenden Literatur einer Popularphilosophie, die es unternahme, Philosophie auf das Leben bzw. das praktische Leben der Menschen anzuwenden, um dem Leser Orientierung, Erbauung oder praktische Ratschläge zu verschaffen. Demgegenüber sei die Philosophie des Lebens, die insbesondere die junge Generation in ihren Bann ziehe, eine Philosophie „aus der Fülle des Lebens heraus, ja schärfer gesagt – eine *Philosophie aus der Fülle des Erlebens des Lebens heraus*“.² Der Gehalt dieser neuen Philosophie sei damit nicht etwas, was irgendwie gegenständlich vorhanden oder vorfindlich sei, sondern vielmehr das, was sich „*im Erleben selbst*“³ unmittelbar zeige.

Nun kann man zwar mit einigem Recht in Zweifel ziehen, ob Dilthey – wie Scheler dies suggeriert – wirklich in so großer systematischer Nähe zu Nietzsche und Bergson steht, um die drei Philosophen gleichsam einer „Schule“ der Lebensphilosophie zuzuordnen. Denn Dilthey stand – wie an einigen Stellen seines Werks deutlich zum Ausdruck kommt – der Lebensphilosophie eher distanziert gegenüber und reklamierte für seine eigene philosophische Position mit einigem Nachdruck die Bezeichnung „Philosophie des Lebens“. So trägt die repräsentative Sammlung seiner noch von ihm selbst für den Abdruck zusammengestellten systematischen Arbeiten, die posthum von Georg Misch herausgegeben wurde, den von Dilthey selbst bestimmten Titel *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*. (Ges. Schr. V und VI).⁴

* Im Folgenden zitiere ich aus Wilhelm Diltheys *Gesammelten Schriften* (Ges. Schr.) unter bloßer Angabe der (römischen) Band- und der (arabischen) Seitenzahlen. Hervorhebungen im Text werden durch Kursivierung wiedergegeben.

¹ M. Scheler, *Versuche einer Philosophie des Lebens*. Nietzsche – Dilthey – Bergson, in: M. Scheler, *Gesammelte Werke Band 3: Vom Umsturz der Werte*. Abhandlungen und Aufsätze. Bern und München 1972, 311–339.

² Ebd., 313.

³ Ebd.

⁴ Vgl. V, VII.

Als „Stärke“ der Lebensphilosophie, als deren Hauptrepräsentanten er Schopenhauer, Richard Wagner, Nietzsche, Tolstoi, Ruskin und Maeterlinck bezeichnet hat, hebt der entschiedene Anti-Metaphysiker Dilthey ihren „direkten Bezug auf das Leben in metaphysischer Vorurteilslosigkeit“ hervor. (VIII, 197) Das Wesen der modernen Lebensphilosophie sieht Dilthey darin, dass

„hier in allmählicher Abstufung die methodischen Forderungen der Allgemeingültigkeit und Begründung nachlassen; das Verfahren, das aus der Lebenserfahrung eine Deutung des Lebens gewinnt, nimmt in dieser Abstufung immer freiere Formen an; Aperçus werden zur unmethodischen, aber eindrucksvollen Lebensdeutung verbunden“. (V, 370)

Zwar gesteht er einigen Vertretern der Lebensphilosophie einen „furchtbaren Ernst“ und eine „große Wahrhaftigkeit“ zu, und ihre Abkehr von dem Gedanken, mit Hilfe einer allgemeingültigen Metaphysik das Rätsel des Lebens aufzulösen, verbindet ihn mit der Lebensphilosophie, denn sie will – wie auch Dilthey – das Leben aus ihm selber verstehen. (Vgl. V, 370) Aber hinsichtlich des (wissenschaftlichen) Anspruchs und der (methodischen) Forschungshaltung unterscheidet sich seine Philosophie des Lebens entschieden von der unmethodisch verfahrenen modernen Lebensphilosophie:

„Denn nachdem die allgemeingültige Wissenschaft der Metaphysik für immer zerstört ist, muß eine von ihr unabhängige Methode gefunden werden, Bestimmungen über Werte, Zwecke und Regeln des Lebens zu finden, und auf der Grundlage der beschreibenden und zergliedernden Psychologie, welche von der Struktur des Lebens ausgeht, wird innerhalb methodischer Wissenschaft eine, wenn auch bescheidenere und weniger diktatorische Lösung dieser Aufgabe zu suchen sein, welche die Lebensphilosophen der Gegenwart sich gestellt haben.“ (V, 371)

Diltheys entscheidender Beitrag zu einer solchen Philosophie des Lebens liegt – und darauf wies schon Scheler hin⁵ – in seinem Versuch einer umfassenden philosophischen Grundlegung der Geisteswissenschaften, das er mit seinem Hauptwerk, der *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* realisieren wollte.⁶ Dieses Projekt einer „Kritik der historischen Vernunft“,⁷ das – ebenso wie seine Schleiermacher-Biographie⁸, seine Hegel-Monographie⁹ und sein

⁵ Ebd., 319.

⁶ 1. Band. Leipzig 1883. – Jetzt Ges. Schr. I. – Vgl. H.-U. Lessing, Wilhelm Diltheys >Einleitung in die Geisteswissenschaften<. Darmstadt 2001.

⁷ Vgl. H.-U. Lessing, Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften. Freiburg/München 1984.

⁸ Leben Schleiermachers. 1. Band. Berlin 1870. – Jetzt erheblich vermehrt um Texte aus dem Nachlaß: Ges. Schr. XIII und XIV.

⁹ Die Jugendgeschichte Hegels. Berlin 1905. – Jetzt Ges. Schr. IV, 5–187; Zusätze aus dem handschriftlichen Nachlaß: IV, 191–282.

monumentales Altersunternehmen der *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes*¹⁰ – unvollendet blieb, besitzt im Begriff des Lebens und seinen Derivaten, wie v.a. Lebensbezug, Lebenserfahrung, Lebenszusammenhang, Lebensbegriff, Lebenskategorie, Lebendigkeit, Erleben, Nacherleben, Erlebnis, seinen Grundbegriff.

Das Leben, das einerseits das unmittelbare Vertrauteste, Intimste, jedem Bekannteste ist, zugleich aber andererseits ganz rätselhaft bleibt,¹¹ wird bei Dilthey zum Ausgangspunkt und zur Basis seines Philosophierens, wobei er allerdings darauf verzichtet, diesen Begriff eindeutig zu bestimmen, da das Leben selber – dies ist ein Grundaxiom von Diltheys Philosophie des Lebens – nicht durch Begriffe zu ergründen ist (vgl. XIX, 361) und sich einer begrifflichen Fixierung zwangsläufig entzieht.¹²

Der Begriff des Lebens ist in Diltheys Denken daher notwendigerweise vielschichtig und besitzt unterschiedliche Dimensionen¹³: Er bezeichnet zunächst den individuellen Lebensverlauf, sodann den Zusammenhang in Gesellschaft und Geschichte. Er steht darüber hinaus als erkenntnistheoretischer bzw. empirisch-psychologischer Begriff, der die Totalität und Zeitlichkeit der seelischen Funktionen zum Ausdruck bringt, in Opposition zum starren Systemdenken sowie zum Intellektualismus und zur Ungeschichtlichkeit der klassischen neu-

¹⁰ Vgl. Ges. Schr. III: Studien zur Geschichte des deutschen Geistes: Leibniz und sein Zeitalter. Friedrich der Große und die deutsche Aufklärung. Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt. – Von deutscher Dichtung und Musik. Aus den Studien zur Geschichte des deutschen Geistes. Hrsg. von H. Nohl und G. Misch. Leipzig 1933.

¹¹ Vgl. XIX, 344: „Der Ausdruck Leben drückt hier zunächst das aus, was jedem das Bekannteste, Intimste ist. Was Leben sei, ist so in der Erfahrung gegeben. Wir erleben es, und es ist uns doch ein Rätsel.“ Vgl. auch XIX, 346 und VIII, 80f., 140f. und 143f.

¹² Vgl. VII, 194f.: „Und wollte man nun versuchen, durch irgendeine besondere Art von Anstrengung den Fluß des Lebens selbst zu erleben, wie das Ufer hineinscheint, wie er immer nach Heraklit derselbe scheint und doch nicht ist, vieles und eins, dann verfällt man ja wieder dem Gesetz des Lebens selbst, nach welchem jeder Moment des Lebens selber, der beobachtet wird, wie man auch das Bewußtsein des Flusses in sich verstärke, der erinnerte Moment ist, nicht mehr Fluß; denn *er ist fixiert durch die Aufmerksamkeit, die nun das an sich Fließende festhält*. Und so können wir das Wesen dieses Lebens selbst nicht erfassen.“

¹³ Zu Diltheys Begriff des Lebens vgl. insbesondere F. Rodi, Der Strukturzusammenhang des Lebens, in: Ders., Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey. Weilerswist 2003, 17–35. – Zu Diltheys Philosophie des Lebens vgl. u.a. auch O. F. Bollnow, Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie (1936), 4. Aufl. Schaffhausen 1980; O. F. Bollnow, Die Lebensphilosophie. Berlin-Göttingen-Heidelberg 1958; F. Fellmann, Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Erfahrung. Reinbek bei Hamburg 1993, 108–123; K. Albert, Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács. Freiburg/München 1995, 70–85; H. Seubert, Lebendigkeit, Metaphysik, Geschichte – Überlegungen zur Aktualität der Diltheyschen Lebensphilosophie, in: I. Jahrbuch für Lebensphilosophie. München 2005, 71–90.

zeitlichen Erkenntnistheorie. Und ebenso ist er ein psychologisch-biologischer Fundamentalbegriff, der die Struktur des Seelenlebens sowie den Zusammenhang von Reiz und Reaktion in der Wechselwirkung eines Subjekts mit seiner Außenwelt bezeichnet, und nicht zuletzt ist er der Grundbegriff einer Theorie der Geisteswissenschaften wie der Hermeneutik.

Einige zentrale Aspekte von Diltheys Begriff des Lebens und seines lebensphilosophischen Ansatzes sollen im Folgenden etwas näher vorgestellt werden.

I

Wie Dilthey in seinem Spätwerk, dem *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*¹⁴ schreibt, waren die Ausgangspunkte des 1883 veröffentlichten ersten (und einzigen) Bandes seiner *Einleitung in die Geisteswissenschaften* „das Leben und Verstehen [...], das im Leben enthaltene Verhältnis von Wirklichkeit, Wert und Zweck“. (VII, 117) Der Begriff des Lebens, der damit zum Grundbegriff der intendierten umfassenden philosophischen Grundlegung der Geisteswissenschaften wird, dient in der *Einleitung* vor allem als erkenntnistheoretischer Oppositionsbegriff zur klassischen Bewusstseinsphilosophie, die Dilthey durch Intellektualismus und bloßes Vorstellen charakterisiert, und er bezeichnet – wie Dilthey in einer berühmt gewordenen Formulierung gegen die Hauptvertreter der neuzeitlichen Erkenntnistheorie festhält – die Totalität des Bewusstseins, den ganzen Menschen, das wollend fühlend vorstellende Wesen:

„In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit. Mich führte aber historische wie psychologische Beschäftigung mit dem ganzen Menschen dahin, diesen, in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte, dies wollend fühlend vorstellende Wesen auch der Erklärung der Erkenntnis und ihrer Begriffe (wie Außenwelt, Zeit, Substanz, Ursache) zugrunde zu legen“. (I, XVIII)

Das Leben, d.h. „die ganze Menschennatur, wie Erfahrung, Studium der Sprache und der Geschichte sie erweisen“, also die Totalität der menschlichen Vermögen rückt in Diltheys Erkenntnistheorie an die Stelle eines bloß vorstellenden, d.h. rein intellektuell gedachten Erkenntnissubjekts. Darüber hinaus überwindet der Ausgang von der ganzen Menschennatur, der Totalität des menschlichen Wesens die „Annahme eines starren a priori unseres Erkenntnisvermögens“, und an dessen Stelle tritt eine vom Leben ausgehende „Entwicklungsgeschichte“. (I, XVIII)

Diesen Gedanken hat Dilthey in zwei Nachlaßtexten etwas weiter ausgeführt, wenn er schreibt:

¹⁴ Berlin 1910. – Jetzt Ges. Schr. VII, 79–188.

„Das a priori Kants ist starr und tot; aber die wirklichen Bedingungen des Bewußtseins, wie ich sie begreife, sind lebendiger geschichtlicher Prozeß, sind Entwicklung, sie haben ihre Geschichte, und der Verlauf dieser Geschichte ist Anpassung an die immer genauer induktiv erkannte Mannigfaltigkeit der Erfahrungen. Das Leben der Geschichte hat auch die scheinbar starren Bedingungen, unter denen wir denken, in seinem mächtig hervortreibenden und gestaltenden Flusse herausgetrieben. Leben ist hier, wie überall, nicht Form, die Abstraktion ist.“ (XIX, 51; vgl. XIX, 44)

Die Fruchtbarkeit seines Ausgangs vom Leben kann Dilthey an der „Frage nach Ursprung und Recht unserer Überzeugung von der Realität der Außenwelt“ (I, XVIII f.) zeigen, die er als das „hartnäckigste aller Rätsel dieser Grundlegung“ bezeichnet. (I, XVIII):

„Dem bloßen Vorstellen bleibt die Außenwelt immer nur Phänomen, dagegen in unserem ganzen wollend fühlend vorstellenden Wesen ist uns mit unserem Selbst zugleich und so sicher als diese äußere Wirklichkeit (d.h. ein von uns unabhängiges andere, ganz abgesehen von seinen räumlichen Bestimmungen) gegeben; sonach als Leben, nicht als bloßes Vorstellen. Wir wissen von dieser Außenwelt nicht kraft eines Schlusses von Wirkungen auf Ursachen oder eines diesem Schluß entsprechenden Vorganges, vielmehr sind diese von Wirkung und Ursache selber nur Abstraktionen aus dem Leben unseres Willens.“ (I, XIX)

Ausgearbeitet hat Dilthey seine Theorie der Außenwelterfahrung in seiner Abhandlung *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht* (1890).¹⁵ In dieser Abhandlung, die vom „Standpunkte des Lebens“ aus konzipiert ist, unternimmt er nicht den Versuch eines Beweises „durch Überschreitung des im Bewußtsein Enthaltenen auf etwas Transzendentes“, sondern er analysiert nur, „worauf im Leben selber der Glaube an die Außenwelt beruht“. Dieser Ansatz ist fundiert in einer lebensphilosophischen Grundeinsicht, die Dilthey in unterschiedlichen Kontexten immer wieder zum Ausdruck gebracht hat: „Die fundamentalen Voraussetzungen der Erkenntnis sind im Leben gegeben, und das Denken kann nicht hinter sie greifen.“ (V, 136)

Diese Grundeinsicht der Unhintergebarkeit des Lebens durch das Denken ist das zentrale Theorem von Diltheys Lebensphilosophie, aus dem sich letztlich alle weiteren erkenntnistheoretischen und logischen Aussagen ableiten lassen. Ausgehend von seiner lebensphilosophischen Grundeinsicht in den Primat des Lebens, erklärt er den Glauben an die Außenwelt „nicht aus einem Denkmzusammenhang, sondern aus einem in Trieb, Wille und Gefühl gegebenen Zusammenhang des Lebens, der dann durch Prozesse, die den Denkvorgängen äquivalent sind, vermittelt ist“. Wie in der *Einleitung* postuliert, legt er hier „den Menschen in seiner empirischen Lebensfülle zugrunde“. (V, 95) Der Glaube an die reale Existenz einer Außenwelt wird vermittelt durch die

¹⁵ Ges. Schr. V, 90–135.

Erfahrung von Impuls und Widerstand. (Vgl. V, 98, 101, 102, 131) Dabei hält Dilthey einerseits fest, dass „in der Widerstandsempfindung [...] ein von mir Unabhängiges *nicht* in einer unmittelbaren Willenserfahrung *gegeben* [ist]“. Andererseits wird aber auch „die Realität der Außenwelt *nicht* aus den Datis des Bewußtseins *erschlossen*, d.h. durch *bloße* Denkvorgänge abgeleitet. Vielmehr wird durch die angegebenen Bewußtseinsvorgänge eine *Willenserfahrung, die Hemmung der Intention vermittelt*, welche nun im Widerstandsbewußtsein enthalten ist und die kernhafte lebendige Realität des von uns Unabhängigen erst aufschließt.“ (V, 104)

Der Widerstand, der uns die Existenz einer Außenwelt vermittelt, ist – so könnte man sagen – eine Lebens-Erfahrung. Das Bewusstsein einer Außenwelt vermittelt sich uns nicht durch Verstandesschlüsse, sondern nur durch die „Totalität unserer Seelenkräfte“. (V, 125) Das Bewusstsein von der Realität der Außenwelt wird – lebensphilosophisch – „den Tatsachen des Willens, der Triebe und Gefühle eingeordnet [...], welche das Leben selber ausmachen“, und damit wird der Phänomenalismus aufgehoben. (V, 133)

II

In den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts gibt es in Diltheys Denken hinsichtlich des Begriffs des Lebens eine Umorientierung. Während Dilthey im Kontext der erkenntnistheoretischen Grundlegung mit dem Begriff des Lebens vornehmlich gegen die Reduzierung des Erkenntnissubjekts auf bloße Denktätigkeit und gegen die Ungeschichtlichkeit der Erkenntnisvoraussetzungen die konkrete, geschichtliche Lebenswirklichkeit, d.h. die Totalität der seelischen Vermögen ins Spiel brachte, wird nun für ihn vor allem die psychologisch-anthropologische und vor allem auch die biologische Dimension des Lebensbegriffs wichtig. Diltheys Lebensbegriff wandelt sich vom Oppositionsbegriff zum erkenntnistheoretischen Vorstellungsbegriff hin zu einer anthropologisch-psychologisch-biologischen Konzeption, wie sich insbesondere an seinen *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894)¹⁶ zeigen lässt.

Diese Abkehr vom erkenntnistheoretisch-psychologischen Aspekt des Lebensbegriffs beschreibt Dilthey im Nachlaßtext *Leben und Erkennen* (ca. 1892/93):

„Ich war früher bestrebt, die psychologische Grundlegung zur Geltung zu bringen gegenüber dem einseitigen Intellektualismus. [...] Seitdem ich aber in der Struktur des Lebens die Grundlage der Psychologie erkannte, mußte ich den psychologischen Standpunkt zu dem biologischen erweitern und vertiefen.“ (XIX, 345)

¹⁶ In: Ges. Schr. V, 139–237.

Während Dilthey in seinem Versuch, die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Geisteswissenschaften zu klären, gegen den Intellektualismus der neuzeitlichen Erkenntnistheorie die „ganze Totalität des Seelenlebens“ (V, 156) stellte, führt er nun den Zusammenhang des Seelenlebens zurück auf seine biologischen Bedingungen. Der Grundgedanke dabei ist, dass der „innere psychische Zusammenhang“ bedingt ist „durch die Lage der Lebenseinheit innerhalb eines Milieus“. Dabei steht die Lebenseinheit, d.h. der individuelle Mensch, mit der äußeren Welt in Wechselwirkung. Diese Wechselwirkung beschreibt Dilthey als „Anpassung zwischen der psycho-physischen Lebenseinheit und den Umständen, unter welchen sie lebt“, und in ihr „vollzieht sich die Verbindung der Reihe sensorischer Vorgänge mit der Reihe der motorischen“. Mit einem gewissen Nachdruck macht Dilthey deutlich, dass „auch das menschliche Leben in seinen höchsten Formen [...] unter diesem großen Gesetz der ganzen organischen Natur“ steht:

„Von dem uns umgebenden Wirklichen werden Empfindungen hervorgerufen. Diese repräsentieren uns die Beschaffenheit der Mannigfaltigkeit von Ursachen außer uns. So finden wir uns beständig von äußeren Ursachen körperlich und seelisch bedingt; den Wert der Wirkungen von außen für unseren Organismus und unser Triebssystem drücken nach der angegebenen Hypothese die Gefühle aus. Von ihnen bedingt, vollziehen nun Interesse und Aufmerksamkeit eine Selektion der Eindrücke. Sie wenden sich bestimmten Eindrücken zu. Die verstärkte Bewußtseinsregung, welche in der Aufmerksamkeit stattfindet, ist aber an und für sich Prozeß. Sie besteht nur in den Vorgängen des Unterscheidens, Gleichfindens, Verbindens, Trennens, Apperzipierens. In diesen Vorgängen entstehen nun Wahrnehmungen, Bilder und im weiteren Verlauf der sensorischen Vorgänge die Denkprozesse, durch welche diese Lebenseinheit eine gewisse Herrschaft über das Wirkliche ermöglicht. Allmählich bildet sich ein fester Zusammenhang reproduzierbarer Vorstellungen, Wertbestimmungen und Willensbewegungen. Nun ist die Lebenseinheit nicht mehr dem Spiel der Reize preisgegeben. Sie hemmt und beherrscht die Reaktionen, sie wählt aus, wo sie eine Anpassung der Wirklichkeit an ihr Bedürfnis herbeiführen kann. Und was das Höchste ist: wo diese Wirklichkeit nicht zu bestimmen vermag, da paßt sie ihr die eignen Lebensprozesse an und beherrscht die unbändigen Leidenschaften und das Spiel der Vorstellungen durch die innere Tätigkeit des Willens. Das ist das Leben.“ (V, 212; vgl. auch V, 204)

In diesem ausführlich wiedergegebenen Zitat beschreibt Dilthey die Genese der Gliederung der inneren Zustände, die er auch als die „Struktur des Seelenlebens“ bezeichnet. (V, 200) Diese Struktur ist Resultat der Wirkung des Milieus auf die Lebenseinheit und der Rückwirkung derselben auf das Milieu:

„Das Selbst findet sich in einem Wechsel von Zuständen, welche durch das Bewußtsein der Selbigkeit der Person als einheitlich erkannt werden; zugleich findet es sich bedingt von einer Außenwelt und zurückwirkend auf dieselbe, welche es dann doch in seinem Bewußtsein befaßt und von den Akten seiner sinnlichen Wahrnehmung bestimmt weiß. [...] Dieses Ganze ist das Leben.“

Leben ist somit das „Korrelatverhältnis des Selbst und der gegenständlichen Welt“. (V, 200)¹⁷

Indem Dilthey das „große Gesetz der ganzen organischen Natur“ auch auf den Menschen bezieht, ordnet er ihn zunächst in die Reihe des Lebendigen ein. Anders aber als das Tier, bei dem ein Reiz unmittelbar zur Reaktion führt, ist der Mensch in der Lage, eine Selektion der Eindrücke vorzunehmen. Dadurch ist der Mensch – wie er schreibt – nun nicht mehr dem Spiel der Reize preisgegeben, sondern er beherrscht die Reaktion und wählt sie nach seinem Bedürfnis aus.

Aus dieser „Lebendigkeit unseres Selbst“, die mehr ist als Ratio, entspringt „unser Weltbewußtsein so gut wie unser Selbstbewußtsein“. (V, 196) Dieser Lebendigkeit kommt damit der Primat zu: Der lebendige Zusammenhang der Seele, der uns in innerer Erfahrung gegeben ist (vgl. V, 193), ist das Leben, „das vor allem Erkennen da ist“, und seine Merkmale sind „Lebendigkeit, Geschichtlichkeit, Freiheit, Entwicklung“. (V, 196)

Diese eigene innere Lebendigkeit bildet die Grundlage für Denken und Erkennen¹⁸ und die Erfahrung von Zusammenhang. Der Zusammenhang der psychischen Erscheinungen, der uns durch die innere Erfahrung gegeben ist, „ist nun die allgemeine Voraussetzung, unter welcher für unser Wahrnehmen und Denken, unser Phantasieren und Handeln ein Setzen von Zusammenhang überhaupt erst möglich ist.“ (V, 193) Der Zusammenhang, etwa einer Sinneswahrnehmung, entsteht „erst aus der lebendigen, einheitlichen Tätigkeit in uns, welche ja selber Zusammenhang ist“. (V, 194) Damit wird der in der eigenen Lebendigkeit erfahrene Zusammenhang auch zur Grundlage des Verstehens: „Wir gehen im Verstehen vom Zusammenhang des Ganzen, der uns lebendig gegeben ist, aus, um aus diesem das einzelne uns faßbar zu machen“. (V, 172) Dieser Gedanke, dass unsere Erfahrung des eigenen psychischen Zusammenhangs das Verstehen des Zusammenhangs in allem Lebendigen möglich macht, begegnet im Übrigen schon in Diltheys Schriften seit der zweiten Hälfte der siebziger Jahre.¹⁹

Dieselbe Abhängigkeit, die Dilthey zwischen der Erfahrung des in der eigenen Lebendigkeit gegebenen Zusammenhangs und dem Verstehen von Zusammenhang außer uns feststellt, gilt nun auch für die Beziehung der eigenen

¹⁷ Vgl. auch schon XIX, 100f. und I, 16f., wo Dilthey diesen Zusammenhang von Selbst und Milieu beschreibt.

¹⁸ Vgl. VIII, 22: „Die in der Lebendigkeit enthaltene Struktur ist die Bedingung des Erkennens, die Erkenntnis kann nicht hinter sie zurückgehen“.

¹⁹ Vgl. XVIII, 116f. und XVIII, 164: Den Mittelpunkt der Psychologie „bildet ein Zusammenhang, welcher nicht in Begriffen ausgedrückt werden kann, den wir aber erleben und der in Folge davon von uns in concreto zum Bewußtsein gebracht werden kann: der einzige Zusammenhang einer Realität, eines realen Wesens, den wir überhaupt vorstellen können, und der für uns das Schema der Auffassung eines jeden anderen lebendigen und realen Ganzen wird“.

Lebendigkeit zu den elementaren logischen Operationen, die die Grundlage des (diskursiven) Denkens bilden:

„Das Vergleichen, Verbinden, Trennen, Verschmelzen ist überall von der psychischen Lebendigkeit getragen. In diese elementaren Vorgänge tritt innerhalb des diskursiven Denkens die Beziehung von Subjekt und Prädikat, Ding, Eigenschaft und Wirken, Substanz und Kausalität, und auch sie stammt aus der inneren Erfahrung des Selbst und des Erwirkens.“

Jeder Zusammenhang, den wir in der Wahrnehmung sehen und den unser Denken setzt, ist folglich „der eigenen inneren Lebendigkeit entnommen“. (V, 194)

Diese bedeutsame Einsicht bedeutet im Umkehrschluss, dass wir keinen Zusammenhang machen können

„außerhalb dessen, der uns gegeben ist“. Das Denken kann somit nicht hinter seine eigenen Voraussetzungen kommen: „Hinter denselben [Zusammenhang], wie er in der inneren Erfahrung selbst gegeben ist, kann die Wissenschaft von diesem Seelenleben nicht zurückgehen. Das Bewußtsein kann nicht hinter sich selber kommen. Der Zusammenhang, in welchem das Denken selber wirksam ist und von dem es ausgeht und abhängt, ist für uns die unaufhebbare Voraussetzung. Das Denken kann nicht hinter seine eigne Wirklichkeit, hinter die Wirklichkeit, in welcher es entsteht, zurückgehen.“ (V, 194)

Gegen die traditionelle Logik, die – wie Dilthey festhält –

„noch ausschließlicher als die Erkenntnistheorie [...] von den intellektuellen Vorgängen aus konstruiert worden [ist]“ macht er seine lebensphilosophischen Einsichten geltend, indem er postuliert, dass „die Funktion des Denkens [...] naturgemäß nur in ihrem Zusammenhang mit dem System oder der Struktur aller Funktionen des Lebens aufgefaßt werden [kann]“. (XIX, 343)

Denken – so lautet seine Grundthese – „tritt am Lebensvorgang auf“, weshalb bei der philosophischen Grundlegung der Logik auf den Lebensvorgang zurückzugehen ist. Denken begreift Dilthey als „Funktion“ des Lebens: „überall ist es eine Erscheinung des Lebens, gebunden an das Leben“. Leben ist überall da,

„wo eine Struktur besteht, welche von Reiz zu Bewegung geht. [...] In dieser Struktur, welche vom Reiz zur Bewegung geht, pulsiert gleichsam das Geheimnis des Lebens. Die Lebenseinheit ist immer in dem Zusammenhang dieser Struktur.“ (XIX, 344; vgl. XIX, 351, 353, 355)

Da das Denken als Funktion des Lebens an diesem auftritt, muss man es deshalb „in diesem Zusammenhang [...] auch zu verstehen suchen“, denn das „Leben ist das erste“. (XIX, 345)

Da das Leben das erste ist, kann das Denken „nicht hinter das Leben, in welchem es auftritt und in dessen Zusammenhang es besteht, zurückgehen“. (XIX,

346f.) Weil das Denken nicht hinter das Leben sehen kann, weil es dessen „Ausdruck“ ist, bleibt das Leben somit „für das Denken unergründlich“. (XIX, 347)

Aus diesem Zusammenhang von Leben und Denken folgt nun die weitere Einsicht, dass die wichtigsten Begriffe, durch die wir die Welt begreifen, „Lebenskategorien“ sind. (XIX, 347, vgl. XIX, 360)²⁰ Aus diesen Grundbegriffen sind die fundamentalen Begriffe oder Kategorien wie Substanz und Kausalität abstrahiert.

Die Lebenskategorien, „in denen wir den gegebenen Zusammenhang des Lebens uns zum Bewußtsein bringen“, bezeichnet Dilthey auch als „reale Kategorien“, „welche die Organe alles Verständnisses von Wirklichem für uns sind“. (XIX, 360)²¹

Von den realen Kategorien unterschieden sind die so genannten „formalen Kategorien“. Dies sind Kategorien, die „in der Vernunft als solcher begründet sind“, und ihr Merkmal ist ihre „gänzliche Durchsichtigkeit und Eindeutigkeit“. Zu ihnen gehören u.a. die Begriffe der Identität, der Gleichheit und des Unterschiedes. Sie bezeichnen zwar „Beziehungen, welche durch die ganze Wirklichkeit hindurchgehen“, aber die von ihnen bezeichneten Verhältnisse sind keine realen, sondern nur gleichsam Denk-Verhältnisse, also Griffe, „durch welche das Denken sich das Wirkliche erleuchtet“. Demgegenüber sind die realen Kategorien nicht in der Vernunft gegründet, sondern „in dem Lebenszusammenhang selber“, und ihr Merkmal ist die „Unergründlichkeit ihres Gehaltes durch das Denken“. (XIX, 361)

Da das Leben begrifflich nicht zu ergründen ist, gibt es keine Möglichkeit, diese Kategorien, eindeutig zu bestimmen, genau zu fixieren und ihre Anzahl und Ordnung definitiv festzulegen:

„Der Lebenszusammenhang und seine Struktur ist einer, er ist lebendig, ja das Leben selber. Er ist nicht durch Begriffe zu ergründen. Daher ist auch nie ein Versuch gelungen, die Natur, Zahl und Ordnung dieser Kategorien festzustellen.“ (XIX, 361, vgl. XIX, 362)

III

In Diltheys Spätwerk, das um den *Aufbau* zentriert ist, knüpft er an die *Einführung* an, indem er nun den Ausgang der Geisteswissenschaften vom Leben und die dauernde Verbundenheit mit ihm thematisiert und für eine Theorie der Wissenschaften der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit fruchtbar zu

²⁰ Vgl. auch VII, 228-245.

²¹ Vgl. auch VII, 196-199, 202-204.

machen sucht.²² Geisteswissenschaften sind die Wissenschaften, die in dem „Zusammenhang von Leben und Verstehen“ fundiert sind (VII, 86 und 87), und die Begriffe, allgemeinen Urteile und generellen Theorien in ihnen

„sind nicht Hypothesen über etwas, auf das wir äußere Eindrücke beziehen, sondern Abkömmlinge von Erleben und Verstehen. Und wie in diesem die Totalität unseres Lebens immer gegenwärtig ist, so klingt die Fülle des Lebens auch in den abstraktesten Sätzen dieser Wissenschaft nach.“ (VII, 119)

Den Unterschied zwischen Natur- und Geisteswissenschaften macht Dilthey daran fest, dass die Geisteswissenschaften ihre Basis in der Erfahrung der eigenen Lebendigkeit besitzen. Sie gehen „vom Erleben der eigenen Zustände und vom Verstehen des in der Außenwelt objektivierten Geistigen aus“. (VII, 119) Daher ist ihr Bezug zu den Gegenständen geisteswissenschaftlicher Forschung ein fundamental anderer als die Beziehung Subjekt-Objekt in den Naturwissenschaften:

„In der äußeren Natur wird Zusammenhang in einer Verbindung abstrakter Begriffe den Erscheinungen unterlegt. Dagegen der Zusammenhang in der geistigen Welt wird erlebt und nachverstanden. Der Zusammenhang in der Natur ist abstrakt, der seelische und geschichtliche aber ist lebendig, lebengesättigt. Die Naturwissenschaften ergänzen die Phänomene durch Hinzugedachtes [...]. Die Geisteswissenschaften ordnen ein, indem sie umgekehrt zu allererst und hauptsächlich die sich unermesslich ausbreitende menschlich-geschichtlich-gesellschaftliche äußere Wirklichkeit zurückübersetzen in die geistige Lebendigkeit, aus der sie hervorgegangen ist. Dort werden für die Individuation hypothetische Erklärungsgründe aufgesucht, hier dagegen werden in der Lebendigkeit die Ursachen derselben erfahren.“ (VII, 119f.)²³

Und insofern kann Dilthey auch von den Geisteswissenschaften sagen: „Leben erfaßt hier Leben“. (VII, 136)

Leben ist für Dilthey „der Inbegriff dessen, was uns im Erleben und Verstehen aufgeht“, es ist ein „das menschliche Geschlecht umfassender Zusammenhang“, und diese Tatsache Leben ist für ihn „nicht nur der Ausgangspunkt der Geisteswissenschaften, sondern auch der Philosophie“. (VII, 131)

²² Vgl. F. Rodi, Die Verwurzelung der Geisteswissenschaften im Leben. Zum Verhältnis von „Psychologie“ und „Hermeneutik“ im Spätwerk Diltheys, in: G. Kühne-Bertram/H.-U. Lessing/V. Steenblock (Hrsg.), Kultur verstehen. Zur Geschichte und Theorie der Geisteswissenschaften. Würzburg 2003, 73–84.

²³ Vgl. auch VII, 161: „was uns in der Nähe umgibt, wird uns zum Verständnismittel des Entfernten und Vergangenen. [...] So übertragen wir unsere Kenntnis von Sitten, Gewohnheiten, politischen Zusammenhängen, religiösen Prozessen, und die letzte Voraussetzung der Übertragung bilden immer die Zusammenhänge, die der Historiker in sich selbst erlebt hat. Die Urzelle der geschichtlichen Welt ist das Erlebnis, in dem das Subjekt im Wirkungszusammenhang des Lebens zu seinem Milieu sich befindet.“ Auch VII, 195: „Nur weil das Leben selbst ein Strukturzusammenhang ist, in welchem die Erlebnisse in erlebbaren Beziehungen stehen, ist uns Zusammenhang des Lebens gegeben.“

Dieser besondere Zusammenhang von Leben und Geisteswissenschaften, ihre Verwurzelung im Leben bedingt, dass auch die Begriffsbildung „in den Geschichts- und Gesellschaftswissenschaften durch das Leben selber beständig bestimmt [ist]“. (VII, 136) Zu dieser spezifischen lebensnahen und lebensfundierte Begrifflichkeit – Dilthey spricht hier von der „gedankenbildende[n] Arbeit des Lebens“ – zählen insbesondere Begriffe wie „Lebensbezug“ (vgl. VII, 131), „Lebenserfahrung“ (vgl. VII, 132f.), „Wirkungszusammenhang“ (vgl. VII, 138, 153) und „Objektivierung“ bzw. „Objektivierung des Lebens“. (VII, 146)

Die von Dilthey konstatierte Beziehung Leben–Geisteswissenschaften ist aber nicht als eine „Einbahnstraße“ zu verstehen, sondern das Verhältnis entspricht dem Kreislaufmodell, das das Verhältnis zwischen Selbst und Milieu beschrieb:

„Leben und Lebenserfahrung sind die immer frisch fließenden Quellen des Verständnisses der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt; das Verständnis dringt vom Leben aus in immer neue Tiefen; nur in der Rückwirkung auf Leben und Gesellschaft erlangen die Geisteswissenschaften ihre höchste Bedeutung“. (VII, 138)

So zeigt sich, dass der Begriff des Lebens *der* Grundbegriff von Diltheys Philosophie ist: Er ist der Ausgangspunkt und die Grundlage seines Philosophierens, seiner deskriptiven Psychologie, seiner Theorie der Geisteswissenschaften und nicht zuletzt seiner späten Weltanschauungslehre,²⁴ die die Vielfalt der Weltanschauungen, die eine Auflösung des Lebensrätsels zu leisten beanspruchen (vgl. VIII, 82) und die sich Dilthey zufolge auf drei Grundtypen zurückführen lassen, als Artikulationen der „Mehrseitigkeit des Lebens“ (VIII, 69, 143) begreift.

²⁴ Vgl. die in Band VIII der Ges. Schr. zusammengestellten Texte.

GUDRUN KÜHNE-BERTRAM
(BOCHUM)

Paul Yorck von Wartenburgs Philosophie der „Lebendigkeit“*

The following essay presents the philosophy of Paul Yorck von Wartenburg (1835–1897) in a broad outline. Though he did not practise philosophy at a university the philosophical thoughts he developed partly in dialogues and correspondence with the philosopher Wilhelm Dilthey (1833–1911) had a significant influence on the philosophy of the 20th century, especially on the philosophical hermeneutics of Martin Heidegger (1889–1976) and his school (Hans-Georg Gadamer). The essay introduces in Yorck's philosophy of concrete life and in his conception of history, which are connected in an unseparable mode. Moreover this essay presents new evidence for the first meeting between the philosophical friends, Dilthey and Yorck.

I

Insbesondere durch Martin Heideggers „Sein und Zeit“ (1927) ist Paul Yorck von Wartenburg (1835–1897) in philosophischen Kreisen bekannt geworden. Er gewann Bedeutsamkeit für die Philosophie, insbesondere für die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts. Heidegger nimmt in seiner Fundamentaltologie ausdrücklich Bezug auf Yorck. Denn dieser habe sehr deutlich die wesensmäßige Unterschiedenheit von Natur und Geschichte als die „generische Differenz zwischen Ontischem und Historischem“¹ ausgesprochen und damit die grundsätzliche Verschiedenheit der Arten von Wissen in den Geisteswissenschaften und der Philosophie einerseits sowie den Naturwissenschaften andererseits erkannt. Jahrzehnte später knüpft auch Heideggers Schüler Hans-Georg Gadamer in seiner philosophischen Hermeneutik von 1960 an Yorck an, und auch er greift diesen zentralen Gedanken auf.²

Möglich wurde Heideggers Rezeption Yorckscher Gedanken durch die erst wenige Jahre zuvor, nämlich 1923, erschienene Edition des Briefwechsels zwi-

* Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, den ich im Mai 2010 im Fachbereich Philosophie der Universität Neapel gehalten habe und der unter dem Titel *Paul Yorck von Wartenburgs Philosophie der „Lebendigkeit“ und der „Geschichtlichkeit“* veröffentlicht wurde in: *Archivio di storia della cultura*. Band XXIV. Neapel 2011, S. 93-107. Für den vorliegenden Band wurde der Beitrag durchgesehen und aktualisiert.

¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 11., unveränderte Auflage, Tübingen 1967, § 77, S. 399.

² Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960, dritte Auflage, Tübingen 1972, bes. S. 237–240, 499.

schen Paul Yorck von Wartenburg und Wilhelm Dilthey.³ In einem hierin veröffentlichten Brief schreibt Yorck am 21. Oktober 1895 an den philosophischen Freund, der ihm gerade seine *Beiträge zum Studium der Individualität* zur kritischen Lektüre geschickt hatte, dass dieser nicht klar genug seine geisteswissenschaftlichen Kategorien und Methoden gegenüber den naturwissenschaftlichen abgrenze und geltend mache. Er hält Dilthey vor, den „naturwissenschaftlichen Präntensionen“ keine „schärfere Absage“ erteilt zu haben. Dilthey betone zu wenig, so kritisiert Yorck, die „generische Differenz zwischen Ontischem und Historischem“.⁴

Zu seinen Lebzeiten hat Yorck nichts veröffentlicht, mit Ausnahme seiner Examensarbeit von 1866.⁵ Einige begonnene Manuskripte, die er fertig stellen wollte, um sie zu publizieren – wozu ihn sein Freund Dilthey häufig drängte –, wurden erst posthum in den 50er bis 70er Jahren des 20. Jahrhunderts ediert, nachdem bereits in den 1920er Jahren die philosophische Bedeutsamkeit von Yorcks Gedanken erkannt worden war. Im Jahre 1956 gab Iring Fetscher ein unvollendet gebliebenes Buch Yorcks heraus, dem er den Titel gab *Bewußtseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlaß*.⁶ Drei Jahre später erschienen im *Archiv für Philosophie* gleich zwei Arbeiten Yorcks: sein Aufsatz über die Fragmente Heraklits⁷ sowie eine Abhandlung über die Reform des preußischen Gymnasialunterrichts.⁸ Weitere Texte aus dem Nachlass edierte 1970 Karlfried Gründer in seiner materialreichen Monographie *Zur Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg*.⁹

Yorck studierte seit 1855 in Bonn und Berlin Rechtswissenschaften und Philosophie und legte 1858 sein Examen als Gerichtsreferendar ab. Im Jahre

³ Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877–1897, hrsg. von Sigrid von der Schulenburg, Halle/Saale 1923. – Vier Jahre später gab S. von der Schulenburg aus dem Nachlass Yorcks auch dessen Tagebuch-Aufzeichnungen einer Italienreise heraus, die Yorck zusammen mit seinem ältesten Sohn Heinrich im Frühjahr 1891 unternommen hatte: Graf Paul Yorck von Wartenburg, Italienisches Tagebuch, Darmstadt 1927, neue Ausgabe: Leipzig 1939.

⁴ Brief Yorcks an Dilthey vom 21. Oktober 1895, in: Briefwechsel Dilthey-Yorck, a.a.O., S. 191.

⁵ Paul Yorck von Wartenburg, *Die Katharsis des Aristoteles und der Oedipus Coloneus des Sophokles*, Berlin 1866; wiederabgedruckt in: Karlfried Gründer, *Zur Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg. Aspekte und neue Quellen*, Göttingen 1970, S. 154–186; vgl. hierzu auch ebd., S. 92–105.

⁶ Paul Yorck von Wartenburg, *Bewußtseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlaß*. Eingeleitet und herausgegeben von Iring Fetscher, Tübingen 1956. – Eine zweite Auflage erschien 1991 in Hamburg.

⁷ Paul Yorck von Wartenburg, *Heraklit. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlaß*, hrsg. von Iring Fetscher, in: *Archiv für Philosophie*, Band 9 (1959), S. 214–289.

⁸ Paul Yorck von Wartenburg, *Gedanken über die Reform des Gymnasialunterrichts in Preußen*, hrsg. von Jürgen von Kempfski, in: *Archiv für Philosophie*, Band 9 (1959), S. 285–313.

⁹ Karlfried Gründer, *Zur Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg*, a.a.O.

1866 dann machte er die Prüfung für den Dienst in höheren Staatsämtern. Nach dem Tod seines Vaters – Graf Ludwig Yorck starb 1865 – übernahm Yorck die Verwaltung und Bewirtschaftung des Familienbesitzes, des in der Nähe Breslaus gelegenen Gutes Klein Oels im Kreis Ohlau. In demselben Jahr wurde er Mitglied des Preußischen Herrenhauses, der ersten Kammer des preußischen Landtags, und seit 1869 wirkte er auch in der Provinzialsynode mit sowie seit 1875 zudem in der Generalsynode, den Selbstverwaltungsorganen der evangelischen Kirche.

Neben seinen Verwaltungsarbeiten und seinen politischen und kirchenpolitischen Tätigkeiten aber trieb Yorck, soweit es seine Zeit erlaubte, philosophische und philologische, historische und theologische Studien. Die Resultate seiner umfänglichen Lektüren und intensiven Studien sowie die daraus erwachsenen eigenen Gedanken und Einsichten schrieb er für sich nieder – und er tauschte sich hierüber fast zweieinhalb Jahrzehnte lang in persönlichen Gesprächen und in Briefen mit dem Philosophen Wilhelm Dilthey aus.

Dilthey (1833–1911), der zunächst an der Universität Basel und anschließend an der Kieler Universität gelehrt hatte, war zum Wintersemester 1871/72 einem Ruf als ordentlicher Professor der Philosophie nach Breslau gefolgt. Die Herausgeberin des Briefwechsels zwischen Dilthey und Yorck in den Jahren 1877–1897, Sigrid von der Schulenburg, schreibt 1923 in ihrem Vorwort zu dieser Edition: „Unsere Ausgabe gibt wohl ungefähr den ganzen Zeitraum dieser Freundschaft wieder.“¹⁰ Die hier zum Ausdruck kommende Vermutung, dass sich Yorck und Dilthey wohl im Jahre 1877 kennen gelernt hätten, besteht bis heute in der philosophischen Literatur: Die erste Begegnung Diltheys und Yorcks sei „mit hoher Wahrscheinlichkeit auf das Frühjahr 1877 anzusetzen“.¹¹

Im Zuge der derzeitigen Vorbereitung einer Edition von Diltheys Briefwechsel¹² ist neuerdings aber nachweisbar, dass sich Dilthey und Yorck auf jeden Fall bereits im Januar 1874 gekannt haben müssen. Denn in einem jetzt veröffentlichten Brief aus Diltheys handschriftlichem Nachlass vom 21. Januar 1874, der an seine Verlobte Katharina Püttmann gerichtet ist, schreibt Dilthey: „Da ist denn der Graf Yorck über zwei Stunden dagewesen, da ich nicht zu ihm auf sein Gut herausgekommen bin u. wir haben mit Deinen Bildern angefangen u. mit der Willensfreiheit geendigt. Er ist wirklich sehr gescheidt u. hat viel gearbeitet [...]; er u. seine Frau werden Dir sehr werth u. lieb werden.“¹³ Diese Äußerung Diltheys lässt erkennen, dass er und Yorck schon zu dieser Zeit in

¹⁰ Vorwort der Herausgeberin, in: Briefwechsel Dilthey-Yorck, a.a.O., S. V.

¹¹ Hans-Ulrich Lessing, Wilhelm Diltheys >Einleitung in die Geisteswissenschaften<, Darmstadt 2001, S. 51; vgl. auch S. 22.

¹² Wilhelm Dilthey, Briefwechsel 1852–1911, 4 Bände, hrsg. von Gudrun Kühne-Bertram und Hans-Ulrich Lessing.

¹³ Wilhelm Dilthey: Briefwechsel. Band I: 1852–1882. Göttingen 2011, S. 719. (Nachfolgend wird dieser Band abgekürzt als „BW I“.)

persönlichem Kontakt gestanden haben müssen und bereits eine gewisse Vertraulichkeit zwischen beiden bestand.

Und noch eine weitere von Dilthey selbst diesbezüglich getroffene Aussage belegt, dass die erste Begegnung beider Männer etwa in den Jahren 1872/73 stattgefunden haben muss: Nach dem frühen Tod Yorcks am 12. September 1897 schreibt Dilthey an dessen ältesten Sohn Heinrich:

„Seit nun fast einem Vierteljahrhundert habe ich mit Ihrem theuren Vater in der in-
nigsten Gemeinschaft aller Ideen gelebt. Er war die genialste größte Natur die mir
außer Helmholtz begegnet ist, aber mehr wog die Herrlichkeit seines Charakters. Allem
was er berührte verlieh er Adel, Schönheit und Glanz, wenn er erschien, war es als gehe
die Sonne auf. Ich kann mich noch nicht finden, mich dünkt, nichts Philosophisches
wird künftig mich wieder mit dem alten Interesse erregen, da ich es mit *ihm* nicht mehr
theilen kann. Welchen Werth soll was ich noch schreiben könnte für mich haben, da
ich seine Beistimmung, seine Einwendungen, sein Urtheil von jetzt ab niemals wieder
vernehmen werde.“¹⁴

So besteht eine große Wahrscheinlichkeit, dass sich Dilthey und Yorck bereits 1872/73 oder früher kennen gelernt haben. Vermittler einer ersten Begegnung beider könnte der Philosoph Christlieb Julius Braniß (1792–1873) gewesen sein. Dessen Breslauer Lehrstuhl hatte Dilthey, nachdem Braniß emeritiert worden war, im Herbst 1871 übernommen. Braniß gilt als ein enger Freund von Paul Yorcks Vater und darüber hinaus der gesamten Familie Yorck. Auch war er der philosophische Lehrer Paul Yorcks, dessen Denken er stark prägte.¹⁵ Aus einem Brief Diltheys an den Philosophen Eduard Zeller ist ersichtlich, dass Braniß und Dilthey in persönlichem Kontakt miteinander standen. Kurz nach seinem Umzug nach Breslau und der dort im Wintersemester 1871/72 an der Universität aufgenommenen Lehrtätigkeit schreibt Dilthey nämlich am 10. Dezember 1871 an Zeller:

„Sehr werth ist mir der Verkehr mit Braniß. Ohne mich irgend zu kennen, ohne jede Beziehung zu mir, hat er seinerzeit einer Deputation der Fakultät an ihn bei seinem Rücktritt erklärt, daß er mich zu seinem Nachfolger in erster Linie wünsche, und ich finde mich überall von ihm harmonisch berührt. Seine Kenntnisse sind ihrer Ausdeh-

¹⁴ Dieser noch unveröffentlichte Brief Diltheys an Graf Heinrich Yorck vom 17. September 1897 ist als Abschrift von der Hand Sigrid von der Schulenburgs hinterlegt im Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in Berlin, Nachlass Paul Ritter; S. von der Schulenburg hat ihn in Auszügen auch in ihrem Vorwort zur Ausgabe des Briefwechsels Dilthey-Yorck zitiert, hier S. VI, – allerdings ohne dem darin von Dilthey gegebenen Hinweis Aufmerksamkeit geschenkt zu haben.

¹⁵ Sehr wahrscheinlich hat Braniß' Unterscheidung von *Naturismus* und *Historismus* Yorcks Erkenntnis der „generischen Differenz von Ontischem und Historischem“ vorbereitet. Zur Philosophie von Braniß und dessen Wirkung auf Yorck siehe Gunter Scholtz, „Historismus“ als spekulative Geschichtsphilosophie: Christlieb Julius Braniß (1792–1873), Frankfurt/Main 1973, besonders S. 136f. und S. 143.

nung nach ebenso außerordentlich als seine noch immer in jugendlichem Feuer kräftige Beredsamkeit.“¹⁶

Wie des Weiteren aus einem Brief des Philologen Hermann Usener, der zugleich Diltheys Schwager war, an Dilthey hervorgeht, hatte Dilthey offenkundig auch vor – eventuell zu dessen 80. Geburtstag im Jahre 1872 –, Braniß eine Abhandlung zu widmen. Sich darüber beklagend, lange nichts von Dilthey gehört zu haben, schreibt Usener am 31. Dezember 1874 diesbezüglich:

„So höre ich seit Jahren nicht einmal mehr davon, wann Du Deine Bücher fertig machst und herausgibst, bis auf den heutigen Tag weiß ich z.B. nicht, ob die Abhandlung die Du als Gratulationsschrift für Braniss [...] schriebst, erschienen ist oder noch gefeilt wird.“¹⁷

Braniß starb am 2. Juni 1873. Über ihn könnte Dilthey, entweder im Hause Braniß‘ oder auch in Klein-Oels, dem Gut der Familie Yorck in Schlesien, seinen späteren philosophischen Freund kennen gelernt haben.

Eine gewisse Wahrscheinlichkeit besteht auch, dass sich Dilthey und Yorck bereits vor Diltheys Übersiedelung nach Breslau im Herbst 1871 kennen gelernt haben könnten: und zwar vermittelt durch den Komponisten und Dirigenten Bernhard Scholz (1835–1916), der ein Freund Diltheys von frühester Kindheit an war. Denn Scholz, der seit 1866 mit seiner Familie in Berlin lebte, war mit Paul Yorck, wie er in seinen Lebenserinnerungen erzählt,¹⁸ bereits in den Jahren 1868 bis 1870 bekannt. Beide verkehrten im Hause des Generaldirektors der Berliner Museen, Ignaz von Olfers, dem Vater der Stiefmutter Paul Yorcks, Nina von Olfers, die nach dem Tode ihres Mannes 1865 den Winter alljährlich in ihrem Berliner Elternhaus verbrachte. „Ihre Stiefsöhne“, so schreibt Scholz, „die Grafen Paul und Wolf Yorck sind mir liebe, teure Freunde geworden.“¹⁹ Nachdem Paul Yorcks jüngerer Bruder Wolf im August 1870 im deutsch-französischen Krieg in Frankreich gefallen war, stand Scholz nach eigener Aussage „am nächsten sein ältester Bruder, der Majoratsherr Graf Paul“.²⁰ Scholz charakterisiert Paul Yorck als einen „Mann von umfassender Bildung, der mit Vorliebe die höchsten Probleme mit seinem alten Lehrer, Professor Braniß, und später mit Wilhelm Dilthey durchsprach.“²¹

Anfang Oktober 1871 siedelte Scholz mit seiner Familie nach Breslau über. Von hier aus wurde er häufig in das nur „wenige Meilen von Breslau entfernte“ Klein-Oels eingeladen. Durch seinen Freund Scholz also könnte Dilthey

¹⁶ BW I, S.623; der Briefauszug ist auch mitgeteilt in: Karlfried Gründer, Zur Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg, a.a.O., S. 82, Anm. 22.

¹⁷ BW I, S.762; der zitierte Briefauszug ist auch abgedruckt in: Karlfried Gründer, Zur Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg, a.a.O., S. 82, Anm. 22.

¹⁸ Bernhard Scholz, Verklungene Weisen. Erinnerungen, Mainz 1911.

¹⁹ Ebd., S. 224.

²⁰ Ebd., S. 262.

²¹ Ebd., S. 263.

möglicherweise sogar schon in den Jahren 1868–1870 Yorck erstmalig begegnet sein. Denn Dilthey wohnte zwar seit April 1867, nachdem er im Dezember 1866 zum ordentlichen Professor ernannt worden war, zunächst in Basel und anschließend seit dem Frühjahr 1869 in Kiel, wo er im Sommersemester seine Vorlesungen aufnahm und bis zum Sommersemester 1871 lehrte; doch führten ihn in diesen Jahren seine Arbeiten am *Leben Schleiermachers*²² immer wieder nach Berlin. Er nutzte, wie aus vielen seiner Briefe hervorgeht, mehrfach die Semesterferien in der Zeit seiner Baseler und Kieler Lehrtätigkeit, um jeweils einige Wochen lang in den Berliner Archiven zu arbeiten und zugleich die alten Freunde aus der Studienzeit zu besuchen. Ein Zusammentreffen Diltheys und Yorcks bei Gesellschaften oder in einem der Berliner Salons ist somit gar nicht so unwahrscheinlich.

II

Seine freundschaftliche und tiefe geistige Verbundenheit mit Yorck brachte Dilthey in seiner 1883 erschienenen „Einleitung in die Geisteswissenschaften“²³ zum Ausdruck, indem er das Buch Yorck zueignete: „Wie könnte ich aussondern wollen“, so schreibt Dilthey in seiner Widmung, „was der Gedankenzusammenhang, welchen ich vorlege, Ihnen verdankt?“ Dieser Satz macht – trotz gewisser erkennbarer Unterschiede im Denken beider – die symbiotische Einheit der beiden philosophischen Freunde in der Sichtweise Diltheys deutlich.

Beide Denker verbindet die Suche nach Antworten auf die grundlegende Frage nach dem Verhältnis von Leben und Denken. Beide streben nach einer Erkenntnis des menschlichen Lebens, sowohl des gegenwärtigen als auch des historischen Lebens, denn beides ist untrennbar eins. Einig sind sich dabei Dilthey und Yorck zum einen in der strikten Ablehnung einer naturalistischen Lebensauffassung, deren Bild des menschlichen Lebens verkürzt ist und ihm nicht gerecht wird, wenn auch Yorck in diesem Punkt strikter und radikaler ist als Dilthey. Zum anderen üben beide Kritik an jeglicher Art von Metaphysik. Beide erkennen das Leben als unhintergehbare Grundlage alles Denkens und Handelns.

So bestimmt Dilthey noch in seiner letzten Vorlesung über das „System der Philosophie in Grundzügen“ aus dem Sommersemester 1906 seine Position mit dem Satz: „Ich gehe aus von dem Begriff des Lebens. *Leben* ist ein Verlauf, in

²² Wilhelm Dilthey, *Leben Schleiermachers*. Erster Band, Berlin 1870. Der zweite Band, für den Dilthey viel Material sammelte, ist zu Lebzeiten Diltheys nicht erschienen.

²³ W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. Erster Band, Leipzig 1883; *Gesammelte Schriften*, Band 1. Der zweite Band wurde von Dilthey niemals fertig gestellt.

welchem ein mit sich identisches Subjekt wechselnde Verhaltensweisen zu der veränderlichen Welt durchläuft. Das Subjekt verhält sich in jedem Moment zu Gegenständen, die Gegenstände wechseln. Dieser Verlauf ist Leben.“²⁴ Dem transzendentalphilosophischen Postulat der „Apriorität der Formen des Denkens“²⁵ setzt Dilthey in seiner Theorie des Wissens das „Apriori“ des Lebenszusammenhangs entgegen, den er als einen Struktur- und Wirkungszusammenhang versteht: Der Lebenszusammenhang ist „gleichsam das Apriori, auf welches eine objektive Philosophie zurückzugehen hat. Und zwar in dem echt kantischen Sinne von Apriori als der im psychischen Zusammenhang enthaltenen Bedingung des Denkens.“²⁶ In ähnlicher Weise ist auch für Yorck das Leben das unhintergehbare, apriorische „primäre Datum“, von dem selbst noch die „allgemeinsten Kategorien“ abgeleitet sind.²⁷

Das menschliche Leben ist somit für beide Denker der Ausgangspunkt der Philosophie und die Basis des Wissens und der Wissenschaften. Alles Denken und Handeln und alles, was daraus resultiert: Alles von Menschen Hervorgebrachte, die gesamte kulturelle Welt wird von Dilthey aufgefasst als „Ausdruck“ oder „Objektivierung“ des Lebens. Ganz ähnlich spricht Yorck von „Manifestationen“ des Lebens.²⁸ Denn auch für ihn gibt es, wie für Dilthey, keinen Gegensatz zwischen Leben und Denken; vielmehr sei dieser Gegensatz nur ein scheinbarer, denn er ist in der konkreten Lebendigkeit des Daseins aufgehoben: Das Wissen und ebenso das Denken werden somit von Yorck als ein lebendiges Verhalten verstanden. Dies gilt auch für das philosophische Denken: „philosophieren aber ist leben; und die philosophische Vorstellung ist nur das [...] Vehikel zum Ziele.“²⁹ So nehmen auch die Besinnung auf das menschliche Handeln sowie die Reflexion über das Denken ihren Ausgang vom Leben, in dem sie ihren Ursprung haben. Dies umfasst sowohl das eigene individuelle und gemeinschaftliche Denken und Tun als auch das Verstehen geschichtlicher Personen, Ereignisse und Phänomene. Die Erkenntnis des wirklichen Lebens ist somit die Aufgabe und zugleich der Zielpunkt der Philosophie sowie der systematischen und der historischen Zweige der Geisteswissenschaften. So bestimmt

²⁴ W. Dilthey, Das Kolleg vom Sommersemester 1906, in: Logik und Wert. Späte Vorlesungen, Entwürfe und Fragmente zur Strukturpsychologie, Logik und Wertlehre. Gesammelte Schriften, Band 24, hrsg. von Gudrun Kühne-Bertram, Göttingen 2004, S. 1.

²⁵ W. Dilthey, Das Bewußtsein des philosophischen Geistes über seine denkenden Operationen. Weitere Ausarbeitung des ersten analytischen Teils, in: Gesammelte Schriften, Band 24, a.a.O., S. 92.

²⁶ W. Dilthey, Texte zum Zusammenhang von Strukturlehre und Theorie des Wissens, in: Gesammelte Schriften, Band 24, a.a.O., S. 162.

²⁷ Brief Yorcks an Dilthey vom November oder Dezember 1893, in: Briefwechsel Dilthey-Yorck, a.a.O., S. 167.

²⁸ Brief Yorcks an Dilthey vom 4.1.1885, in: Briefwechsel Dilthey-Yorck, a.a.O., S. 49.

²⁹ Paul Yorck von Wartenburg, Bewußtseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment, hrsg. von Iring Fetscher, Hamburg 1991, S. 70.

Yorck das Denken und die Selbstbesinnung als Funktionen des Lebens, denn sie gründen im Leben und sie wirken auf dasselbe zurück. Hieraus resultiert für ihn die Einsicht, dass das „Praktisch werden können“ der „eigentliche Rechtsgrund aller Wissenschaft“ ist.³⁰

Leben wird von Yorck nicht als eine metaphysische Entität angesehen, sondern er meint damit unser wirkliches und konkretes Leben, das sich in tätigem Vollzug gestaltet und das immer in jeweils bestimmte historische, gesellschaftliche und kulturelle sowie auch natürliche Zusammenhänge eingebunden ist. Um die Konkretheit und Aktivität, die Bewegung und Veränderlichkeit, die Zeitlichkeit und den Wandel, die Yorck im Begriff des Lebens fasst, zum Ausdruck zu bringen, verwendet er meist statt *Leben* den Begriff *Lebendigkeit*, der – als ursprünglich von dem Partizip *lebend* abgeleitete Form im Unterschied zu dem stärker verfestigten und statisch anmutenden substantivierten Infinitiv *Leben* – deutlicher den dynamischen Charakter des Lebens erkennen lässt. Sie ist das „primäre Datum, hinter welches kein Denken zurückgehen kann, weil es dann hinter sich selbst treten müsste“.³¹

Wenn Yorck von „Lebendigkeit“ spricht, ist diese häufig durch das Attribut „historisch“ oder „geschichtlich“ ergänzt.³² Diese nähere Bestimmung erklärt sich aus Yorcks lebensphilosophischer Auffassung, dass die „gesamte psychophysische Gegebenheit nicht *ist* sondern *lebt*“.³³ Hierin sieht er den „Keimpunkt der Geschichtlichkeit“, und, so führt er weiter aus, „eine Selbstbesinnung, welche nicht auf ein abstraktes Ich, sondern auf die Fülle meines Selbstes gerichtet ist, wird mich historisch bestimmt finden“.³⁴ So ist es gerade sein Ansatz bei dem immer schon historisch und situativ gebundenen und in einer je bestimmten Um- und Mitwelt handelnden und denkenden Menschen, der ihn zu der Einsicht in die Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit des Lebens führt. Beide sind wesensmäßige Bestimmungen des menschlichen Daseins, die dem gesamten Lebensverhalten zukommen.

So ist auch die Reflexion, die von Yorck ebenfalls als ein Lebensvorgang verstanden wird, immer begleitet von dem Bewusstsein der eigenen Zeitlichkeit, und ebenso ist das eigene Selbstbewusstsein durch „innere Geschichtlichkeit“³⁵ bestimmt. Wenn auch im Vollzug des Denkens von der Zeitlichkeit abstrahiert wird, so begleitet uns dennoch während dessen das Bewusstsein der Zeitlich-

³⁰ Brief Paul Yorcks an Dilthey vom 18.6.1884, in: Briefwechsel Dilthey-Yorck, a.a.O., S. 42.

³¹ Paul Yorck von Wartenburg, Das Fragment von 1891, in: Karlfried Gründer, Zur Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg, a.a.O., S. 308–353, hier S. 315.

³² Siehe z. B. Paul Yorck von Wartenburg, Bewußtseinsstellung und Geschichte, a.a.O., S. 69, 83, 94, 154, 175.

³³ Brief Yorcks an Dilthey vom 4. Januar 1888, in: Briefwechsel Dilthey-Yorck, a.a.O., S. 71.

³⁴ Ebd.

³⁵ Paul Yorck von Wartenburg, Bewußtseinsstellung und Geschichte, a.a.O., S. 40.

keit.³⁶ Denn weil auch in der Abstraktion der „ganze Mensch rege“ ist, ist die Zeitlosigkeit des Denkens nur eine „relative“.³⁷

Yorck versteht das Leben als eine strukturierte und differenzierte Ganzheit oder Einheit: Das „primäre Datum ist die differenzierte Einheitlichkeit, als welche das Leben sich darstellt“.³⁸ Zur Charakterisierung des Lebens wählt er die Ausdrücke „Nexus der Lebendigkeit“, „lebendiger Konnex“ oder „psychische Konnexität“.³⁹ Er bezeichnet das Leben als eine „lebendige Totalität“ oder als einen „Syndesmos“.⁴⁰ Doch zugleich ist ein wesentliches Merkmal des Lebens die Gegensätzlichkeit: „Alles Leben ist seiner inneren Struktur nach gegensätzlich“.⁴¹ Die „totale Gegensätzlichkeit ist gleichsam die Unruhe der primären Lebendigkeit.“⁴²

Die Totalität, die das Leben ist, beschreibt Yorck als einen dynamischen und damit sich ständig wandelnden Kräftezusammenhang, welcher durch Einheitlichkeit und Gegensätzlichkeit in gleicher Weise bestimmt ist: „Die Form des lebendigen Prozesses ist die Differenzierung des Einheitlichen und die Identifizierung des Differenzierten.“⁴³ Dies umfasst auch das intellektuelle Verhalten, da es ebenfalls ein „lebendiges“ ist. Der „Charakter der Lebendigkeit“ ist auch dem Erkenntnisverhalten „essentialiter inhärent“,⁴⁴ denn auch der Prozess des Erkennens ist eine „Lebensmanifestation“.⁴⁵ Gegeneinander strebende Kräfte – die letztlich nicht weiter als auf die drei psychischen Grundfunktionen des Fühlens, Wollens und Vorstellens zurückgeführt werden können – sind in immer neuen Verbindungen und Spannungsfügen miteinander verflochten. Obwohl die drei Grundfunktionen nicht voneinander und auch nicht von anderem ableitbar sind, ist ihre Selbständigkeit doch nur eine relative: Die „Besonderheit der drei radikalen psychischen Verhaltungen“ ist, „daß eine gegenseitige Überführung der einen in die andere nicht vollziehbar ist“.⁴⁶ Sie bilden in ihrer dynamischen Einheit den Ursprungszusammenhang und nicht weiter analysierbaren Lebensgrund.

Einheitlichkeit und Gegensätzlichkeit zeichnen damit auch die „strukturelle Verfassung des Selbstbewußtseins aus“, und zwar so, „daß die drei Grundverhaltungen, die drei konstitutiven Funktionen des Empfindens, Wollens, Vorstel-

³⁶ Ebd., S. 177 und 174.

³⁷ Ebd., S. 174 und 166.

³⁸ Ebd., S. 68.

³⁹ Ebd., S. 148, 71, 44.

⁴⁰ Ebd., S. 85, 79.

⁴¹ Brief Yorcks an Dilthey vom 5. August 1886, in: Briefwechsel, a.a.O., S. 61.

⁴² Paul Yorck von Wartenburg, Bewußtseinsstellung und Geschichte, a.a.O., S. 62.

⁴³ Ebd., S. 183.

⁴⁴ Ebd., S. 74.

⁴⁵ Paul Yorck von Wartenburg, Italienisches Tagebuch, a.a.O., S. 192.

⁴⁶ Paul Yorck von Wartenburg, Bewußtseinsstellung und Geschichte, a.a.O., S. 92.

lens [...] dadurch bestimmt sind.“⁴⁷ Der „Charakter der Gegensätzlichkeit“, den auch die Einheit des Selbstbewusstseins hat, „durchädert gleichsam die differente Funktionalität des Selbstbewußtseins, durchsetzt eine jede [...], weil er die Totalität des Selbstbewußtseins bestimmt.“⁴⁸ Diese sich ständig gegeneinander verschiebenden und ändernden Kräftekonstellationen bringen immer neue Einheiten und Synthesen hervor. So bilden sich im Prozess der Geschichte immer neue „Bewußtseinsstellungen“ oder „Epochen der Geschichtlichkeit“ heraus, die ihren Grund in einem „Wechsel des Organons für die Manifestation der konkreten Lebendigkeit“ haben.⁴⁹ Demgemäß sind „kritische Epochen der Geschichte“ daher für Yorck als „Stellungsänderungen des Bewußtseins“ zu verstehen, das heißt als solche, die in veränderten Stellungen zur Welt gründen.⁵⁰ Epochenwechsel haben also ihren Grund in einem Bewusstseinswandel, welcher seinen Ausdruck in einem Wandel terminologischer Bedeutungen findet.⁵¹

Leben wird von Yorck gekennzeichnet durch permanente Dynamik und Veränderung, durch Geschichtlichkeit. Das gilt für das Leben des einzelnen Menschen wie für die Menschheit im Ganzen. Ein weiteres Merkmal des Lebens ist, dass es immer die Tendenz hat, sich in seiner Ganzheit auszudrücken: Das „Wesen der Lebendigkeit ist, selbst sich zu manifestieren“.⁵² Alle Ergebnisse menschlichen Handelns und alle Resultate des Denkens wollen Ausdruck des *ganzen* Lebens oder, wie Yorck sagt, „Manifestationen einheitlichen Lebens“ sein.⁵³ Doch das Leben kann sich immer nur in einzelnen Leistungen, niemals aber in seiner Ganzheit darstellen. Die Lebensäußerungen bleiben immer unabänderlich partiell, denn die „Lebendigkeit“ ist immer „in der Unmöglichkeit, sich voll und ganz zum Ausdruck zu bringen“.⁵⁴ „Das Wort vermag nicht das Leben zu fassen ebenso wenig wie die Tat.“⁵⁵ Der Lebensausdruck ist „*notwendig immer* insuffizient“.⁵⁶ Lediglich in der Poesie und in der Philosophie kann die „Fülle der Lebendigkeit“ annähernd und ahnend in unbestimmter Weise ausgedrückt und erfasst werden.⁵⁷

Darin, dass „die Manifestation der einheitlichen Lebensfülle nicht anders denn als Vereinzelnung möglich ist, während die volle Lebendigkeit gleichsam

⁴⁷ Ebd., S. 62.

⁴⁸ Ebd., S. 62f.

⁴⁹ Ebd., S. 184.

⁵⁰ Ebd., S. 35.

⁵¹ Ebd., S. 164.

⁵² Ebd., S. 105.

⁵³ Brief Yorcks an Dilthey vom 4. 1. 1885, in: Briefwechsel Dilthey-Yorck, a.a.O., S. 49.

⁵⁴ Paul Yorck von Wartenburg, Bewußtseinsstellung und Geschichte, a.a.O., S. 84.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd., S. 90.

⁵⁷ Ebd., S. 55.

zu Worte kommen will“,⁵⁸ liegt eine unüberwindbare Grenze. In seiner Ganzheit bleibt das Leben für den Menschen unerkennbar, denn er kann unmöglich einen Standpunkt außerhalb desselben einnehmen. Yorck nennt dieses Faktum die „Fatalität aller Geschichtlichkeit“.⁵⁹ Aufgrund seiner historischen Standortgebundenheit ist dem Menschen eine „volle Erkenntnis“ niemals möglich, wenn auch gerade der „philosophische Trieb“ des „totalen Erkennenwollens“ unermüdlich darauf gerichtet ist, „hinter die Fülle der Lebendigkeit [...] zu kommen“.⁶⁰ Die menschliche Erkenntnis bleibt immer notwendig partikular.

Wenn auch hier eine unüberwindbare Grenze für das menschliche Erkennen besteht, so liegt doch zum anderen gerade in den Lebensäußerungen und -manifestationen die Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntnis des Lebens. Denn da Worte und Taten, Ereignisse, Dokumente, Berichte, poetische und philosophische Texte usw. partieller Ausdruck der Lebensganzheit sind, fungieren sie damit als „Träger gleichsam“ der ewig unausdrückbaren Lebenstotalität. Und „über sich hinausreichend“ sind sie somit von „symbolischer Kraft“, indem sie die „Fülle der Lebendigkeit“ erkennbar machen.⁶¹ Yorcks Begriff des Lebens begründet so seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt.

III

Mit seinem Lebensbegriff untrennbar verbunden ist Yorcks Geschichtsverständnis und seine Aufforderung zum richtigen Umgang mit der Geschichte. Von den Äußerungen und Objektivationen des Lebens, den Erzeugnissen menschlichen Lebens oder, wie Yorck auch sagt, „Lebensresultaten“⁶² soll im Vorgang einer verstehenden Aneignung auf deren Ursprung im Leben zurückgegangen werden. Denn auch in der historischen Erkenntnis geht es um die Erkenntnis des menschlichen Lebens.

Geschichte hat für Yorck weder den Charakter der Zufälligkeit noch den der Naturgesetzlichkeit. *Geschichte* ist ihm vielmehr „lebendige Geschichte“.⁶³ Sie soll vergegenwärtigt und zu erfahrbarer Wirklichkeit werden. Weil nur Leben, wie Yorck mit Berufung auf Goethe und im Gleichklang mit Dilthey sagt, Leben erfassen kann,⁶⁴ weil Leben nur durch Leben offenbar wird, bedarf es eines „lebendigen Kraftverhältnisses“ zwischen dem historischen Gegenstand

⁵⁸ Ebd., S. 83.

⁵⁹ Ebd., S. 84.

⁶⁰ Ebd., S. 91.

⁶¹ Ebd., S. 85.

⁶² Ebd., S. 39.

⁶³ Paul Yorck von Wartenburg, *Italienisches Tagebuch*, a.a.O., S. 164.

⁶⁴ Paul Yorck von Wartenburg, *Bewußtseinsstellung und Geschichte*, a.a.O., S. 57.

und demjenigen, der sich ihm zuwendet, um ihn zu erkennen.⁶⁵ Zwischen beiden muss ein Bezug, ein „Wirkungsverhältnis“ bestehen, d.h. der historische Gegenstand muss im Erfahrungsbereich des Forschers oder Interpreten liegen. Nur wenn er in dieser Weise „virtuell“ gegenwärtig ist, spricht er an und weckt Interesse.

Von dieser Position aus kritisiert Yorck sowohl einen antiquarischen Umgang mit der Geschichte, der ohne Gegenwartsbezug und daher beliebig ist, als auch eine naturalistische Geschichtsauffassung, welche historische Phänomene naturgesetzlich und notwendig zu erklären versucht.⁶⁶ Geschichte nur von außen zu *betrachten* und nicht zu *leben* kritisiert Yorck exemplarisch an dem zeitgenössischen Historiker Leopold von Ranke, den er als ein „großes Okular“ bezeichnet.⁶⁷ Einer solchen „abstrakten Okularität“ stellt Yorck die „Wirklichkeitsempfindung“ des Vergangenen entgegen.⁶⁸ In einem Brief an den Kunsthistoriker Robert Vischer schreibt Yorck 1886, Geschichte müsse „virtuelle Gegenwart“ sein; und „gerade dieser Charakter trennt Geschichte von Archäologie“.⁶⁹ Yorck fordert stattdessen eine „lebendige Historik“, die „aus der Wirkung das Wesen zu erkennen“ streben soll.⁷⁰ Denn die „Geschichte ist das Reich der Motive“, während die Natur „das Reich der Ursachen“ ist.⁷¹

Der Begriff der *Wirkung* und mit ihm zusammenhängend der Begriff der *Kraft* spielen in Yorcks Geschichtsauffassung eine bedeutende Rolle. *Kraft* bezeichnet er als einen neuzeitlichen „Schlüssel der Welterkenntnis“:⁷² „Wie die moderne Naturwissenschaft die Erscheinungen in Kraft auflöst – so hat die Geschichtswissenschaft die ganze Breite der historischen Gegebenheit auf einen *Kräftekomplex* zurückzuführen. Kraft aber ist aus ihrer Wirkung erkennbar.“⁷³ Denn auch historische Phänomene sind für Yorck Manifestationen des Lebens, und zwar vergangenen Lebens. Sie sollen „in die Kraft zurückgenommen“ wer-

⁶⁵ Paul Yorck von Wartenburg, Gedanken über eine Reform des Gymnasialunterrichts in Preussen (1892), hrsg. von Jürgen von Kempster, in: Archiv für Philosophie, Band 9, Stuttgart 1959, S. 285–313, hier S. 285.

⁶⁶ Vgl. Paul Yorck von Wartenburg, Bewußtseinsstellung und Geschichte, a.a.O., S. 181.

⁶⁷ Brief Yorcks an Dilthey vom 6. Juli 1886, in: Briefwechsel Dilthey-Yorck, a.a.O., S. 60.

⁶⁸ Paul Yorck von Wartenburg, Italienisches Tagebuch, a.a.O., S. 225.

⁶⁹ Der bislang unveröffentlichte Brief Yorcks, den er an R. Vischer schreibt, nachdem dieser ihm seinen Aufsatz *Albrecht Dürer und die Grundlagen seiner Kunst* (1886) geschickt hatte, ist als handschriftliches Transkript von der Hand S. von der Schulenburgs im Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Nachlass P. Ritter, hinterlegt. – Zur Charakterisierung der Geschichte gegenüber der Archäologie vgl. auch: Gedanken über eine Reform des Gymnasialunterrichts in Preussen, a.a.O., S. 285.

⁷⁰ Paul Yorck von Wartenburg, Bewußtseinsstellung und Geschichte, a.a.O., S. 67.

⁷¹ Paul Yorck von Wartenburg, Gedanken über eine Reform des Gymnasialunterrichts in Preussen, a.a.O., S. 285.

⁷² Paul Yorck von Wartenburg, Bewußtseinsstellung und Geschichte, a.a.O., S. 146.

⁷³ Brief Yorcks an Robert Vischer, a.a.O. [Anm. 69].

den, das heißt, sie sollen in den Antrieben und Motiven, den Empfindungen und Willenskundgebungen usw., aus denen heraus sie erzeugt wurden, nachvollzogen und verstanden werden. Dementsprechend sagt Yorck: „Man muß den Menschen fühlen, um sein Denken zu verstehen.“⁷⁴ Durch die „Verinnerlichung, die Rückführung der reinen Thatsächlichkeit in das unsichtbare Kraftreich der Motive“, den Rückgang auf die „lebendigen Motive der Gedankengestaltungen“ sollen „historische Gestalten flüssig gemacht werden“.⁷⁵ Denn „Gedankengestalten werden erst ganz durchsichtig aus den lebendigen Motiven, welche sie veranlaßt, hervorgetrieben haben“.⁷⁶

Indem für Yorck nur „im Rückgang auf die Fülle der Lebendigkeit“ und durch das Zurückgehen auf die Denk- und Handlungsmotive oder „Lebensimpulse“ das Leben und damit auch lebendiges Denken angemessen verstehbar sind, hat Yorcks erkenntnistheoretisches Credo „Transzendenz gegen Metaphysik!“⁷⁷ auch hier im Bereich des historischen Verstehens seine Stelle. Wie in der Transzendenz immer das Bewegende zum niemals ganz erkennbaren Transzendenten hin das Entscheidende ist, im Unterschied zu dem in diskursiven Sätzen gefassten und damit verfestigten Metaphysischen, so sind für Yorck die Motive, die zu historischen Gestaltungen und Ereignissen führten, und nicht die vorliegenden historischen Erscheinungen, die aus den Motiven heraus erzeugt wurden, das eigentliche Objekt der geschichtlichen Erkenntnis.⁷⁸ Die Methoden sind neben der Rekonstruktion des geistesgeschichtlichen Umfeldes das Nacherleben, Nachdenken und das Verstehen. Praktisch umgesetzt und konkretisiert hat Yorck seine lebensphilosophisch fundierte historische Auffassung in einer Interpretation der Fragmente Heraklits, die deutlich die geistige Affinität zu dem „Ephesischen Weisen“, auf deren Boden sich die Auslegung vollzieht, erkennen lässt.⁷⁹

So geschieht in der historischen Erkenntnis eine dialogische Vermittlung von Gegenwart und Vergangenheit. Und indem nach Yorck Geschichte nur das ist, was für uns „virtuell gegenwärtig“ ist, was uns anspricht und einen lebendigen Bezug zu uns hat, ist geschichtliche Erkenntnis zugleich immer auch Aneignung oder Applikation. Jahrzehnte später hat Heideggers Schüler Hans-Georg Gadamer in seinem bereits oben erwähnten wirkungsreichen Buch *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960) eine Ver-

⁷⁴ Paul Yorck von Wartenburg, *Italienisches Tagebuch*, a.a.O., S. 157.

⁷⁵ Briefe Yorcks an Dilthey vom 5. Januar 1890, vom 28. August 1890 und vom 6. Juli 1886, in: *Briefwechsel Dilthey-Yorck*, a.a.O., S. 88, 109 und 59.

⁷⁶ Paul Yorck von Wartenburg, *Heraklit*, a.a.O., S. 219.

⁷⁷ Brief Yorcks an Dilthey vom 18.6.1884, in: *Briefwechsel Dilthey-Yorck*, a.a.O., S. 42.

⁷⁸ Paul Yorck von Wartenburg, *Italienisches Tagebuch*, a.a.O., S. 228.

⁷⁹ Vgl. hierzu Gudrun Kühne-Bertram, *Paul Yorck von Wartenburgs Interpretation der Heraklit-Fragmente als Konkretisierung seiner historisch-psychologischen Lebensphilosophie*, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, hrsg. von Frithjof Rodi, Band 5, Göttingen 1988, S. 181–199.

stehenstheorie entworfen, die eben dieses bei Yorck schon deutlich erkennbare Verständnis des Vollzugs geisteswissenschaftlicher Erkenntnis und die Eigenart geisteswissenschaftlicher Erkenntnis entfaltet.

Aus Yorcks Auffassung der Erkenntnis von Leben und Geschichte ergibt sich für die gesellschaftliche Bedeutung der Geisteswissenschaft, dass sie

„eine Erweiterung, eine Vergeschichtlichung der eigenen Lebendigkeit ist. Platon, Augustin, Luther, Michelangelo, Goethe werden und erweisen sich als eigene Lebenskräfte. Das ist der praktische Nutzen dieser Wissenschaft, die ohne Nutzen kein Recht hätte, aber ihren Rechtsgrund in dem Lebensinteresse hat.“⁸⁰

In diesem Zusammenhang kritisiert Yorck scharf die Arbeit der damaligen historischen Wissenschaften und auch das Erziehungssystem seiner Zeit, da sie nicht den Erfordernissen der Gegenwart gerecht würden und keinen Beitrag zu nötigen Problemlösungen leisteten. Yorck dagegen will eine Erkenntnis, die das Vergangene wirklich historisch verstehen lässt und die zugleich durch „das eigene lebendige Philosophieren, das *Nachdenken*, ja Wiedererleben“, anstatt bloßer historischer Kenntnisnahme,⁸¹ zwischen den Erfordernissen der Gegenwart und überlieferten Denk- und Handlungsmöglichkeiten vermittelt und so der konkreten Lebensbewältigung dient.

Yorcks Lebens- und Geschichtsverständnis ist in seinen folgenden Worten konzentriert zum Ausdruck gebracht, die seinen bleibenden Appell auch an uns richten: „Wandle alles Große und Schöne in eigene Lebenskraft. Diese allgemeine Weise der lebendigen Aneignung scheint mir auch für das Geistige richtig, reimt sich und reiht sich ein in die generale Vorschrift: Gedenke zu leben!“⁸²

⁸⁰ Brief Yorcks an Robert Vischer, a.a.O. [Anm. 69].

⁸¹ Brief Yorcks an Dilthey vom 18. November 1886, in: Briefwechsel Dilthey-Yorck, a.a.O., S. 63.

⁸² Paul Yorck von Wartenburg, Italienisches Tagebuch, a.a.O., S. 42.

MIKHEIL GOGATISHVILI
(TBILISI)

Two Core Elements of Georg Simmel's Philosophy of Life: Money and Intellect

Georg Simmel (1858–1918) remains a somewhat ambivalent person in the social sciences. As time passes this German scholar of Jewish origin, marginalised by his contemporaries becomes more interesting in regard to the various directions of humanities. Despite the fact that his works were well-known even during his lifetime, his personality was never properly respected. This is probably due to the fact that he did not want to take a certain political or ideological position. He has never joined any political party or a philosophical school. Georg Simmel was a romanticist, nationalist and a cosmopolitan at the same time. As Jürgen Habermas points out, in a strange way, Simmel is both near to, and far away from us.

Simmel's philosophy of culture offers us the definition of unbridled sub-conscious aspiration, that drives modern man from socialism to Nietzsche, from Hegel to Schopenhauer, from Marcuse to Heidegger. Simmel speaks of the tragedy of culture. He detaches the pathologies of lifestyle of his time from their historical connections. Metaphysical strangeness of Simmel's conception deprived his diagnosis of modernity the power and vigour to make any political and practical conclusions.¹

* * *

The major issue of Simmel's social theory is a conception of formal sociology and the notion of sociation. First of all, Simmel discusses sociology as a method and worldview. He distinguishes general, formal and philosophical sociologies. These three branches of sociology create different points of view of social photography. General sociology studies whole historical life. Historical development of society can be discussed from different perspectives. Each of these perspectives are categories of thought, which aim to reveal objective, subjective (individual) and social types. According to Simmel, social worldview is the central issue in sociology. In this context he pays special attention to the relations existing between individual and social life.

¹ See J. Habermas, 'Simmel als Zeitdiagnostiker', in: Georg Simmel, *Philosophische Kultur: Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essays* (Berlin: Wagenbach, 1983), pp. 243–253.

Formal sociology studies the social forms of the society which is the sum of human interactions. Simmel distinguishes forms of life from their contents. The forms of social life are stable entities (church, military service, etc.), which can be supplemented with different contents.

Philosophical sociology has a close relationship with epistemology of social sciences. Since sociological epistemology studies the history of intellect, the special subject of philosophical sociology is social metaphysics.

It can be said that these three major methodological preconditions form the basis of *nonsystematic conceptions* of Georg Simmel.

* * *

Simmel refuses the existence of any common social substance for explaining social processes. In the area of formal sociology he identifies various types of small and big elements from which a process of social life is formed. Those elements are love, respect, aspiration towards innovation, competition, hostility, fashion, etc. These social elements being in their first essence formless and empty, include instinctive, social and spiritual forces, which are expanding in their form and content. Social elements, expanded in form and content, are interacting with each other. According to Simmel, in social interaction the form is represented as universal, impersonal and inert, while the content is personal, concrete and viable.

In order to characterise the elements of life, Simmel was using the analogies of physical, chemical and biological processes. As material elements transfer into a common material form, so the numerous subjects representing human interests and impulses move and force us to come together in the unified form. Thus, we move from co-existing ordinary members to the solid substance, which is called “society”.² In Simmel’s opinion, a social material can be “relieved” and “squeezed”. Social elements can extend like storm, or even, during long period they might be inculcated upon the forms of social institutions in the image of dogmas, customs and traditions. For instance, the state, church, science, and military service, represent social forms. These forms absorb the originated elements of life and process them according to their model. These forms include in itself love, avidity, ambition, competition and give special symbolic importance to them. For instance, revolution is a form. This form can absorb personal and social interests. In this case revolution “relieves” the “squeezed” social material, which is directed towards the destruction of stable social institutions. It does not matter what content the revolution carries – “proletarian” or “people’s”. The point is that its form does not change.

² G. Simmel, ‘Sociology of Society’, in: *Sociological Beginnings. The First Conference of the German Society for Sociology*, ed. by Ch. Adair-Toteff (Liverpool: Liverpool University Press, 2005), p. 45.

Simmel was not trying to reduce a complex network of social relations to one force or form like Marx (class struggle, labor and capital), or Durkheim (solidarity). From vital elements he singles out only two major components: money and socialized intellect. These elements are objective and subjective sides of social interaction. At the same time, they are creating social fetishes as well as real institutions. They are constructing and distorting social actions simultaneously.

To some extent, money and socialized intellect are the forms of *sociation* (*Vergesellschaftung*). Sociation is the most important concept of Simmel's formal sociology. It forms the process, which, on the one hand, connects parts with the whole and on the other hand, individuals with society and with each other. "Sociation is the form (realized in innumerable different ways) in which individuals grew together into a unity and within their interests are realized. And it is on the basis of their interests – sensuous or ideal, momentary or lasting, conscious or unconscious, causal or teleological – that individuals form such unities".³

In Simmel's opinion intellectualism and money economy organised with money are the special forms of sociation and basic definitions of social-historical conception. The first and most important feature, which equally characterises these forms of sociation, is that they do not have any natural features. Simmel points out that due to its very notion intellect does not have any special characteristics. "The intellect, as a pure concept, is absolutely lacking in character, not in the sense of being deficient in some necessary quality, but because it exists completely apart from the selective one-sidedness that determines character. There is obviously a lack of character in money too."⁴ The same can be said about money: "Just as money *per se* is the mechanical reflex of the relative value of things and is equally useful to everyone, so within money transactions all persons are of equal value, not because all but because none is valuable except money."⁵

Ruthless and objective nature of money and intellect destroys humans' naive ideas about the world. Intellect constructs the picture of the world through strict logical methods, from which any kind of subjectivism and human emotions are completely excluded. Through its strict logic, money replaces the system of objects. Simmel's work aims to study the essence of money without preconditions of social life. The most important thing is that through studying the nature of money Simmel attempts to go beyond purely economic approaches. Simmel takes money out of the space of its direct existence, i.e. out of the market, and connects it with phenomena of culture and society.

³ G. Simmel, *On Individuality and Social Forms. Selected Writings*, ed. by D. N. Levine (Chicago: University of Chicago Press, 1971), p. 24.

⁴ G. Simmel, *The Philosophy of Money. Third enlarged edition*, translated by T. Bottomore and D. Frisby from a first draft by K. Mengelberg, ed. by D. Frisby (London and New York: Routledge, 2004), p. 436.

⁵ G. Simmel, *The Philosophy of Money*, p. 436.

Money and intellect are developing following the individualization (based on the division of labour) of freedom and social groups.⁶ The universal dissemination of intellect provides simplicity of the relations between humans of different spiritual moods and origins. This simplicity leads to universal equalization and decreases the general level of spiritual life. According to Simmel, with its definite mercilessness money destroys any manifestation of immediacy of the past epochs. Therefore, in modern society universal alienation is dominant. Money deprives individuals of their reasonable character and represents them as *means*. During the labour process even the worker becomes alienated from the product of his work, because his relationship to the product is mediated by money. He relates with subjects manufactured by him through money. At this point Simmel's conception is closely related to Marx's notion of *estranged labour*, although it should be said that Simmel could not have known about this notion, since the "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844" was first published in 1932.⁷

One of the most important aspects of Georg Simmel's "Philosophy of Money" is the discussion of the similar nature of money and prostitution. Both of them have indifferent nature which is revealed each time when they are used; they carry the lightness with which they abandon any subject they had relation with. In fact, money and a prostitute are not closely related with anybody or anything; they exclude any sincere reference to subjects.⁸ All of these present them just as the means for satisfaction of certain needs. In Simmel's opinion – "all this produces an ominous analogy between money and prostitution."⁹

Hence money and intellect, these basic elements of civilization, are the indicators of objective, impersonal and non-spiritual culture. They simultaneously form the difficult, systematic and chaotic character of modern life. Money destroys the emotional ties among individuals and thus fosters the formation of alienated relations among them.

⁶ G. Simmel, *The Philosophy of Money*, pp. 313–314; 353; 470.

⁷ *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA1), Abteilung 1. Bd. 3 (Berlin: Marx-Engels-Institut, 1932), S. 29–172.

⁸ See G. Simmel, *The Philosophy of Money*, p. 394: "Yet at that moment at which things that are viewed according to their money value are so evaluated, they are removed from the realms of this category, their qualitative value is subordinated to their quantitative value and their total independence – the dual relationship to others and to itself – that we experience on a certain level as distinction has lost its basis. The essence of prostitution, which we recognized in money, is imparted to the objects ..."

⁹ G. Simmel, *The Philosophy of Money*, p. 379.

UDO REINHOLD JECK
(BOCHUM)

**Gehirn – Freiheit – Welt.
Überlegungen zur Philosophie des Gehirns
im Ausgang von Bergson**

„Nirgends so sehr wie hier macht sich dem Philosophen die Unmöglichkeit fühlbar, in heutiger Zeit noch bei vagen Allgemeinheiten zu verharren, nirgends ist seine Pflicht deutlicher, dem Naturforscher bis in die Einzelheiten des Experiments zu folgen und mit ihm dessen Ergebnisse zu diskutieren.“

Henri Bergson,
Schöpferische Entwicklung, Jena 1912, S. 84.

1. Kritik der neurowissenschaftlichen Kritiker der Freiheit

(a) Die menschliche Freiheit ist ein Grundproblem der Ethik. Insofern gehört sie zu den zentralen Fragen des philosophischen Denkens. Schon früh brach das Problem der *Willensfreiheit* auf und hat seitdem Philosophen¹, Juristen, Theologen², Psychologen und zahlreiche Repräsentanten anderer Disziplinen nicht mehr losgelassen.³ Dazu gehören auch Neurowissenschaftler⁴, die auf radikale Weise die Willensfreiheit erneut in den Mittelpunkt ihrer Forschungen gestellt haben: Sie leugneten die Freiheit des Willens und forderten deshalb eine Reform des Rechtssystems. Es gelang ihnen durch medien- und publikumswirksame Strategien sogar, diese Position in den Vordergrund zu stellen und das Interesse einer breiten Öffentlichkeit dafür zu wecken.⁵ Vor allem empirische Erkennt-

¹ Vgl. Uwe an der Heiden, Helmut Schneider (Hrsg.), *Hat der Mensch einen freien Willen. Die Antworten der großen Philosophen*, Stuttgart 2007.

² Vgl. Wolfgang Achtner, *Willensfreiheit in Theologie und Neurowissenschaften. Ein historisch-systematischer Wegweiser*, Darmstadt 2010.

³ Vgl. Udo Reinhold Jeck, *Grundprobleme der Neuroethik als Neurowissenschaft der Ethik*, in: Christoph Jamme, Udo Reinhold Jeck (Hrsg.), *Natur und Geist. Die Philosophie entdeckt das Gehirn*, München 2013, S. 205–228, bes. S. 218–224.

⁴ Vgl. Henrik Walter, *Neurophilosophie der Willensfreiheit. Von libertarischen Illusionen zum Konzept natürlicher Autonomie*, 2. unv. Aufl., Paderborn 1999.

⁵ Vgl. Christian Geyer (Hrsg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt a. M. 2004.

nisse und Daten aus den so genannten Libet-Experimenten schienen ihre These zu untermauern.⁶

Bei ihren Angriffen auf die Existenz der menschlichen Freiheit argumentierten die Neurowissenschaftler nicht rein aus der Erfahrung; sie vertraten vielmehr je nach Interessenlage einen mit physikalistischen, materialistischen oder naturalistischen Argumenten begründeten Determinismus.⁷ Das Gehirn erschien aus dieser Perspektive lediglich als ein Naturgegenstand. Deshalb unterliegen auch die zerebralen Prozesse den Naturgesetzen; diese gestatten infolge ihrer Zwangsläufigkeit keine Überschreitung in Richtung auf Freiheit; jenseits dieser engen Grenzen gibt es keinen Raum für transnaturale Gehirnaktivitäten. Die veralteten traditionellen Freiheitsbegriffe lassen sich insofern auch nicht mit den neuen Erkenntnissen der Neurowissenschaften vereinbaren. Wer sich heute noch auf sie beruft, steckt in der Falle traditioneller Modelle.⁸

(b) Diesen Dogmen haben sich bedeutende Neurowissenschaftler unterworfen. Dabei übersahen manche, dass nicht nur die altehrwürdigen Freiheitsbegriffe, sondern auch der heutige Materialismus, Physikalismus, Naturalismus und Determinismus eine umfangreiche Vorgeschichte besitzen und insofern auch auf alten Fundamenten ruhen⁹: Sie entstanden nicht erst in der Gegenwart; Vorformen dieser Konzeptionen existierten schon in der antiken Philosophie. Weil aber die neuen Experimente und Erkenntnisse die überlieferten Konzepte anscheinend glänzend bestätigten, zweifelte kaum ein Neurowissenschaftler ernsthaft an der zeitlosen wissenschaftlichen Qualität der klassischen Erklärungsmodelle für das Hirngeschehen: Zahlreiche Neurophilosophen hielten deshalb unbeirrbar an uralten, lediglich mit neuen Daten modernisierten und abgesicherten Hypothesen fest: Aus dieser Perspektive erschien die neurowissenschaftliche Destruktion der menschlichen Willensfreiheit vollendet und eine Suche nach Alternativen völlig sinnlos. Dass diese Haltung nicht nur Beifall fand, sondern auch auf heftigen Widerspruch stießen, störte ihre Apologeten nur wenig.

(c) Dennoch deuten gewisse Anzeichen darauf hin, dass die radikale und dogmatische Negation der menschlichen Freiheit durch die Neurowissen-

⁶ Vgl. Benjamin Libet, *Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert*. Aus dem Amerik. v. Jürgen Schröder, Frankfurt a. M. 2007.

⁷ Vgl. Maxwell R. Bennett, Peter M. S. Hacker, *Die philosophischen Grundlagen der Neurowissenschaften*. Aus dem Engl. übers. v. Axel Walter. Mit einem Vorw. v. Annemarie Gethmann-Siefert, Darmstadt 2010.

⁸ Vgl. Gerhard Roth, *Aus Sicht des Gehirns*. Vollst. überarb. Neuaufl., Frankfurt a. M. 2009, S. 180–204.

⁹ Vgl. Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Erstes Buch. *Geschichte des Materialismus bis auf Kant*. Zweites Buch. *Geschichte des Materialismus seit Kant*, 3. Aufl., Iserlohn 1876–1877; Jeffrey Poland, *Physicalism: The Philosophical Foundations*, Oxford 1994; Ted Honderich, *Wie frei sind wir? Das Determinismus-Problem*, Stuttgart 1995; Geert Keil, Herbert Schnädelbach (Hrsg.), *Naturalismus*. Philosophische Beiträge, Frankfurt am Main 2000.

schaften nicht das Problem löst, sondern vielmehr zahlreiche neue fragwürdige Behauptungen mit sich bringt: Gibt es in diesen Disziplinen wirklich endgültige Antworten auf letzte Fragen?¹⁰ Ist der Determinismus der Neurowissenschaftler insofern alternativlos? Lassen die Daten und Erkenntnisse der Hirnforschung keine anderen Deutungen zu? Ist ein Zusammenhang zwischen Gehirn und Freiheit völlig ausgeschlossen? Zeigen sich keine Auswege aus dem Determinismus der physikalistischen, materialistischen und naturalistischen Gehirntheorien?

(d) Zweifel daran sind erlaubt: Eine Suche nach alternativen Modellen braucht nicht ergebnislos zu verlaufen; wer genauer hinsieht, erkennt leicht, dass sich schon in der Tradition wichtige Anregungen zur Überwindung materialistischer, naturalistischer und physikalistischer Einseitigkeiten bei der philosophischen Analyse des Gehirns finden lassen. Selbst in jenen stürmischen Phasen, als berühmte Hirnforscher nicht nur wegen epochaler Entdeckungen große Triumphe feierten, sondern auch fast uneingeschränkt dem Materialismus huldigten, erprobten zahlreiche Philosophen alternative Gehirntheorien.

Neben zahlreichen hilflosen Versuchen, unzähligen gescheiterten Entgleisungen spekulativer Phantasie und hoffnungslos veralteten Entwürfen – Gedanken, die niemand mehr braucht und die lediglich als Gegenstand historischer Forschung überdauern – brachten hoch qualifizierte Denker ungewöhnliche Gehirntheorien hervor, die auch heute eine ernsthafte Prüfung verdienen und zu Unrecht gegenwärtig kaum Beachtung finden.

(e) Dazu gehört auch das philosophische Denken Henri Bergsons. In seinem Hauptwerk *Matière et Mémoire* (1896)¹¹ hat dieser bedeutende französische Philosoph in kritischer Auseinandersetzung mit den anatomischen und physiologischen Theorien seiner Zeit eine originelle Philosophie des Gehirns entworfen.¹² Bergson untersuchte dort auf eigentümliche Weise die Beziehung von Gehirn und Freiheit¹³; er entwickelte eine alternative Position zum Materi-

¹⁰ Vgl. Thomas Nagel, *Letzte Fragen*. Erw. Neuausg. mit einem Schriftenverz. hrsg. v. Michael Gebauer, Bodenheim b. Mainz 1996.

¹¹ Vgl. Henri Bergson, *Matière et Mémoire*. Essai sur la relation du corps à l'esprit. Huitième édition, Paris 1912; ders., *Materie und Gedächtnis*. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist. Mit einer Einl. v. Erik Oger, Hamburg 1991. Diesem Text liegt folgende Übersetzung zugrunde: Henri Bergson, *Materie und Gedächtnis*. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist. Neu übers. v. Julius Frankenberger, Jena 1919.

¹² Zur Einführung vgl. Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris 1930; Pauls Jurevics, *Henri Bergson*. Eine Einführung in seine Philosophie, Freiburg 1949; Matthias Vollet, *Die Wurzel unserer Wirklichkeit*. Problem und Begriff des Möglichen bei Henri Bergson (Kontexte 13), Freiburg/München 2007.

¹³ Vgl. Philippe Gallois, Gérard Forzy (Hrsg.), *Bergson et les neurosciences*. Actes du colloque international de neuro-philosophie (Faculté libre de médecine, Lille – Institut de philosophie). Le Plessis Robinson (Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance: coll. Les empêcheurs de penser en rond) 1997.

alismus, die als Ausgangspunkt kritischer Fragen an die neurowissenschaftliche Gehirnforschung dienen kann.¹⁴

Eindeutig steht fest: Die Auseinandersetzung mit Bergsons Gehirntheorie drängt den unvoreingenommenen Betrachter nicht in eine dogmatische Ecke, sondern fordert ihn vielmehr zu eigenem Nachdenken und zahlreichen Fragen heraus: Ist das Gehirn wirklich bloß eine ‚biologische Maschine‘?¹⁵ Ist das Gehirn doch mehr als ein deterministisches Naturprodukt, möglicherweise sogar das ‚Organ der Freiheit‘? Und zuletzt: Ist das Gehirn vielleicht jenes Organ, das dem Menschen Offenheit, Welt und Handlungsspielraum erst eröffnet?

2. Anatomische und physiologische Gehirnforschung im Zeitalter des Kortikozentrismus

(a) Bergsons Gehirntheorie lässt sich nicht ohne eine nähere Kenntnis ihrer Herkunft und ihres spezifischen Kontextes angemessen würdigen. Primär ist sie das Ergebnis einer gründlichen philosophischen Auseinandersetzung mit dem Forschungsstand der Anatomie und Physiologie des Nervensystems im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts. Als Resultat bedeutender Umwälzungen in der Mitte des Jahrhunderts vollzog sich damals nicht nur ein bemerkenswerter quantitativer Anstieg der Hirnforschung, sondern es kam auch qualitativ zu einer dramatischen Wende hinsichtlich ihrer zentralen Forschungsziele. Das Interesse der anatomischen und physiologischen Hirnforscher konzentrierte sich nämlich zunehmend auf die Oberfläche des Großhirns bzw. auf Struktur und Funktion der Großhirnrinde (Kortex).¹⁶

(b) Bei der exakten Vermessung der Gehirnoberfläche gelangen bedeutende Fortschritte¹⁷: So legte Hermann Wagner, der Sohn des bekannten Hirnphysiolo-

¹⁴ Allerdings gab es schon früh Kritik (vgl. Dietrich Heinrich Kerler, Bergson und das Problem des Verhältnisses zwischen Leib und Seele. Kritische Anmerkungen zu Bergson's Buch ‚Materie und Gedächtnis‘, Ulm 1917).

¹⁵ Vgl. Peter Bieri, Intentionale Systeme: Überlegungen zu Daniel Dennetts Theorie des Geistes, in: Jochen Brandtstädter (Hrsg.), Struktur und Erfahrung in der psychologischen Forschung, Berlin/New York 1987, S. 215: „Unser Gehirn ist nichts weiter als eine biologische Maschine von gigantischer Komplexität, die nach physikalischen und chemischen Gesetzen funktioniert.“

¹⁶ Zur gegenwärtigen anatomischen und physiologischen Kenntnis des Gehirns und der Großhirnrinde vgl. Richard F. Thompson, Das Gehirn. Von der Nervenzelle zur Verhaltenssteuerung. Aus d. Engl. übers. v. Merlet Behncke-Braunbeck, Andreas Held, Eva-Maria Horn-Teka u. Johannes Peter Prinz, 3. Aufl., Heidelberg/Berlin 2001.

¹⁷ Zur Einführung vgl. Olaf Breidbach, Die Materialisierung des Ichs. Zur Geschichte der Hirnforschung im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1997; Klaus Sachs-Hombach, Philosophische Psychologie im 19. Jahrhundert. Entstehung und Problemgeschichte, Freiburg/München 1993.

gen Rudolph Wagner¹⁸, in seinen *Maassbestimmungen der Oberfläche des grossen Gehirns* von 1864 genaue empirische Daten dazu vor. Die Struktur der Hirnwindungen und der Furchen auf der Gehirnoberfläche mit ihren unregelmäßigen Verschlingungen bei Tier und Mensch fand ebenfalls große Beachtung.¹⁹ Zudem ermöglichten eine verfeinerte Anwendung des Mikroskops sowie bisher unbekannte chemische Färbungsmethoden der Gehirnpräparate neue Erkenntnisse in der anatomischen Gehirnforschung²⁰, das heißt, es gelangen nun bisher nicht gekannte Einblicke in die Struktur (Cytoarchitektur) der kortikalen Substanz und die Vielfalt ihrer Schichtungen.²¹ Wichtige Impulse gaben zudem die Versuche von Eduard Hitzig und Gustav Theodor Fritsch zur elektrischen Reizung der Gehirnoberfläche.²² Auch die Analyse pathologischer Veränderungen des Kortex intensivierte sich. Da dieses Verfahren nur mühsam und äußerst langsam empirische Ergebnisse zutage förderte, traten Tierversuche an ihre Stelle. Vivisektionen nahmen deshalb innerhalb der Hirnforschung dramatisch zu und sprengten hinsichtlich ihrer Anzahl und Grausamkeit alle bisher bekannten Dimensionen.²³

(c) Diese vielfältigen Bemühungen blieben nicht ohne bedeutende Ergebnisse; sie führten in ihrer Gesamtheit sogar zu erstaunlichen Fortschritten bei der Enthüllung kortikaler Feinstrukturen: Erstmals ließen sich bestimmte funktionelle Areale der Hirnrinde mit Sicherheit nachweisen und räumlich genau umgrenzen; vor allem die Entdeckung der motorischen und sensorischen Sprachzentren durch Paul Broca und Carl Wernicke beschleunigte die Entwicklung der Hirnforschung²⁴ und verstärkten in einem bis dahin beispiellosen Aus-

¹⁸ Vgl. Hermann Wagner, *Maassbestimmungen der Oberfläche des grossen Gehirns*. Ein Appendix zu Rudolph Wagner's Vorstudien zu einer wissenschaftlichen Morphologie und Physiologie des menschlichen Gehirns als Seelenorgan, I und II, Cassel/Göttingen 1864.

¹⁹ Vgl. (Thomas Henry Huxley), *Zeugnisse für die Stellung des Menschen in der Natur*. Drei Abhandlungen: Über die Naturgeschichte der menschenähnlichen Affen. Über die Beziehungen des Menschen zu den nächstniederen Thieren. Über einige fossile menschliche Überreste. Von Thomas Henry Huxley. Aus dem Englischen übersetzt von J. Victor Carus, Braunschweig 1863.

²⁰ Vgl. S. Ramon y Cajal, *Vergleichende Strukturbeschreibung der Hirnrinde*, in: ders., *Studien über die Hirnrinde des Menschen*. Aus dem Spanischen übers. v. Johannes Bresler, 5. Heft: *Vergleichende Strukturbeschreibung und Histogenese der Hirnrinde*. Anatomisch-physiologische Betrachtungen über das Gehirn. Struktur der Nervenzellen des Gehirns. Sach- und Namensregister zu Heft 1–5, Leipzig 1906, S. 1–27.

²¹ Vgl. Julius Jensen, *Die Furchen und Windungen der menschlichen Grosshirn-Hemisphären*, Berlin 1870.

²² Vgl. Eduard Hitzig, *Untersuchungen über das Gehirn*. Abhandlungen physiologischen und pathologischen Inhalts, Berlin 1874; C. S. Breathnach, Eduard Hitzig, neurophysiologist and psychiatrist, in: *History of psychiatry* 3 (1992) S. 329–338.

²³ Vgl. Luigi Luciani, Giuseppe Seppilli, *Die Functions-Localisation auf der Grosshirnrinde an Thierexperimenten und Klinischen Fällen nachgewiesen*. Autorisirte Deutsche und vermehrte Ausgabe v. M. O. Fraenkel, Leipzig 1886.

²⁴ Vgl. Jeck, *Gehirn und Sprache*. Frühe philosophische Reaktionen auf die Lokalisation der

maß das wissenschaftliche Interesse an der äußeren Schicht des Gehirns.²⁵ Jene Epoche begann, die den Namen ‚Zeitalter des Kortikozentrismus‘ verdient. Die Erforschung des subkortikalen Gehirns verlor damals merklich an Bedeutung und trat in den Hintergrund. Diese Vernachlässigung des Tiefenhirns durch die Forschung fand erst durch den Niedergang des Kortikozentrismus in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts allmählich ein Ende.²⁶

3. Philosophische Gehirnforschung im Zeitalter des Kortikozentrismus

(a) Der ‚Kortikozentrismus‘ blieb nicht auf die Neurowissenschaften beschränkt. Durch ihre großen Erfolge ermutigt, wagten sich einerseits Physiologen und Anatomen auf das philosophische Gebiet, formten aus ihren Daten eigenwillige Denkgebäude und versuchten damit eine Erklärung der psychischen Hirnphänomene. Andererseits studierten auch Philosophen die Ergebnisse der damaligen Gehirnforschung. Sie standen insofern keineswegs im Abseits oder hinkten der Hirnforschung hinterher, sondern bemächtigten sich zeitnah und mit Erfolg der neuen anatomisch-physiologischen Erkenntnisse²⁷; sie gerieten allerdings auch in eine Abhängigkeit von den Tendenzen und Schwerpunkten der Hirnforschung

Sprache im Gehirn, in: Jamme, Jeck (Hrsg.), *Natur und Geist. Die Philosophie entdeckt das Gehirn*, S. 165–203, bes. 174–177.

²⁵ Zum Stand der Erforschung der Schichtung der Großhirnrinde um 1900 vgl. Carl Gegenbaur, *Lehrbuch der Anatomie des Menschen*. Vierte, verb. Aufl. Zweiter Band, Leipzig 1890, S. 401–402 (‚Rinde und Windungen des Großhirns‘); Wilhelm Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. Vierte umgearb. Aufl., Erster Band, Leipzig 1893, S. 144–146; Korbinian Brodmann, *Feinere Anatomie des Großhirns*, in: M. Lewandowsky (Hrsg.), *Handbuch der Neurologie*. Erster Band: Allgemeine Neurologie. Erster Teil, Berlin 1910, S. 206–307; bes. S. 208–224 (‚Der Schichtenbau und seine regionäre Differenzierung‘); Ludwig Edinger, *Einführung in die Lehre vom Bau und den Verrichtungen des Nervensystems*. Zweite verm. u. verb. Aufl., Leipzig 1912, S. 190–201 (‚Die Rinde und die Faserung des Großhirnes‘); Korbinian Brodmann, *Physiologie des Gehirns*, in: *Die allgemeine Chirurgie der Gehirnkrankheiten*. Bearb. v. A. Knoblauch, K. Brodmann und A. Hauptmann. Redigiert v. F. Krause, Stuttgart 1914, S. 88–426; bes. 89–96 (‚Der Zellenbau der Großhirnrinde [Cytoarchitektonik]‘); zur gegenwärtigen Auffassung vom säulenförmigen Aufbau der Großhirnrinde vgl. Thompson, *Das Gehirn. Von der Nervenzelle zur Verhaltenssteuerung*, S. 21–24.

²⁶ Zur neueren Auffassung des Kortex vgl. Wilder Penfield, Theodore Rasmussen, *The Cerebral Cortex of Man. A Clinical Study of Localization of Function*, New York 1950; Otto Detlev Creutzfeldt, *Cortex Cerebri. Leistung, strukturelle und funktionelle Organisation der Hirnrinde*, Berlin/Heidelberg/New York/Tokio 1983.

²⁷ Vgl. Albert Adamkiewicz, *Die Grosshirnrinde als Organ der Seele*, Wiesbaden 1902, S. 2: „Weil nun in der Organisation der Geschöpfe der Mensch die höchste Stufe einnimmt, weil also das Gehirn des Menschen die Centrale auf der höchsten Höhe ihrer Vollendung darstellt, weil endlich die Ganglien der Rinde des Grosshirns die Function des Lebens in ihrer höchsten Vollendung krönen: deshalb concentrirt sich unser ganzes Interesse, mit dem uns der Menschheitsbegriff erfüllt, auf die Erkenntnis der Function der Grosshirnrinde des Menschen.“

ihrer Zeit. Daher entstanden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bedeutende Untersuchungen zur Philosophie des Gehirns – allerdings auf der Basis der damals aktuellen Erkenntnisse zu Aufbau und Funktion der Großhirnrinde.

(b) Henri Bergson nahm wichtige Anregungen daraus auf und gab sogar eine der tiefstsinngigsten philosophischen Antworten auf diese neuesten physiologisch-anatomischen Erkenntnisse zu Aufbau und Funktion der Großhirnrinde. Nur weil er die Auseinandersetzung mit der Anatomie und Physiologie seiner Zeit nicht verweigerte, gelang ihm ein neuer Blick auf die uralten Probleme der Philosophie des Gehirns.

4. Kritik des Materialismus, Dualismus und psycho-physischen Parallelismus

(a) Schon der erste Abschnitt von *Matière et Mémoire* dokumentiert Bergsons spezifische Reaktion auf damalige Thesen zu Bedeutung und Funktion des Kortex²⁸: Bergson setzte sich sofort deutlich und unmissverständlich von den damals führenden Theorien zur psychischen Funktion der Gehirnrinde ab: Dass der Zugriff auf die Welt durch die Wahrnehmung von den wechselnden Zuständen einer innerweltlichen Materie, nämlich der Gehirns substanz (*substance cérébrale*), abhängen sollte, erschien ihm zutiefst fragwürdig²⁹ und führte aus seiner Perspektive zu einer einseitigen Abstraktion: Wer diese Position vertrat, setzte die graue Gehirns substanz mit ihren Veränderungen (*substance grise et ses modifications*)³⁰ als eine aus der Totalität des Universums herausgenommene und insofern isolierte, für sich selbst seiende Entität.³¹

²⁸ Vgl. Bergson, *Matière et Mémoire*, S. 1–71 („I. De la sélection des images pour la représentation. La rôle du corps“); ders., *Materie und Gedächtnis*, S. 1–65 („I. Von der Auswahl der Bilder bei der Vorstellung. Die Funktion des Leibes“).

²⁹ Vgl. Bergson, *Matière et Mémoire*, S. 9: „D’où vient alors que «ma perception de l’univers» paraisse dépendre des mouvements internes de la substance cérébrale, changer quand ils varient et s’évanouir quand ils sont abolis?“; ders., *Materie und Gedächtnis*, S. 8–9: „Wie kommt es nun, daß ‚meine Wahrnehmung des Universums‘ von den inneren Bewegungen der Gehirns substanz abzuhängen scheint, daß sie sich verändert, wenn diese sich verändern, daß sie erlischt, wenn diese zerstört werden.“

³⁰ Zur grauen Gehirns substanz vgl. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie I*, S. 49–50: „So haben sich zwei Formationen grauer Substanz entwickelt. Die eine, das Höhlengrau, gehört dem Rückenmark und dem Hirnstamm, die andere, das Rindengrau, dem Hirnmantel an. Die erste dieser Formationen erfährt im Gehirn noch weitere Modificationen ... Eine wesentliche Modification, welche das centrale Grau des Rückenmarks beim Uebergang in das Gehirn erfährt, besteht sonach darin, dass sich aus ihm durch den Dazwischentritt weißer Markmassen eine weitere Formation grauer Substanz, die man als Kernformation oder Kerngrau (Gangliengrau) bezeichnet ... (50) Die dritte Formation der grauen Substanz, das Rindengrau ...“; Thompson: *Das Gehirn. Von der Nervenzelle zur Verhaltenssteuerung*, S. 511.

³¹ Vgl. Bergson, *Matière et Mémoire*, S. 9: „La difficulté de ce problème tient surtout à ce qu’on se représente la substance grise et ses modifications comme des choses qui se suffiraient à elles-mêmes et qui pourraient s’isoler du reste de l’univers“; ders., *Materie und*

(b) Vor allem materialistische und dualistische Gehirnkonzptionen litten an dieser theoretischen Schwäche, indem sie sich übereinstimmend auf die Molekularbewegung der zerebralen Materie (*mouvements moléculaires de la matière cérébrale*) zentrierten und diese lediglich unterschiedlich interpretierten:

- I. Die Materialisten deuteten die Wahrnehmung als eine die zerebrale Bewegung begleitende ‚Erleuchtung‘ (*phosphorescence*).³²
- II. Nach Ansicht der Dualisten entsteht die Wahrnehmung in einem Bewusstsein, das die molekularen Aktivitäten der Rindensubstanz gleichsam in eine höhere Sphäre mit eigener Gesetzlichkeit transformiert – oder wie Bergson sich ausdrückte – in eine „eigene Sprache übersetzt“.

Materialisten und Dualisten deuten die Wahrnehmung insofern lediglich als Abbildung oder Übersetzung zerebraler Zustände³³, eine Haltung, die Bergson als psycho-physischen Parallelismus entlarvte.³⁴

(c) Bergson setzte sich davon deutlich ab; jede Entität hängt aufgrund ihrer Einbettung in die Gesamtheit des Universums durch mannigfaltige Relationen von anderen Seienden ab; deshalb betrachtete Bergson das Nervensystem (sys-

Gedächtnis, S. 8: „Die Schwierigkeit dieses Problems liegt darin, daß man sich die graue Substanz und ihre Modifikationen als etwas für sich selbst Existierendes vorstellt, als etwas, das sich von dem übrigen Universum isolieren könnte.“

³² Zum Materialismus in der Gehirnphilosophie des 19. Jahrhunderts vgl. Jeck, *Materialistische Theorien des Gehirns und seiner Substanz im 19. Jahrhundert*, in: Jamme, Jeck (Hrsg.), *Natur und Geist. Die Philosophie entdeckt das Gehirn*, S. 135–163.

³³ Vgl. Bergson, *Matière et Mémoire*, S. 9: „*Matérialistes et dualistes s'accordent, au fond, sur ce point. Ils considèrent à part certains mouvements moléculaires de la matière cérébrale: alors, les uns voient dans notre perception consciente une phosphorescence qui suit ces mouvements et en illumine la trace; les autres déroulent nos perceptions dans une conscience qui exprime sans cesse à sa manière les ébranlements moléculaires de la substance corticale: dans un cas comme dans l'autre, ce sont des états de notre système nerveux que la perception est censée dessiner ou traduire*“; ders., *Materie und Gedächtnis*, S. 8–9: „Materialisten und Dualisten stimmen im Grunde in diesem Punkte überein. Sie betrachten die fraglichen molekularen Bewegungen der Gehirns substanz ganz für sich, und so sehen die einen in unserer bewußten Wahrnehmung eine Phosphoreszenz, welche die Gehirnbewegungen begleitet und ihren Gang beleuchtet; die anderen lassen unsere Wahrnehmungen in einem Bewußtsein vor sich gehen, welches die molekularen Vorgänge der Rindensubstanz beständig in seine eigene Sprache übersetzt: in einem Falle wie im andern aber wird angenommen, daß in der Wahrnehmung Zustände unseres Nervensystems abgebildet oder übersetzt zum Ausdruck gebracht werden.“

³⁴ Zur Bedeutung des psychophysischen Parallelismus im Zeitalter des Kortikozentrismus vgl. Edward Gleason Spaulding, *Beiträge zur Kritik des psychophysischen Parallelismus vom Standpunkte der Energetik* (Benno Erdmann [Hrsg.], *Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte* 14), Halle 1900 (ND: Hildesheim/Zürich/New York 1985); Ludwig Busse, *Geist und Körper. Seele und Leib*. 2. Aufl. mit einem ergänzenden und die neuere Literatur zusammenfassenden Anhang v. Ernst Dürr, Leipzig 1913.

tème nerveux) auch keinesfalls als isolierte Erscheinung, sondern vielmehr in seiner doppelten Abhängigkeit:

- I. Das Nervensystem verdankt seine Existenz zunächst der Ernährung durch einen übergeordneten Organismus.
- II. Dieser Organismus ist selbst wiederum in der Biosphäre verankert.

Die theoretische Isolation der Großhirnrinde erweist sich aus Bergsons Perspektive somit als eine Fiktion, die unsinnige Schlussfolgerungen nach sich zieht.³⁵

Bergson bekämpfte daher den Kortikozentrismus heftig; er distanzierte sich ebenso klar vom psycho-physischen Parallelismus, der nach seiner Ansicht hinter allen damaligen theoretischen Konzepten zur Philosophie des Gehirns stand, aber er nutzte dennoch die Ergebnisse jener Hirnforscher seiner Zeit, die ihre gesamte wissenschaftliche Tätigkeit auf die Erkundung der Großhirnrinde zentrierten.

5. Extern-mundane Reize und Signalleitung im Nervensystem

(a) Aus Bergsons Sicht verstand der psycho-physische Parallelismus nicht die Natur der Wahrnehmung, denn ihm gelang keine angemessene Erklärung des sinnlich-zerebralen Zugriffs auf die Welt; er versagte vielmehr vor der Wirklichkeit des Gehirns. Bergson arbeitete deshalb eine andere philosophische Deutung der Hirnrinde aus, indem er primär auf evolutionstheoretische Überlegungen zurückgriff und die phylogenetische Entwicklung der Wahrnehmung (perception) bei einfachen Organismen wie den Moneren (Protozoen)³⁶ bis zu den ihrer

³⁵ Vgl. Bergson, *Matière et Mémoire*, S. 9–10: „Mais le système (10) nerveux peut-il se concevoir vivant sans l'organisme qui le nourrit, sans l'atmosphère où l'organisme respire, sans la terre que cette atmosphère baigne, sans le soleil autour duquel la terre gravite? Plus généralement, la fiction d'un objet matériel isolé n'implique-t-elle pas une espèce d'absurdité, puisque cet objet emprunte ses propriétés physiques aux relations qu'il entretient avec tous les autres, et doit chacune de ses déterminations, son existence même par conséquent, à la place qui'il occupe dans l'ensemble de l'univers?"; ders., *Materie und Gedächtnis*, S. 8–9: „Aber kann das Nervensystem lebend gedacht werden ohne den Organismus, der es ernährt, ohne die Atmosphäre, in welcher der Organismus atmet, ohne die Erde, welche von dieser Atmosphäre umweht wird, ohne die Sonne, um welche die Erde gravitiert? Allgemeiner gesprochen: die Fiktion eines materiellen Gegenstandes, der isoliert für sich bestünde, enthält, kann man sagen, eine Absurdität; denn der Gegenstand verdankt ja seine physikalischen Qualitäten den Relationen, in denen er mit allen anderen Gegenständen steht, und hängt mit allen seinen Bestimmtheiten und somit seiner ganzen Existenz von seinem Platze in der Gesamtheit des Universums ab.“

³⁶ Vgl. Meyers *Konversations-Lexikon*. Ein Nachschlagewerk des allgemeinen Wissens. Fünfte, gänzlich Neubearb. Aufl. 14. Bd. (,Politik bis Russisches Reich'), Leipzig/Wien 1896, S. 284a–b: „Protozoen (Protozoa, Urtiere...), diejenigen niedern Wesen, die bei meist geringer

Struktur nach höchst entwickelten Wirbeltieren (*vertébrés supérieurs*) verfolgte.³⁷ Auf diese Weise erhoffte er sich auch eine Aufklärung der Funktion des Gehirns.

In diesem Zusammenhang verwies Bergson darauf, dass schon ein biologisch einförmiges Protoplasma durch Kontraktion auf die Welt mit ihren äußeren Reizen reagiert.³⁸ In der weiteren Entwicklung der Lebewesen treten dann komplexere Organe und Organismen auf, wobei sich auch die spezifisch physiologischen Prozesse zunehmend strukturell ausdifferenzieren. Allmählich entstehen sogar systematisch zusammengefasste Nervenzellen.³⁹

(b) Diese Entwicklung spiegelt sich auch in der Art und Weise, wie die Lebewesen auf differente Weise äußere Reize verarbeiten:

- I. In einer ersten Stufe der Entwicklung folgt auf den externen Reiz als Reaktion unmittelbar eine Bewegung.
- II. Bei der zweiten Entwicklungsstufe reagiert der Organismus nicht unmittelbar durch Bewegung auf einen Reiz, sondern hält sich im Hinblick auf eine Anpassung an die Strukturveränderungen seiner Umwelt (*les modifications ambiantes*) gleichsam in Bereitschaft zur Reaktion.⁴⁰

Größe keine in Zellen gesonderten Organe zeigen ... und sich ungeschlechtlich fortpflanzen ... Die erste von ihnen sind die Amöben ... Diese bestehen nur aus einem meist mikroskopisch kleinen, formlosen, beweglichen Klümpchen eines eiweißartigen Schleims, des sogen. Protoplasmas...“; Ernst Haeckel, *Das Protistenreich. Eine populäre Übersicht über das Formengebiet der niedersten Lebewesen. Mit einem wissenschaftlichen Anhang: System der Protisten*, Leipzig 1878; zu den gegenwärtigen Auffassungen vgl. Karl G. Grell: *Protozoologie*. 2. Aufl., Berlin/Heidelberg/New York 1968; Wilfried Westheide, Reinhard M. Rieger (Hrsg.), *Spezielle Zoologie. Teil 1: Einzeller und Wirbellose Tiere*, Heidelberg 2006.

³⁷ Vgl. Cornelius Borck, *Fühlfäden und Fangarme. Metaphern des Organischen als Dispositiv der Hirnforschung*, in: Michael Hagner (Hrsg.), *Ecce Cortex. Beiträge zur Geschichte des modernen Gehirns*, Darmstadt 1999, S. 144–176.

³⁸ Vgl. Bergson, *Matière et Mémoire*, S. 14–15: „Suit-on en effet, pas à pas, le progrès de la perception externe depuis la monère jusqu’aux vertébrés supérieurs? On trouve qu’à l’état de simple masse protoplasmique la matière vivante est déjà irritable et contractile, qu’elle subit l’influence des stimulants extérieurs, qu’elle y répond par des réac(15)tions mécaniques, physiques et chimiques“; ders., *Materie und Gedächtnis*, S. 13: „Verfolgt man nämlich die Entwicklung der äußeren Wahrnehmung Schritt für Schritt von der Monere an bis zu den höchsten Wirbeltieren, so findet man, daß die lebende Materie schon im Zustand des einfachen Protoplasma Klümpchens reizbar und zusammenziehbar ist, daß sie dem Einfluß äußerer Reize untersteht und mit mechanischen, physikalischen und chemischen Reaktionen auf sie antwortet.“

³⁹ Vgl. Bergson, *Matière et Mémoire*, S. 15: „A mesure qu’on s’élève dans la série des organismes, on voit le travail physiologique se diviser. Des cellules nerveuses apparaissent, se diversifient, tendent à se grouper en système“; ders., *Materie und Gedächtnis*, S. 13: „Je weiter man die Reihe der Organismen aufsteigt, desto differenzierter gestaltet sich die physiologische Arbeit. Nervenzellen treten auf, differenzieren sich und zeigen die Tendenz, sich zu Systemen zu vereinigen.“

⁴⁰ Vgl. Bergson, *Matière et Mémoire*, S. 15: „En même temps, l’animal réagit par des mouvements plus variés à l’excitation extérieure. Mais, même lorsque l’ébranlement reçu ne se pro-

III. Zuletzt tritt bei höher entwickelten Wirbeltieren durch eine Differenz zwischen Rückenmark und Gehirn eine weitere Verzögerung ein; es existiert keine automatische Reaktion des Rückenmarks, sondern allein das Gehirn agiert: Der Reiz führt nun nicht mehr unmittelbar zu einer Bewegung, sondern scheint sich im Gehirn zur „Erkenntnis“ zu spiritualisieren (se spiritualise en connaissance).⁴¹

(c) Nach Bergson existiert kein wesentlicher funktioneller Unterschied (différence de nature) zwischen Rückenmark und Gehirn⁴²; diese beiden nervösen Gebilde unterscheiden sich lediglich hinsichtlich des Grades ihrer jeweiligen Komplexität (seulement une différence de complication) bei der Reizverarbeitung:

I. Die Nervenzellen des Rückenmarks setzen die zentripetale Bewegung, das heißt, die Signale, die sich zum Nervenzentrum bewegen, unmittelbar in eine zentrifugale Bewegung um (Reflex).⁴³

longe pas tout de suite en mouvement accompli, il paraît simplement en attendre l'occasion, et la même impression qui transmet à l'organisme les modifications ambiantes le détermine ou le prépare à s'y adapter“; ders., *Materie und Gedächtnis*, S. 13: „Gleichzeitig werden die Bewegungen, mit denen das Lebewesen auf den äußeren Reiz reagiert, mannigfaltiger entwickelt. Aber wenn sich auch der empfangene Reiz nicht mehr sofort in eine ausgeführte Bewegung verlängert, so scheint er doch immer auf eine Gelegenheit dazu zu warten, und derselbe Eindruck, der dem Organismus die Veränderungen der Umgebung übermittelt, bestimmt ihn auch oder disponiert ihn, sich ihnen anzupassen.“

⁴¹ Vgl. Bergson, *Matière et Mémoire*, S. 15: „Chez les vertébrés supérieurs, la distinction devient sans doute radicale entre l'automatisme pur, qui siège surtout dans la moelle, et l'activité volontaire, qui exige l'intervention du cerveau. On pourrait s'imaginer que l'impression reçue, au lieu de s'épanouir en mouvements encore, se spiritualise en connaissance“; ders., *Materie und Gedächtnis*, S. 13: „Bei den höheren Wirbeltieren bildet sich zweifellos ein radikaler Unterschied heraus zwischen dem reinen Automatismus, der seinen Sitz vor allem im Rückenmark hat, und der willkürlichen Tätigkeit, welche der Vermittlung des Gehirns bedarf. Es könnte scheinen, als ob sich der empfangene Eindruck, statt sich wie früher zu Bewegungen auszuwachsen, zur Erkenntnis vergeistigte.“

⁴² Zur damaligen Auffassung des Verhältnisses von Gehirn und Rückenmark vgl. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie I*, S. 53–57, 99–112 (Leitung in den peripherischen Nerven und im Rückenmark); zum gegenwärtigen Forschungsstand vgl. Thompson: *Das Gehirn. Von der Nervenzelle zur Verhaltenssteuerung*, S. 15.

⁴³ Vgl. Bergson, *Matière et Mémoire*, S. 15: „Mais il suffit de comparer la structure du cerveau à celle de la moelle pour se convaincre qu'il y a seulement une différence de complication, et non pas une différence de nature, entre les fonctions du cerveau et l'activité réflexe du système médullaire. Que se passe-t-il, en effet, dans l'action réflexe? Le mouvement centripète communiqué par l'excitation se réfléchit tout de suite, par l'intermédiaire des cellules nerveuses de la moelle, en un mouvement centrifuge déterminant une contraction musculaire“; ders., *Materie und Gedächtnis*, S. 13–14: „Aber man braucht nur die Struktur des Gehirns mit der des Rückenmarks zu vergleichen, um sich zu überzeugen, daß die Funktion des Gehirns und die Reflexfähigkeit des Rückenmarksystems nicht in ihrem Wesen, sondern nur in ihrer Kompliziertheit verschieden sind. Denn was geht denn eigentlich in einer Reflex-

- II. Das zerebrale System (système cérébral), das Gehirn, erfüllt eine höhere Funktion: Der äußere Reiz dringt nun nicht mehr unmittelbar zu den motorischen Zellverbänden des Rückenmarks vor, sondern gelangt direkt zum Gehirn; erst dann steigt er zu den für die Motorik verantwortlichen spinalen Zellen herab, um dort eine motorische Reaktion auszulösen.⁴⁴ Das Signal legt insofern einen zusätzlichen Weg über das Gehirn zurück.

Warum? Bedarf es bei einer derartigen Signalleitung noch einer spezifischen Leistung des Gehirns? Was geschieht dabei im Gehirn? Verändern die Neuronen der Hirnrinde im sensorischen Kortex (dans les cellules dites sensibles de l'écorce cérébrale) das empfangene Signal? Modifiziert es sich an dieser spezifischen Lokalität zu einer Vorstellung (se transformer en représentation des choses), wie manche damals meinten? Bergson erschien diese Hypothese nicht nur unbegreiflich, sondern sogar völlig nutzlos.⁴⁵ Er sprach vielmehr unter Berufung auf die zerebralen Signalbahnen dem Gehirn bzw. der Großhirnrinde eine andere Aufgabe zu.

6. Die Nervennetze der Großhirnrinde als alternative Signalbahnen

- (a) In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gelang es der Forschung, das Wissen über wesentliche Leitungsbahnen des Nervensystems und damit auch über die internen Verknüpfungsstrukturen des Gehirns zu vertiefen. Bergson

wirkung vor sich? Die zentripetale, durch den Reiz vermittelte Be-(14)wegung wird durch die Vermittlung der Nervenzellen des Rückenmarks sofort in eine zentrifugale Bewegung umgesetzt, die eine Muskelkontraktion hervorruft.“

⁴⁴ Vgl. Henri Bergson, *Matière et Mémoire*, S. 15: „En quoi consiste, d'autre part, la fonction du système cérébral? L'ébranlement périphérique, au lieu de se propager directement à la cellule motrice de la moelle et d'imprimer au muscle une contraction nécessaire, remonte à l'encéphale d'abord, puis redescend aux mêmes cellules motrices de la moelle qui intervenaient dans le mouvement réflexe“; ders., *Materie und Gedächtnis*, S. 14: „Und worin besteht andererseits die Funktion des Gehirnsystems? Statt sich direkt zu den motorischen Zellen des Rückenmarks fortzupflanzen und dem Muskel die jeweils nötige Kontraktion mitzuteilen, steigt die peripherische Reizung erst zum Gehirn auf und läuft dann von da zu jenen motorischen Zellen des Rückenmarks, die schon die Reflexbewegung vermittelten.“

⁴⁵ Vgl. Bergson, *Matière et Mémoire*, S. 15–16: „Qu'a-t-il donc gagné à ce détour, et qu'est-il (16) allé chercher dans les cellules dites sensibles de l'écorce cérébrale? Je ne comprends pas, je ne comprendrai jamais qu'il y puise la miraculeuse puissance de se transformer en représentation des choses, et je tiens d'ailleurs cette hypothèse pour inutile, comme on le verra tout à l'heure“; ders., *Materie und Gedächtnis*, S. 14: „Was hat sie nun auf diesem Umwege gewonnen und was hat sie in den sogenannten sensorischen Nervenzellen der Hirnrinde zu suchen gehabt? Ich verstehe nicht und werde nie verstehen, daß sie dort die wunderbare Kraft schöpfen soll, sich in eine Vorstellung von Dingen zu verwandeln; ich halte zudem diese Hypothese für unnütz, wie man sofort sehen wird.“

profitierte von diesen Ergebnissen. Um die eigentümliche Funktion des Gehirns zu demonstrieren, verwies er auf die Architektur des Kortex, die durch ihre spezifische Geometrie den Verlauf der innerzerebralen Signalleitung festlegt und lenkt. Es ist sicherlich nicht übertrieben, wenn man das Ergebnis seiner Untersuchungen als eine eigenständige ‚Philosophie der Großhirnrinde‘ bezeichnet. Sie gehört, wie schon gesagt, zu den bedeutsamsten Konzepten zur Philosophie des Gehirns, die das Zeitalter des Kortikozentrismus hervorgebracht hat.

Dabei ging Bergson eigene Wege. Vor allem nahm er Anstoß an der damals weit verbreiteten Behauptung, dass aus den neuronalen Elementen der Hirnrinde Vorstellungen bzw. psychische Phänomene entstehen könnten.⁴⁶ Diese These erschien ihm paradox. Bergson suchte deshalb eine andere plausible Erklärung für die interne Vernetzung des Zentralnervensystems und nutzte dabei die neuesten wissenschaftlichen Erkenntnisse über den Aufbau der Großhirnrinde.⁴⁷

(b) Nach damaliger lokalistischer Auffassung besteht der Kortex aus genau umgrenzten Zonen mit jeweils spezifischen Funktionen. Dazu gehören auch die sensorischen Regionen der Hirnrinde.⁴⁸ Diese Areale befinden sich zwischen den zentripetalen Fasern mit ihren Verästelungen (*les arborisations terminales*

⁴⁶ Vgl. Brodmann, Handbuch der Neurologie, S. 220: „Die physiologische Bedeutung der Rindenschichten liegt noch in völliges Dunkel gehüllt. Man hat zwar vielfach aus spekulativem Bedürfnis heraus versucht, die Schichten zu bestimmten psychischen Leistungen, namentlich Sinnesverrichtungen in Beziehung zu bringen. Luys war wohl der erste, der eine derartige Hypothese aufstellte, indem er allgemein die kleinen Zellen der zweiten Schicht als ‚sensorische‘, die großen pyramidenförmigen Zellen der III. Schicht dagegen als ‚motorische‘ Körper ansprach (Luys, *Recherches sur le système nerveux cérébro-spinal*). Schon Meynert wies mit aller Entschiedenheit eine solche auf die Größen- und Gestaltverhältnisse der Zellen allein gegründete Funktionstheorie zurück. In neuerer Zeit kehrten trotzdem ähnliche, meist recht unglückliche Hypothesen in größerer Zahl wieder; namentlich bei englischen Autoren (Mott, Campbell, Watson) begegnet man auf Schritt und Tritt Ausdrücken wie ‚sensibler‘ oder ‚perzeptiver‘ Schicht; andere unterscheiden (auf Grund von Golgipräparaten, also an jugendlichen Gehirnen) ‚akustische Spezialzellen‘, und ‚Sehzellen‘, und man glaubte, diese Zellformen auf bestimmte corticale ‚Sinnesflächen‘ lokalisieren zu können (Cajal). Wieder andere sprechen von ‚Projektions- und Assoziationsschichten‘, und schließlich hat man sich selbst zu einer ‚kommemorativen‘ und ‚psychischen‘ Schicht verstiegen.“

⁴⁷ Wundt untersuchte den „Verlauf der nervösen Leitungsbahnen“ (ders., *Grundzüge der physiologischen Psychologie I*, S. 91–177). Im Hinblick darauf gab er eine „Allgemeine Uebersicht der centralen Leitungsbahnen“ (ders., ebd., S. 140–143). Dabei analysierte er auch die „Leitungsbahnen zur Großhirnrinde“ (ders., ebd., S. 143–177). Der Umfang dieser Darstellung zeigt die Bedeutung dieser Fakten für Wundt. Dabei ging es ihm auch um eine Einsicht in den räumlichen Verlauf der aus tieferen Hirnregionen zur „Großhirnrinde zustrebenden Fasersysteme“ (ders., ebd., S. 143). Die damalige Kenntnis dieser Vernetzungen erschien ihm jedoch noch ziemlich unvollkommen, so dass er von „bis jetzt unentwirrbaren Faserverflechtungen“ (ebd.) sprach.

⁴⁸ Vgl. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie I*, S. 213–235 (‚Functionen der Großhirnhemisphären‘).

des fibres centripètes) und den motorischen Zellen der so genannten Rolandischen Furche (les cellules motrices de la zone rolandique), die auch Sulcus centralis heißt.⁴⁹

Aus Bergsons Sicht besitzt diese kortikale Architektonik eine große Bedeutung. Sie stellt nämlich sicher, dass ein Nervensignal nicht nur auf eine, sondern auf mannigfache Weise die motorischen Bereiche des Rückenmarks zu erreichen vermag.

Bergson ging sogar noch einen Schritt weiter: Die Nervensignale können „nach Belieben“ (à volonté) an ihr Ziel gelangen; sie besitzen die Wahl der „Wirksamkeit“ (choisir ainsi son effet).⁵⁰ Wenn sich dann noch die Zellen der sensorischen Hirnrinde vermehren und durch ihre Fortsätze auch sukzessiv vernetzen, dann vermehren bzw. differenzieren sich ebenfalls die Wege der Signale innerhalb eines derartig aufgebauten neuronalen Netzwerks. Das eintretende Signal kann zahlreiche Bahnen durchlaufen, denn es stehen ihm alternative Leitungsbahnen offen.⁵¹

(c) Was zunächst wie eines der zahllosen anatomischen Details erscheint, die sich in der Struktur der Großhirnrinde erkennen lassen, regte Bergson dagegen zu tiefsinnigem Nachdenken mit weit reichenden Konsequenzen an: Seine spezifische Interpretation des kortikalen Netzwerks ist insofern mehr als eine nüchterne anatomische Betrachtung nach Art damaliger Lehrbücher der

⁴⁹ Vgl. Gegenbaur, Lehrbuch der Anatomie des Menschen, S. 403: „An der Außenfläche der Hemisphären findet sich eine nahe oder an der medialen Kante beginnende schräg nach vorne auf das Operculum verlaufende Furche, Sulcus centralis (*Rolando'sche Furche*)“; Thompson: Das Gehirn. Von der Nervenzelle zur Verhaltenssteuerung, S. 22, 365.

⁵⁰ Vgl. Bergson, Matière et Mémoire, S. 16: „Mais ce que je vois très bien, c'est que ces cellules des diverses régions dites sensorielles de l'écorce, cellules interposées entre les arborisations terminales des fibres centripètes et les cellules motrices de la zone rolandique, permettent à l'ébranlement reçu de gagner à volonté tel ou tel mécanisme moteur de la moelle épinière et de choisir ainsi son effet“; vgl. ders., Materie und Gedächtnis, S. 14: „Dies aber ist mir sehr deutlich: daß die Zellen der verschiedenen sogenannten sensorischen Regionen der Hirnrinde, die zwischen die verästelten Fasern und die motorischen Zellen der Rolandischen Furche eingeschaltet sind, der Reizung die Möglichkeit geben, diesen oder jenen motorischen Mechanismus des Rückenmarks nach Belieben zu erreichen und so die Art ihrer Wirksamkeit zu wählen.“

⁵¹ Vgl. Bergson, Matière et Mémoire, S. 16: „Plus se multiplieront ces cellules interposées, plus elles émettront de prolongements amiboïdes capables sans doute de se rapprocher diversement, plus nombreuses et plus variées aussi seront les voies capables de s'ouvrir devant un même ébranlement venu de la périphérie, et plus par conséquent il y aura de systèmes de mouvements entre lesquels une même excitation laissera le choix“; ders., Materie und Gedächtnis, S. 14: „Je mehr solche Zellen zwischengeschaltet sind, je mehr sie solche amöboiden Fortsätze aussenden, die zweifellos fähig sind, verschiedene Verbindungen zu schlagen, desto zahlreicher und verschiedener werden die Bahnen sein, welche sich vor ein und demselben peripherischen Reiz auf tun können, desto zahlreicher werden folglich auch die Bewegungskomplexe sein, unter welchen ein und dieselbe Reizung die Wahl läßt.“

Gehirnanatomie. Die anatomische Erforschung der Architektonik der Großhirnrinde bzw. die Einsicht in die Struktur des kortikalen Nervennetzes gewährte Bergson vielmehr wichtige Einblicke in die allgemeine Funktion des Gehirns und ermöglichte ihm die Konzeption einer eigenständigen Philosophie des Gehirns sowie einen originellen Blick auf das Wesen der menschlichen Freiheit.

7. Die verteilende Funktion neuronaler Netzwerke

(a) Bergson zog insofern aus der Vernetzung der Nervenzellen bzw. aus der Vervielfältigung der Nervenleitungen seine eigenen Schlüsse: Er verglich das Nervensystem mit dem Aufbau eines Telefonnetzes, wobei ihm das Gehirn als Telefonzentrale galt.⁵² Dieser Verweis auf eine damals neue technische Apparatur zur Weitergabe und Verteilung von Informationen sollte die kommunikative Struktur und Funktion der neuronalen Netzwerke verdeutlichen; die Aufgabe des Kortex besteht nach Bergson nämlich nicht in der Konstitution des Bewusstseins, sondern dient lediglich der „Vermittlung“, Verteilung und Leitung oder Hemmung zerebraler Signalströme, wobei die vielfach verzweigten Leitungsbahnen der neuronalen Netze zahlreiche Signalwege eröffnen.

(b) Aus der Perspektive Bergsons ist das Gehirn deshalb primär ein Organ der Distribution und der Verzögerung; eine konstitutive Funktion besitzt es daher nicht, das heißt: Das Hirn modifiziert die neuronalen Signale nicht in der Weise, dass daraus ontisch höhere Phänomene, wie etwa Vorstellungen, erwachsen könnten. Daher behauptete Bergson: „Es fügt dem, was es empfängt, nichts hinzu“ (Il n’ajoute rien à ce qu’il reçoit).

(c) Die Aufgabe des Nervensystems liegt vielmehr in seiner Leitungsfunktion: Einerseits erreichen durch die zerebrale Anbindung der Wahrnehmungsorgane externe Signale das Gehirn, andererseits besitzen die motorischen Strukturen des Rückenmarks und des verlängerten Marks ebenfalls eine zerebrale Repräsentation. Daher gilt das Gehirn mit Recht als Zentrum des Nervensystems: Signale aus der Peripherie des Organismus treffen dort ein; die Komplexität der zerebralen Nervennetze ermöglicht dann dem Gehirn – ohne eine einseitige Festlegung des Signals auf einer bestimmten Bahn – ihre mannigfaltige Verteilung auf die motorischen Zentren.⁵³

⁵² Bergson hat diesen Vergleich nicht selbst erfunden, sondern der damaligen Forschungsliteratur entnommen (vgl. Breidbach: Die Materialisierung des Ichs, S. 160–165 (,William B. Carpenter – Das Hirn, ein Telegraphensystem?‘).

⁵³ Vgl. Bergson, *Matière et Mémoire*, S. 16: „Le cerveau ne doit donc pas être autre chose, à notre avis, qu’une espèce de bureau téléphonique central: son rôle est de «donner la communication» ou de la faire attendre. Il n’ajoute rien à ce qu’il reçoit; mais comme tous les organes perceptifs y envoient leurs derniers prolongements, et que tous les mécanismes moteurs de la moelle et du bulbe y ont leurs représentants attitrés, il constitue bien réellement un centre, où

(d) Durch ihre zahlreichen motorischen Bahnen lässt sich die zerebrale Substanz deshalb auch als die Bedingung der Möglichkeit größter Mannigfaltigkeit einer Signalleitung bezeichnen; sie schreibt einem singulären Reiz aus der Peripherie des Leibes keinen bestimmten Verlauf in Richtung auf die motorischen Zentren vor, sondern bietet vielmehr zahlreiche Variationen seiner Aufteilung an. Insofern unterliegt ein dem Gehirn zuströmender Impuls keiner Determination im Sinne einer festgelegten Bahn; vielmehr eröffnen sich hinsichtlich des Vollzugs motorischer Effekte geradezu unendlich viele Möglichkeiten.⁵⁴

8. Gehirn und Bewusstsein

(a) Was bedeutet dieser Sachverhalt für die Einsicht in Wesen und Funktion des Gehirns? Aus Bergsons Sicht ist das Gehirn von der Produktion des Bewusstseins völlig entlastet; wie sich aus seinem anatomischen Aufbau erkennen lässt, besitzt es ganz andere Aufgaben:

- I. Zunächst reagiert das Gehirn auf äußere Bewegungen, die den Organismus erreichen und dabei entsprechende Organe aktivieren.
- II. Darüber hinaus stellt dieses Organ den externen Signalen „die Totalität motorischer Bahnen“ (la totalité des voies motrices) zur Verfügung und ermöglicht ihren Aufschluss in den neuronalen Netzen. Die Leitungsbahnen des Gehirns erscheinen demnach aus der Sicht Bergsons als Modi der Differenzierung, Aufspaltung und damit Erschließung externer Signale.

Insofern erweist sich das Gehirn einerseits als „ein Werkzeug der Analyse“ (un instrument d’analyse), andererseits als „ein Werkzeug der Auswahl“ (un ins-

l’excitation périphérique se met en rapport avec tel ou tel mécanisme moteur, choisi et non plus imposé“; ders., *Materie und Gedächtnis*, S. 14–15: „Das Gehirn ist also nach unserer Ansicht nichts anderes als eine Telephonzentrale: seine Aufgabe ist, ‚die Verbindung herzustellen‘ – oder aufzuschieben. Es fügt dem, was es empfängt, nichts hinzu; aber da alle Wahrnehmungsorgane mit ihren letzten Enden in ihm münden und alle motorischen Mechanismen des Rückenmarks und des verlängerten Marks ihre befugte Vertretung in ihm haben, so ist es in Wahrheit eine Zentralstelle, wo der peripherische Reiz Anschluß an diesen oder jenen moto-(15)rischen Mechanismus gewinnt, den er sich jetzt wählt und nicht mehr aufdrängen läßt.“

⁵⁴ Vgl. Bergson, *Matière et Mémoire*, S. 16–17: „D’autre part, comme une multitude énorme de voies motrices peuvent s’ouvrir dans cette substance, *toutes ensemble*, à un même ébranlement venu de la périphérie, cet ébranlement a la faculté de s’y diviser à l’infini, et (17) par conséquent de se perdre en réactions motrices innombrables, simplement naissantes“; ders., *Materie und Gedächtnis*, S. 15: „Da sich aber in dieser Substanz eine ungeheure Menge motorischer Bahnen auf tun können und zwar *alle* zugleich für ein und denselben peripherischen Reiz, so hat dieser Reiz die Fähigkeit, sich ins Unendliche zu teilen und sich folglich in unzähligen bloßen Ansätzen zu motorischen Reaktionen zu verlieren.“

trument de sélection). Analyse bedeutet Auflösung, Selektion Auswahl. Bergson übertrug demnach dem Gehirn die Auflösung der ihm zuströmenden Information und die Auswahl zu ihrer Umformung in motorische Aktivitäten.

(b) Diese Sicht zieht erhebliche Folgen nach sich, die sich leicht erkennen lassen:

- I. Bei Bergson erreicht die Instrumentalisierung des Gehirns ihren Höhepunkt; das Gehirn ist Organ, Organon, Werkzeug im wahrsten Sinne des Wortes.⁵⁵ Als Werkzeug oder Instrument besitzt es lediglich einen instrumentalen Charakter.
- II. Das auf eine instrumentale Funktion reduzierte Gehirn konstituiert daher keine Erkenntnis (la connaissance); das heißt, es ist ein Instrument, aber keinesfalls ein Apparat zur Produktion von Vorstellungen oder eine Einheit mit kognitiver Kreativität.
- III. Das Gehirn ist deshalb auch nicht das ‚Organ des Denkens‘; weder die Arbeit der Nervenzellen in den Arealen der Großhirnrinde noch im Rückenmark dienen nach Bergson der Erkenntnis. Die mannigfaltigen Versuche seiner Zeit – vor allem jedoch des Materialismus –, das Denken aus der Funktion des Gehirns zu erklären, ließ Bergson insofern weit hinter sich: Das Gehirn denkt nicht.
- VI. Das Gehirn entwirft und organisiert vielmehr einerseits bestimmte Möglichkeiten, andererseits realisiert es nur eine einzige davon.⁵⁶

⁵⁵ Die physikalistische Auffassung des Gehirns als ‚biologische Maschine‘ gleicht der Gehirntheorie Bergsons. Allerdings zog dieser aus dem Werkzeugcharakter des Gehirns andere Schlussfolgerungen.

⁵⁶ Vgl. Bergson, *Matière et Mémoire*, S. 17: „Ainsi le rôle du cerveau est tantôt de conduire le mouvement recueilli à un organe de réaction choisi, tantôt d’ouvrir à ce mouvement la totalité des voies motrices pour qu’il y dessine toutes les réactions possibles dont il est gros, et pour qu’il s’analyse lui-même en se dispersant. En d’autres termes, le cerveau nous paraît être un instrument d’analyse par rapport au mouvement recueilli et un instrument de sélection par rapport au mouvement exécuté. Mais dans un cas comme dans l’autre, son rôle se borne à transmettre et à diviser du mouvement. Et, pas plus dans les centres supérieurs de l’écorce que dans la moelle, les éléments nerveux ne travaillent en vue de la connaissance: ils ne font qu’esquisser tout d’un coup une pluralité d’actions possibles, ou organiser l’une d’elles“; ders., *Materie und Gedächtnis*, S. 15: „Somit ist die Aufgabe des Gehirns, einesteils die aufgenommene Bewegung zum Zwecke der Reaktion dem gewählten Organe zuzuführen, andernteils vor dieser Bewegung die Totalität der motorischen Bahnen aufzutun, damit sie ihnen alle erdenklichen Reaktionen, mit denen sie geladen ist, einzuzeichnen und sich selbst in dieser Zerstreung analysieren kann. Mit anderen Worten: das Gehirn erscheint in bezug auf die aufgenommene Bewegung als ein Werkzeug der Analyse und in bezug auf die ausgeführte Bewegung als ein Werkzeug der Auswahl. Aber in dem einen wie dem andern Falle besteht seine Funktion nur in der Vermittlung und Zerteilung von Bewegung. Und in den höheren Zentren der Hirnrinde arbeiten die Nervenzellen ebensowenig wie im Rückenmark

Eine aktive Entität, die Möglichkeiten besitzt bzw. aus den ihr gegebenen Möglichkeiten eine Auswahl trifft und diese singuläre Möglichkeit dann realisiert, handelt frei. Aus Bergsons Bestimmung der Funktion des Gehirns ergibt sich daher ganz zwanglos die Frage nach der Beziehung von Gehirn und Freiheit.

9. Gehirn – Freiheit

(a) Bergson hat später das Problem ‚Gehirn und Freiheit‘ in seinem Werk *L'évolution créatrice (Schöpferische Entwicklung)* (1907) noch einmal mit wenigen Sätzen auf den Punkt gebracht⁵⁷:

„Das nervöse System eines Tieres bezeichnet die biegsamen Linien, in denen sein Handeln verläuft (wiewohl die potentielle, befreiungsfähige Energie mehr in den Muskeln als im Nervensystem selbst angehäuft ist); seine Nervenzentren zeigen durch ihre Entwickeltheit und Gestalt die mehr oder weniger freie Wahl an, die ihm zwischen mehr oder weniger zahlreichen und mehr oder weniger komplizierten Handlungen offen steht. Und da das Erwachen des Bewußtseins beim Lebewesen um so vollständiger ist, je weiter die gelassene Wahl, und je beträchtlicher die zugemessene Summe von Handlung, so ist deutlich, daß es den Anschein haben wird, als richte sich die Entwicklung des Bewußtseins nach jener der Nervenzentren. Und da andererseits jeder Bewußtseinszustand in gewisser Hinsicht eine an die motorische Aktivität gestellte Frage, ja ein erster Beginn der Antwort ist, so gibt es keinen psychologischen Vorgang, der nicht notwendig auch das Spiel kortikaler Mechanismen mit sich brächte. Alles also wird vor sich gehen, als ob das Bewußtsein dem Gehirn entspränge, und als ob die bewußte Tätigkeit sich im einzelnen nach der Gehirntätigkeit modele. In Wirklichkeit aber entspringt das Bewußtsein nicht dem Gehirn. Sondern nur darum entsprechen sich Gehirn und Bewusstsein, weil beide gleichmäßig – jenes in der Vielgliederigkeit seines Baues, dieses in der Intensität seines Erwachens – das Wahlquantum angeben, worüber das Lebewesen verfügt.“⁵⁸

mit irgendwelcher Abzweckung auf Erkenntnis, sie zeigen nur entweder eine Menge möglicher Wirkungen auf einmal auf oder bringen eine einzige von ihnen zur Ausführung.“

⁵⁷ Vgl. Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris 1969; ders., *Schöpferische Entwicklung*. Berechtigte Übersetzung v. Gertrud Kantorowicz, Jena 1912.

⁵⁸ Bergson, *Schöpferische Entwicklung*, S. 266; ders., *L'évolution créatrice*, S. 262–263: „Le système nerveux d'un animal dessine les lignes flexibles sur lesquelles son action courra (bien que l'énergie potentielle à libérer soit accumulée dans les muscles plutôt que dans le système nerveux lui-même); ses centres nerveux indiquent, par leur développement et leur configuration, le choix plus ou moins étendu qu'il aura entre des actions plus ou moins nombreuses et compliquées. Or, le réveil de la conscience, chez un être vivant, étant d'autant plus complet qu'une plus grande latitude de choix lui est laissée et qu'une somme plus considérable d'action lui est départie, il est (263) claire que le développement de la conscience paraîtra se régler sur celui des centres nerveux. D'autre part, tout état de conscience étant, par un certain côté, une question posée à l'activité motrice et même un commencement de réponse, il n'y a pas de fait psychologique qui n'implique l'entrée en jeu des mécanismes corticaux.“

(b) Je höher der Grad der Komplexität eines Gehirns und je größer die Anzahl der sich daraus ergebenden zerebralen Mechanismen, desto mehr gelingt es dem Bewusstsein, sich aus seiner materiellen Verklammerung (l'étreinte) zu lösen und Unabhängigkeit (l'indépendance) davon zu erreichen⁵⁹, das heißt, die zunehmende Komplizierung der neuronalen Strukturen und die damit verknüpfte Erweiterung des Handlungsspielraums eines Lebewesens bewirkt eine Steigerung des Möglichkeiten seines Bewusstseins.⁶⁰

In diesem Zusammenhang griff Bergson ausdrücklich auf evolutionstheoretische Überlegungen zurück. Es ist der „Fortschritt“ in der Entwicklung der „nervösen Zentren“ (progrès des centres nerveux), das heißt, der spezifischen Areale der Großhirnrinde, die eine Zunahme der Aktivitäten (un plus grand nombre d'actions) ermöglicht. Bergson verstand das als eine Befreiung und Öffnung. Zur Einsicht dessen gebrauchte er ein drastisches Beispiel: Die kortikale Evolution öffnet den Schraubstock (l'étai), in den ein Lebewesen eingezwängt ist.⁶¹

Bergson hat bei seinem Hinweis auf den Fortschritt der zerebralen Zentren und der damit verbundenen Freigabe des Handlungsspielraums am Primat

Tout paraîtra donc se passer comme si la conscience jaillissait du cerveau, et comme si le détail de l'activité consciente se modelait sur celui de l'activité cérébrale. En réalité, la conscience ne jaillit pas du cerveau; mais cerveau et conscience se correspondent parce qu'ils mesurent également, l'un par la complexité de sa structure et l'autre par l'intensité de son réveil, la quantité de *choix* dont l'être vivant dispose.“

⁵⁹ Vgl. Bergson, *L'évolution créatrice*, S. 182: „...pris globalement: le plus complexe des deux, en mettant un plus grand nombre de mécanismes aux prises entre eux, aura permis à la conscience de se dégager de l'étreinte des uns et des autres, et d'arriver à l'indépendance“; ders., *Schöpferische Entwicklung*, S. 185: „...als ganze genommen: das vielteiligere Gehirn, das eine größere Anzahl von Mechanismen gegeneinander ins Treffen führt, ermöglicht dem Bewußtsein, sich aus der Umschnürung aller zu lösen, und zur Unabhängigkeit zu gelangen.“

⁶⁰ Bergson betont in diesem Zusammenhang die Differenz seiner Konzeption zum psychophysischen Parallelismus (vgl. ders., *L'évolution créatrice*, S. 181: „Au contraire, dans la seconde hypothèse, il y aurait bien solidarité et interdépendance entre le cerveau et la conscience, mais non pas parallélisme: plus le cerveau se compliquera, augmentant ainsi le nombre des actions possibles entre lesquelles l'organisme a le choix, plus la conscience devra déborder son concomitant physique“; ders., *Schöpferische Entwicklung*, S. 184–185: „Im zweiten Fall dagegen würde zwischen Gehirn und Bewußtsein zwar Zusammenhang und wechselseitige Abhängigkeit herrschen, nicht aber Parallelismus; je mehr vielmehr das Gehirn sich kompliziert, und je mehr es dadurch die Zahl der möglichen Handlungen steigert, unter denen der Organismus die Wahl hat, desto mehr wird das Bewußtsein seinen physischen [185] Weggenossen überragen müssen“).

⁶¹ Vgl. Bergson, *L'évolution créatrice*, S. 180: „...chaque progrès des centres nerveux, en donnant à l'organisme le choix entre un plus grand nombre d'actions, lancerait un appel aux virtualités capables d'entourer le réel, desserrerait ainsi l'étai, et laisserait plus librement passer la conscience“; ders., *Schöpferische Entwicklung*, S. 184: „...durch Freigabe der Wahl zwischen einer immer wachsenden Zahl von Handlungen würde dann jeder Fortschritt der nervösen Zentren die Möglichkeiten aufrufen, die das Wirkliche zu umgeben vermögen, würde den Schraubstock lockern, würde das Bewußtsein freier ausströmen lassen.“

des Bewusstseins festgehalten; das Gehirn steht im Dienst des Bewusstseins; grundsätzlich aber gilt: Die Möglichkeiten, die eine sukzessive Entwicklung der zerebralen Feinstruktur eröffnet, erweiterten auch die Möglichkeiten des Bewusstseins.

(c) In diesem Zusammenhang kommt es allerdings eher darauf an, die generelle Öffnungsfunktion des Gehirns, die Bergson hervorgehoben hat, als seinen Hinweis auf die dadurch erweiterten Möglichkeiten des Bewusstseins weiter zu beachten. Das gilt ganz unabhängig davon, dass seine Gehirn- und Bewusstseinstheorie den gegenwärtigen Ansprüchen in mancherlei Hinsicht nicht mehr genügt. Eine unrealistische Aktualisierung der Philosophie und Bewusstseinstheorie Bergsons müsste daher am gegenwärtigen Erkenntnisstand scheitern.

Das Phänomen der sukzessiven Öffnung des Gehirns als Resultat zunehmender zerebraler Komplexität ist dagegen eine wichtige Erkenntnis, die weitere Beachtung verdient. Es erscheint deshalb sinnvoll, Bergsons Idee einer öffnenden Funktion des Gehirns aus seiner philosophischen Gesamtkonzeption herauszulösen und aus anderer Perspektive eigenständig weiterzudenken.

10. Gehirn – Offenheit – Welt

(a) Die traditionelle Philosophie, die zahlreiche Freiheitskonzepte entwickelt hat, nähert sich dem Gedanken der Freiheit als Offenheit mit dem Begriff der ‚negativen Freiheit‘.⁶² Im Hinblick auf die Willensfreiheit ist damit gemeint, dass sich eine Person von ihrem Kontext lösen und eine Entscheidung *gegen* etwas fällen kann.⁶³ Freiheit bedeutet hier Freiheit von... Darauf baut die ‚positive Freiheit‘ als Freiheit zu... auf; sie agiert in jenem geöffneten Handlungsspielraum, den die ‚negative Freiheit‘ gleichsam zur Verfügung stellen muss. Oder anders ausgedrückt: Eine Willensfreiheit kann es nur dort geben, wo zuvor ein Raum für Alternativen offen steht.

(b) Wie entsteht dieser Handlungsspielraum? Was ist seine Voraussetzung? Die Philosophie des Gehirns gibt darauf ihre eigene Antwort: Weil die zunehmende Entwicklung des Gehirns eine sukzessive Unabhängigkeit von

⁶² Vgl. Martin Heidegger, Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Tübingen 1971, S. 106; ders., Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1930. Hrsg. v. Hartmut Tietjen (Martin Heidegger Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944, Bd. 31), Frankfurt a. M. 1982, S. 5–13.

⁶³ Vgl. Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu hrsg. v. Raymund Schmidt. Hamburg 1956, S. 524 (A 534, B 562): „Die Freiheit im praktischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit“; vgl. Lewis White Beck, Kants ‚Kritik der praktischen Vernunft‘. Ein Kommentar. Ins Deutsche übers. v. Karl-Heinz Ilting, München 1974, S. 173.

beschränkenden Bedingungen und insofern den mit Nervensystemen ausgestatteten Lebewesen einen Raum von Handlungsmöglichkeiten öffnet, lässt sich das Gehirn auch als eine Bedingung der Möglichkeit von Freiheit im Sinne von Offenheit bezeichnen.

(c) Der hier verwendete Terminus ‚Offenheit‘ stammt nicht von Henri Bergson, sondern aus der Philosophie Martin Heideggers⁶⁴; er ist demnach in gewisser Weise durch das Misstrauen gegen die Denkwürfe Heideggers schwer belastet. Zudem hat Heidegger die neurowissenschaftlichen Forschungen seiner Zeit oft und heftig kritisiert.⁶⁵ Auch gab es bisher nur wenige Versuche, Heideggers Denken mit den neurowissenschaftlichen Erkenntnissen der Gegenwart zu konfrontieren.⁶⁶ Die Neurophilosophen gingen in ihrer überwiegenden Anzahl völlig andere Wege und setzten fast ausschließlich auf die analytische Philosophie.

Die Philosophie des Gehirns muss sich jedoch von diesen Bedenken lösen, den Begriff aus der Philosophie Heideggers herauslösen, ihn neutral bewerten und dann erneut in die Diskussion über jenen Spielraum einführen, innerhalb dessen Grenzen eine Freiheit des Willens im Sinne von Handlungsfreiheit überhaupt möglich ist.

(d) Offenheit ist jedoch nicht nur die Bedingung der Möglichkeit von Freiheit, sondern auch von Welt.⁶⁷ Im Hinblick darauf hat Martin Heidegger ebenfalls interessante Entwürfe vorgelegt und seit *Sein und Zeit* (1927) im Anschluss an den griechischen Begriff der Wahrheit (Aletheia) die Welt auf Offenheit gegründet.⁶⁸ Freiheit und Offenheit standen insofern auf verschiedene Weise im Zentrum seines Welt-Denkens.⁶⁹

⁶⁴ Vgl. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1929/30. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Martin Heidegger Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944, Bd. 29/30), Frankfurt a. M. 1983, S. 384–385: „Der Organismus ist nicht etwas für sich und paßt sich dann noch an, sondern umgekehrt, der Organismus paßt sich jeweils eine bestimmte Umgebung *ein*. Er kann sich eine bestimmte Umgebung nur einpassen, sofern zu seinem Wesen die Offenheit für ... gehört und sofern aufgrund der Offenheit für ... , die sich durch das gesamte Benehmen hindurchzieht, ein Spielraum geschaffen ist, innerhalb dessen das Begegnende so und so begegnen kann...“

⁶⁵ Vgl. die gesammelten Zitate bei Jeck, *Gesundheit und Krankheit aus (neuro-)philosophischer Perspektive*, in: Jamme, Jeck, *Natur und Geist. Die Philosophie entdeckt das Gehirn*, S. 253–307, bes. S. 295–297.

⁶⁶ Vgl. z. B. Ewald Richter, *Wohin führt uns die moderne Hirnforschung? Ein Beitrag aus phänomenologischer und erkenntniskritischer Sicht* (Philosophische Schriften Bd. 59), Berlin 2005.

⁶⁷ Vgl. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, S. 261–264.

⁶⁸ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Fünfzehnte, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehene Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang, Tübingen 1979.

⁶⁹ Vgl. Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, in: *Wegmarken*. Unveränderter Text mit Randbemerkungen des Autors. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Martin Heideg-

Es ist nicht die Aufgabe der Philosophie des Gehirns, die Untiefen und Wandlungen von Heideggers kryptischer Philosophie auszuloten; das Nachdenken über seine Welt-Analysen kann jedoch zu einem neuen Blick auf die weltkonstitutive Funktion des Gehirns führen und damit nachholen, was der Freiburger Philosoph einst in der Auseinandersetzung mit der Biologie seiner Zeit versäumte⁷⁰ und die gegenwärtige Neurowissenschaft heute mühsam – und auf ihre Weise – nachholt.⁷¹

11. Zusammenfassung

(a) Bergson hat dem Problem der Freiheit eine eigentümliche Färbung gegeben, indem er dabei – anders als traditionelle Freiheitstheoretiker – die Ergebnisse der Hirnforschung berücksichtigte. Bei seiner Analyse der Beziehung von Gehirn und Freiheit leitete ihn eine radikale Instrumentalisierung des Gehirns: Weil die Großhirnrinde durch ihre spezifische Architektonik den ihr zuströmenden exter-

ger Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970, Bd. 9), Frankfurt a. M. 1976, S. 123–175, bes. S. 142–162.

⁷⁰ Heidegger setzte sich im WS 1929/30 intensiv mit dem von Jacob von Uexküll geprägten Begriff der ‚Umwelt‘ auseinander (vgl. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, S. 284: „Wenn wir von dieser grundsätzlichen Erwägung zurückkehren zu unserer These: das Tier ist weltarm, so muß gesagt werden: Die Möglichkeit ihrer Illustration ist weitgehend gefördert durch die neuere Forschung der Biologie, vorausgesetzt, daß man diese mit philosophischem Blick zu lesen vermag. Zugleich ist die These derart, daß sie, wie jede metaphysische These, die positive Forschung zu einer grundsätzlichen Besinnung zwingen kann. Ja, auf den ersten Blick scheint diese These gerade den eindringlichsten grundsätzlichen biologisch-zoologischen Besinnungen zuwiderzulaufen, wenn wir daran denken, daß es seit *J. v. Uexküll* üblich geworden ist, von einer *Umwelt der Tiere* zu sprechen. Unsere These dagegen lautet: das Tier ist weltarm. Es wäre lehrreich und auch für das Verständnis unserer Problematik förderlich, wenn wir uns jetzt auf einen ausführlichen und zugleich schon philosophisch interpretierenden Bericht über die neue Theorie des Lebens einlassen könnten. Darauf muß hier verzichtet werden. Wir dürfen das umso mehr, als das Hauptgewicht der Betrachtungen nicht auf einer thematischen Metaphysik des Lebens [Tier und Pflanze] ruht.“ Heidegger erwähnte in seiner Vorlesung mehrfach Uexküll (vgl. ders., ebd., S. 327, 351, 365, 383). Er bezog sich u. a. auf Jacob von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. 2., verm. u. verb. Aufl., Berlin 1921 (vgl. Heidegger, ebd., S. 365). Zur Einführung in das Denken Jacob von Uexkülls vgl. ders., *Der Sinn des Lebens. Gedanken über die Aufgaben der Biologie* mitgeteilt in einer Interpretation der zu Bonn 1824 gehaltenen Vorlesung des Johannes Müller. Von dem Bedürfnis der Physiologie nach einer philosophischen Naturbetrachtung mit einem Ausblick von Thure von Uexküll, Godesberg 1947; ders., *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten. Bedeutungslehre*. Mit einem Vorw. v. Adolf Portmann, Hamburg 1956.

⁷¹ Vgl. Alain Berthoz, Yves Christen (Ed.), *Neurobiology of ‚Umwelt‘. How Living Beings Perceive the World (Research and Perspectives in Neurosciences)*, Berlin/Heidelberg 2009.

nen Signale die Möglichkeit mannigfaltiger Verteilung bietet und damit Raum für zahlreiche motorische Aktivitäten gewährt, ergeben sich Handlungsspielräume.⁷²

Diese Erweiterung und Verbreiterung betrachtete Bergson als das Ergebnis eines evolutionären Prozesses: Durch die Evolution wuchs die Komplexität des Gehirns sukzessiv und verlieh den Lebewesen zunehmend Handlungsalternativen. Die innere Architektur bzw. die komplexen Netze des Kortex besitzen aus dieser Perspektive einen öffnenden Charakter. Das Gehirn erscheint insofern als eine Bedingung der Möglichkeit von Offenheit. Offenheit ist jedoch wiederum die Bedingung der Möglichkeit von Freiheit. Das Gehirn erscheint aus der Sicht Bergsons deshalb als ein Organ der Freiheit.⁷³

(b) Bergson bezog sich in seinen Analysen auf Ergebnisse der Gehirnforschung aus dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts. Im Verlauf von mehr als hundert Jahren haben die Neurowissenschaftler manche der damaligen Erkenntnisse verworfen oder vertieft und erweitert.

Doch nicht nur die empirische, sondern auch die philosophische Erforschung des Gehirns hat seitdem Fortschritte erzielt. Bergsons Konzeption bedarf daher einer erneuten Bewertung. Dabei kann es aber nicht darum gehen, seine Konzeption kritiklos zu übernehmen oder voreilig zu verwerfen. Die gegenwärtige Philosophie des Gehirns sollte vielmehr aus Bergsons Hinweisen vorurteilsfrei und bereitwillig lernen:

Bergsons Idee, dass die evolutionäre Entwicklung und die zunehmende Komplexität des Gehirns neue Freiräume und vertiefte Zugänge zur Welt ermöglichen sowie alternative Handlungsmöglichkeiten bereitstellen, war originell: Das Gehirn öffnet nicht nur den Raum zu Handlungsmöglichkeiten, sondern eröffnet auch Welten.

⁷² Eine kurze Zusammenfassung der Grundthesen Bergsons in *Matière et Mémoire* findet sich bei Paul Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen 1912, S. 312–315.

⁷³ Vgl. Bergson, *Matière et Mémoire*, S. 17: „C’est dire que le système nerveux n’a rien d’un appareil qui servirait à fabriquer ou même à préparer des représentations, Il a pour fonction de recevoir des excitations, de monter des appareils moteurs, et de présenter le plus grand nombre possible de ces appareils à une excitation donnée. Plus il se développe, plus nombreux et plus éloignés deviennent les points de l’espace qu’il met en rapport avec des mécanismes moteurs toujours plus complexes: ainsi grandit la latitude qu’il laisse à notre action, et en cela consiste justement sa perfection croissante“; ders., *Materie und Gedächtnis*, S. 15: „Damit ist gesagt, daß das Nervensystem schlechterdings nichts von einem Apparate hat, der zur Fabrikation, ja auch nur zur Zubereitung von Vorstellungen dienen könnte. Seine Funktion ist, Reize aufzunehmen, motorische Apparate zusammensetzen und einem gegebenen Reize die größtmögliche Zahl dieser Apparate zur Verfügung zu stellen. Je mehr es sich entwickelt, desto zahlreichere und fernere Punkte des Raumes setzt es zu seinen immer komplizierter werdenden motorischen Mechanismen in Beziehung: damit vergrößert sich der Spielraum, den es unserer Tätigkeit erschließt, und gerade hierin besteht seine wachsende Vervollkommnung.“ Bergson spricht von „latitude“ („Spielraum“). In diesem Terminus steckt das lateinische „latitudo“, das Breite und Ausdehnung bedeutet.

Bergson hat diese Konzeption im Horizont der Hirnforschung seiner Zeit ausgearbeitet; grundsätzliche Untersuchungen zur Weltoffenheit des Menschen aus einer anderen Perspektive (Phänomenologie und Daseinsanalytik) blieben einer späteren Generation vorbehalten. Der bleibende Wert Bergsons für die gegenwärtige philosophische Gehirnforschung liegt aber darin, dass seine Untersuchungen neue Forschungen zur Beziehung von Gehirn und Welt anregen können und weiterführendes Denken zulassen.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Adamkiewicz, Albert, Die Grosshirnrinde als Organ der Seele, Wiesbaden 1902.
- Bergson, Henri, *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps a l'esprit*. Huitième édition, Paris 1912.
- Bergson, Henri, *L'évolution créatrice*, Paris 1969.
- Busse, Ludwig, *Geist und Körper. Seele und Leib*. 2. Aufl. mit einem ergänzenden und die neuere Literatur zusammenfassenden Anhang v. Ernst Dürr, Leipzig 1913.
- Haeckel, Ernst, *Das Protistenreich. Eine populäre Übersicht über das Formengebiet der niedersten Lebewesen. Mit einem wissenschaftlichen Anhang: System der Protisten*, Leipzig 1878.
- Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Tübingen 1971.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*. Fünfzehnte, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehene Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang, Tübingen 1979.
- Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes*, in: *Wegmarken. Unveränderter Text mit Randbemerkungen des Autors*. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Martin Heidegger Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970, Bd. 9), Frankfurt a. M. 1976, S. 123–175.
- Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1929/30. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Martin Heidegger Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944, Bd. 29/30), Frankfurt a. M. 1983.
- Heidegger, Martin, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1930. Hrsg. v. Hartmut Tietjen (Martin Heidegger Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944, Bd. 31), Frankfurt a. M. 1982.
- Hitzig, Eduard, *Untersuchungen über das Gehirn. Abhandlungen physiologischen und pathologischen Inhalts*, Berlin 1874.
- Jensen, Julius, *Die Furchen und Windungen der menschlichen Grosshirn-Hemisphären*, Berlin 1870.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu hrsg. v. Raymund Schmidt, Hamburg 1956.

- Lange, Friedrich Albert, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Erstes Buch. Geschichte des Materialismus bis auf Kant. Zweites Buch. Geschichte des Materialismus seit Kant, 3. Aufl., Iserlohn 1876–1877.
- Luciani, Luigi; Seppilli, Giuseppe, Die Functions-Localisation auf der Grosshirnrinde an Thierexperimenten und Klinischen Fällen nachgewiesen. Autorisirte Deutsche und vermehrte Ausgabe v. M. O. Fraenkel, Leipzig 1886.
- Natorp, Paul, Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, Tübingen 1912.
- Ramon y Cajal, S., Studien über die Hirnrinde des Menschen. Aus dem Spanischen übers. v. Johannes Bresler, 5. Heft: Vergleichende Strukturbeschreibung und Histogenese der Hirnrinde. Anatomisch-physiologische Betrachtungen über das Gehirn. Struktur der Nervenzellen des Gehirns. Sach- und Namensregister zu Heft 1–5, Leipzig 1906.
- Spaulding, Edward Gleason, Beiträge zur Kritik des psychophysischen Parallelismus vom Standpunkte der Energetik (Benno Erdmann [Hrsg.], Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte 14), Halle 1900 (ND: Hildesheim/Zürich/New York 1985).
- Uexküll, Jacob von, Umwelt und Innenwelt der Tiere. 2., verm. u. verb. Aufl., Berlin 1921.
- Uexküll, Jacob von, Der Sinn des Lebens. Gedanken über die Aufgaben der Biologie mitgeteilt in einer Interpretation der zu Bonn 1824 gehaltenen Vorlesung des Johannes Müller. Von dem Bedürfnis der Physiologie nach einer philosophischen Naturbetrachtung mit einem Ausblick von Thure von Uexküll, Godesberg 1947.
- Uexküll, Jacob von, Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten. Bedeutungslehre. Mit einem Vorw. v. Adolf Portmann, Hamburg 1956.
- Wagner, Hermann, Maassbestimmungen der Oberfläche des grossen Gehirns. Ein Appendix zu Rudolph Wagner's Vorstudien zu einer wissenschaftlichen Morphologie und Physiologie des menschlichen Gehirns als Seelenorgan, I und II, Cassel/Göttingen 1864.
- Wundt, Wilhelm, Grundzüge der physiologischen Psychologie. Vierte umgearb. Aufl., Erster Band, Leipzig 1893.

Übersetzungen

- Bergson, Henri, Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist. Neu übers. v. Julius Frankenberger, Jena 1919.
- Bergson, Henri, Schöpferische Entwicklung. Berechtigte Übersetzung v. Gertrud Kantorowicz, Jena 1912.
- Bergson, Henri, Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist. Mit einer Einl. v. Erik Oger, Hamburg 1991.
- (Huxley, Thomas Henry), Zeugnisse für die Stellung des Menschen in der Natur. Drei Abhandlungen: Über die Naturgeschichte der menschenähnlichen Affen. Über die Beziehungen des Menschen zu den nächstniederen Thieren. Über einige fossile menschliche Überreste. Von Thomas Henry Huxley. Aus dem Englischen übersetzt von J. Victor Carus, Braunschweig 1863.

Einführungen, Gesamtdarstellungen, Handbücher, Lehrbücher, Lexikon

- Brodmann, Korbinian, Feinere Anatomie des Großhirns, in: M. Lewandowsky (Hrsg.), Handbuch der Neurologie. Erster Band: Allgemeine Neurologie. Erster Teil, Berlin 1910, S. 206–307.

- Brodman, Korbinian, Physiologie des Gehirns, in: Die allgemeine Chirurgie der Gehirnkrankheiten. Bearb. v. A. Knoblauch. K. Brodmann und A. Hauptmann. Redigiert v. F. Krause, Stuttgart 1914, S. 88–426.
- Eninger, Ludwig, Einführung in die Lehre vom Bau und den Verrichtungen des Nervensystems. Zweite verm. u. verb. Aufl., Leipzig 1912.
- Gegenbaur, Carl, Lehrbuch der Anatomie des Menschen. Vierte, verb. Aufl., Zweiter Band, Leipzig 1890.
- Grell, Karl G., Protozoologie. 2. Aufl., Berlin/Heidelberg/New York 1968.
- Meyers Konversations-Lexikon. Ein Nachschlagewerk des allgemeinen Wissens. Fünfte, gänzlich Neubearb. Aufl., 14. Bd. (,Politik bis Russisches Reich‘), Leipzig/Wien 1896.
- Thompson, Richard F., Das Gehirn. Von der Nervenzelle zur Verhaltenssteuerung. Aus d. Engl. übers. v. Merlet Behncke-Braunbeck, Andreas Held, Eva-Maria Horn-Teka u. Johannes Peter Prinz, 3. Aufl., Heidelberg/Berlin 2001.
- Westheide, Wilfried; Rieger, Reinhard M. (Hrsg.): Spezielle Zoologie. Teil 1: Einzeller und Wirbellose Tiere, Heidelberg 2006.

Sammelbände

- Berthoz, Alain; Christen, Yves (Ed.), Neurobiology of ,Umwelt‘. How Living Beings Perceive the World (Research and Perspectives in Neurosciences), Berlin/Heidelberg 2009.
- Gallois, Philippe; Forzy, Gérard (Hrsg.), Bergson et les neurosciences. Actes du colloque international de neuro-philosophie (Faculté libre de médecine, Lille – Institut de philosophie). Le Plessis Robinson (Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance: coll. Les empêcheurs de penser en rond) 1997.
- Geyer, Christian (Hrsg.), Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente, Frankfurt a. M. 2004.
- Hagner, Michael (Hrsg.), Ecce Cortex. Beiträge zur Geschichte des modernen Gehirns, Darmstadt 1999.
- Jamme, Christoph; Jeck, Udo Reinhold (Hrsg.), Natur und Geist. Die Philosophie entdeckt das Gehirn, München 2013.
- Keil, Geert; Schnädelbach Herbert (Hrsg.), Naturalismus. Philosophische Beiträge, Frankfurt am Main 2000.

Sekundärliteratur

- Achtner, Wolfgang, Willensfreiheit in Theologie und Neurowissenschaften. Ein historisch-systematischer Wegweiser, Darmstadt 2010.
- an der Heiden, Uwe; Schneider, Helmut (Hrsg.), Hat der Mensch einen freien Willen. Die Antworten der großen Philosophen, Stuttgart 2007.
- Beck, Lewis White, Kants ,Kritik der praktischen Vernunft‘. Ein Kommentar. Ins Deutsche übers. v. Karl-Heinz Ilting, München 1974.
- Bennett, Maxwell R.; Hacker, Peter M. S., Die philosophischen Grundlagen der Neurowissenschaften. Aus dem Engl. übers. v. Axel Walter. Mit einem Vorw. v. Annemarie Gethmann-Siefert, Darmstadt 2010.

- Bieri, Peter, Intentionale Systeme: Überlegungen zu Daniel Dennetts Theorie des Geistes, in: Jochen Brandtstädter (Hrsg.), *Struktur und Erfahrung in der psychologischen Forschung*, Berlin/New York 1987, S. 208–252.
- Borck, Cornelius, Fühlfäden und Fangarme. Metaphern des Organischen als Dispositiv der Hirnforschung, in: Michael Hagner (Hrsg.), *Ecce Cortex. Beiträge zur Geschichte des modernen Gehirns*, Darmstadt 1999, S. 144–176.
- Breidbach, Olaf, *Die Materialisierung des Ichs. Zur Geschichte der Hirnforschung im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 1997.
- Breathnach, C. S., Eduard Hitzig, neurophysiologist and psychiatrist, in: *History of psychiatry* 3 (1992) S. 329–338.
- Creutzfeldt, Otto Detlev, *Cortex Cerebri. Leistung, strukturelle und funktionelle Organisation der Hirnrinde*, Berlin/Heidelberg/New York/Tokio 1983.
- Honderich, Ted, *Wie frei sind wir? Das Determinismus-Problem*, Stuttgart 1995.
- Jankélévitch, Vladimir, *Henri Bergson*, Paris 1930.
- Jurevics, Pauls, *Henri Bergson. Eine Einführung in seine Philosophie*, Freiburg 1949.
- Jeck, Udo Reinhold, Materialistische Theorien des Gehirns und seiner Substanz im 19. Jahrhundert, in: Jamme, Jeck (Hrsg.), *Natur und Geist. Die Philosophie entdeckt das Gehirn*, S. 135–163.
- Jeck, Udo Reinhold, Gehirn und Sprache. Frühe philosophische Reaktionen auf die Lokalisation der Sprache im Gehirn, in: Jamme, Jeck (Hrsg.), *Natur und Geist. Die Philosophie entdeckt das Gehirn*, S. 165–203.
- Jeck, Udo Reinhold, Grundprobleme der Neuroethik als Neurowissenschaft der Ethik, in: Jamme, Jeck (Hrsg.), *Natur und Geist. Die Philosophie entdeckt das Gehirn*, S. 205–228.
- Jeck, Udo Reinhold, Gesundheit und Krankheit aus (neuro-)philosophischer Perspektive, in: Jamme, Jeck, *Natur und Geist. Die Philosophie entdeckt das Gehirn*, S. 253–307.
- Kerler, Dietrich Heinrich, *Bergson und das Problem des Verhältnisses zwischen Leib und Seele. Kritische Anmerkungen zu Bergson's Buch 'Materie und Gedächtnis'*, Ulm 1917.
- Libet, Benjamin, *Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert*. Aus dem Amerik. v. Jürgen Schröder, Frankfurt a. M. 2007.
- Nagel, Thomas, *Letzte Fragen. Erw. Neuausg. mit einem Schriftenverz.* hrsg. v. Michael Gebauer, Bodenheim b. Mainz 1996.
- Penfield, Wilder; Rasmussen, Theodore, *The Cerebral Cortex of Man. A Clinical Study of Localization of Function*, New York 1950.
- Poland, Jeffrey, *Physicalism, The Philosophical Foundations*, Oxford 1994.
- Richter, Ewald, *Wohin führt uns die moderne Hirnforschung? Ein Beitrag aus phänomenologischer und erkenntniskritischer Sicht (Philosophische Schriften Bd. 59)*, Berlin 2005.
- Roth, Gerhard, *Aus Sicht des Gehirns. Vollst. überarb. Neuauf.*, Frankfurt a. M. 2009.
- Sachs-Hombach, Klaus, *Philosophische Psychologie im 19. Jahrhundert. Entstehung und Problemgeschichte*, Freiburg/München 1993.
- Vollet, Matthias, *Die Wurzel unserer Wirklichkeit. Problem und Begriff des Möglichen bei Henri Bergson (Kontexte 13)*, Freiburg/München 2007.
- Walter, Henrik: *Neurophilosophie der Willensfreiheit. Von libertarischen Illusionen zum Konzept natürlicher Autonomie*, 2. unv. Aufl., Paderborn 1999.

TENGIZ IREMADZE
(TBILISI)

Grigol Robakidze and Friedrich Nietzsche's Philosophy Individualism – Communication – Universalism

Nietzsche's philosophy had a considerable influence on Grigol Robakidze's (1880–1962) work. Not only did the Georgian thinker internalise Nietzsche's ideas adequately, he also developed them in a fruitful way in his essays and creative writing. The present article is an attempt to characterise the ways of dealing with Nietzsche's ideas outlined in the philosophical writings of Robakidze. For this purpose, the philosophical conception of communication is employed and, from the perspective thus afforded, questions of Nietzsche's reception in Robakidze's work are discussed.

Friedrich Nietzsche's philosophy had a great impact on the creative work of Grigol Robakidze.¹ The Georgian thinker had adequately mastered the ideas of Nietzsche, and had developed them fruitfully into his theoretical papers as well as in literary works.²

The reception of Nietzsche's philosophy in Robakidze's creative work has not yet been properly investigated. This is an undeniable defect of Georgian humanitarian science. Although it is not difficult to find the cause of such a defect (during the years of communist dictatorship Robakidze along with Nietzsche belonged to the group of forbidden thinkers)³ but even those works which have discussed Robakidze's oeuvre do not cover the issue properly. In this regard we

¹ This article is based upon my previous articles published in Georgian and Ukrainian languages. At the same time it represents the combination of research results of those articles. See T. Iremadze, 'grigol robakidze da nieshes filozofia. individualizmi – komunikacia – universalizmi' [Grigol Robakidze and Nietzsche's Philosophy. Individualism – Communication – Universalism], in: T. Iremadze (ed.), *nicshe sakartveloshi* [Nietzsche in Georgia], in *memoriam Tamaz Buachidze (1930–2001)*, Tbilisi, 2007, pp. 47–56; *Філософія Фридриха Ніцше і Творчість Григола Робакидзе: індивідуалізм – комунікація – універсалізм*, Переклад з російської В. Недашківського, in: «Філософська думка», № 4, 2010, pp. 35–42.

² T. Iremadze, Friedrich Nietzsche and Grigol Robakidze, in: *Society – Transformation of Knowledge – Philosophy*, ed. by T. Iremadze, L. Zakaradze, G. Baramidze, M. Gogatishvili, Tbilisi, 2009, pp. 65–68 (in Georgian); T. Iremadze, Individualism or Intersubjectivity? (Nietzsche and Kant in Grigol Robakidze's Work), in: *Grigol Robakidze and Contemporary Thought*, ed. by T. Iremadze and M. Tavkhelidze, Tbilisi, 2011, pp. 110–123 (in Georgian).

³ T. Iremadze, Grigol Robakidze and Contemporary Thought, in: *Grigol Robakidze and Contemporary Thought*, ed. by T. Iremadze and M. Tavkhelidze, Tbilisi, 2011, pp. 9–14 (in Georgian). We can say that this collection and the articles published in it are a successful attempt at fruitful research and analysis of Grigol Robakidze's philosophical writings.

do not find anything new in the otherwise extensive and informative monograph by Akaki Bakradze. Although he discusses the place of Nietzsche's ideas in Robakidze's literary works, there is apparently no philosophical analysis of this issue.⁴ A paper by Luigi Magarotto about Nietzsche and Robakidze printed in 1989 is more scientifically based, but even there the author offers us a biographical-literary analysis of the problem rather than a philosophical one.⁵

In this article, I will not discuss the influence of Nietzsche's philosophy on the literary works of Robakidze.⁶ The size of this article does not allow for a broader analysis, thus it should be the issue of a separate discussion. It is better to follow the ways of discussing Nietzsche sketched in Robakidze's philosophical writings. Besides, while making an analysis I will use the philosophical concept of *communication*, and from this perspective I will discuss a number of important issues concerning the works of Nietzsche and Robakidze (for example, individualism and universalism). I think that by means of such a methodology I will be able to show Robakidze's (an undoubtedly interesting thinker) Nietzschean credo more sharply.⁷

1. What is Individualism?

Robakidze was still very young when Nietzsche's works attracted him. He considered the main thrust of Nietzsche's works to be the preaching of individualism. This is proved by his paper "Sociological Etude"⁸ published in 1902. In this paper the Georgian thinker says that despite some of his extreme positions Friedrich Nietzsche is "a great individualist" and that he constantly praises the "human strength": above all he fascinates his readers by the idea of "superman".⁹

Robakidze found individualism to be a philosophical problem of such importance that it became one of the major issues of his philosophical writings.

⁴ A. Bakradze, *Kardu – Life and Deeds of Grigol Robakidze*, Tbilisi, 1999, p. 96–100 (in Georgian).

⁵ L. Magarotto, *Nietzsche's Influence on Grigol Robakidze's Earlier Works*, in: *Literaturuli Sakartvelo*, No. 42 (Tbilisi, 1989), p. 14–15 (in Georgian).

⁶ There is some very interesting German research about the dramas of Robakidze by Thomas Häusermann: *Amor fati. Love of Destiny* (Londa – Kardu – Malshtrem – Lamara), translated into Georgian by L. Naroushvili and L. Ramishvili, Tbilisi, 2006.

⁷ About the history of reception and transformation of Friedrich Nietzsche's works in Georgian thought see T. Iremadze, *The Beginning of Nietzsche's Reception in Georgia*, in: *Nietzsche in Georgia. In memoriam Tamaz Buachidze (1930–2001)*, ed. by T. Iremadze, Tbilisi, 2007, pp. 12–23 (in Georgian).

⁸ See Grigol Robakidze, *Sociological Etude* (third paper), in: "Tsnobis Purtseli", No. 1778 (Tbilisi, 1902), pp. 1–3 (in Georgian).

⁹ *Ibid.*, p. 3.

At the same time this is the philosophical problem which connects Robakidze's works with Nietzsche's philosophy. In one of his earlier articles *From Philosophy. Individualism* (1906)¹⁰ Robakidze discusses the problem of individualism in a special way; he distinguishes the three following types of individualism which are:

1. Max Stirner's social individualism
2. Friedrich Nietzsche's moral individualism
3. Lev Tolstoy's religious individualism

In this article Robakidze discusses the issue of individualism in the context of the theory of cognition. Therefore he considers individualism to be one of the major theoretical-cognitive directions. But the issue here is whether the theory of consecutive individualism, that is to say in Robakidze's words, is the theory of extreme individualism firmly based in a philosophical way or not?

This philosophical problem is not only the problem of Robakidze's article mentioned above, but also one of the most difficult problems of Nietzsche's philosophy. If one supports the position of extreme individualism, then it turns out that the universality of knowledge is extremely difficult to provide. In such a case there simply appears the problem of transformation of knowledge: if everything is so individual, then one cannot find even two similar *leaves* and *sand pebbles*. In this case one can say that individuality is absolute and that true commonality does not exist! This individuality achieves its highest form in man, so that "personal individuality" here is just reality and nothing else.¹¹ According to this logic everything is individual, individuality is an absolute principle. This means that separate individualities are fundamentally different from each other and there is no connection between them. According to Robakidze's view, in such cases the problem of necessity of "metaphysical bridges" emerges.¹²

Upon the establishment of extreme individualism a highly complicated theoretical contradiction emerges. According to Robakidze, such a kind of individualism leads to idealism, and ultimately to solipsism. It means that a single individual, that is a cognitive "I", doubts of the existence of another individual, that is of a second "I". As a result of it, extreme individualism loses its ground, and to say in Robakidze's words it commits itself to "intellectual suicide".¹³

First of all "intellectual suicide" implies that there is no communication or common discourse between different individual "I"s. Hence there arises the following question: is it possible, in general, to hold a communication between

¹⁰ This paper was first published in the newspaper "Iveria", 1906; see Grigol Robakidze, *From Philosophy. Individualism*, in: "Sabchota Khelovneba", No. 2 (Tbilisi, 1989), pp. 22–26 (in Georgian).

¹¹ *Ibid.*, p. 23.

¹² *Ibid.*, p. 24.

¹³ *Ibid.*

two different individuals? If yes, then what conditions are necessary in order to arrange it?

2. Problem of Communication in Nietzsche: Is There any General Wisdom?

The possibility of communication is one of the most difficult issues in Friedrich Nietzsche's philosophy.¹⁴ In later writings the German philosopher says: "I wish to be understood". This means that contrary to widespread opinion, Nietzsche writes for "everyone", and from this point his book "Thus Spoke Zarathustra" is written for "everyone". However, in the same work the problem of the philosophical foundation of communication emerges. Is it possible to share your own idea, in a way that its proper understanding won't be difficult? In such a case the tragedy of "theoretical man" becomes visible!¹⁵ An understanding of individual existence via logical thinking faces insurmountable obstacles, because a man's individual life cannot be placed within the frames of such thinking. The most important is the destiny of the individual man and not what man is in general.¹⁶ Thus according to Nietzsche's philosophy, a "common way" does not exist. This means that men do not have common goals and objectives. So how is it possible to communicate at all? Nietzsche's answer to this question is not convincing. However, we can say that Nietzsche presented this problem clearly. His work "Thus Spoke Zarathustra" clearly demonstrates the difficulties of the process of communication. Nietzsche's attempt to search for the ways of their solution was not persistent, because he (in the case of such an attempt) could not remain faithful to his conviction. If all men have goals and objectives – completely different from others – then any teachings lose their sense completely. Nietzsche evaluated this situation well and in the face of Zarathustra painted a figure standing at the crossroads of these difficulties. An individual experience is such a thing, that it cannot be adequately shared with others. If you share it, then it becomes a general experience and loses its individual nature. Therefore (after each sermon) Zarathustra goes in the cave and there he checks the results of communication with men. While involved in the process of communication, Zarathustra clearly realises his fate: he loses his *I* and then returns to it again.¹⁷

¹⁴ T. Iremadze, *The Problem of Truth, Interpretation and Communication in Friedrich Nietzsche's Philosophy*, in: T. Iremadze (Editor-in-Chief), *Philosophy of Life. Problems and Perspectives*, ed. by L. Zakaradze and M. Gogatishvili, Tbilisi, 2009, pp. 10–15 (in Georgian).

¹⁵ *Ibid.*, p. 11–12.

¹⁶ I made detailed discussion of this issue in my book on Nietzsche; see T. Iremadze, *Friedrich Nietzsche. "Thus Spoke Zarathustra". Text and Context*, Tbilisi, 2006, pp. 11–15 (in Georgian).

¹⁷ T. Iremadze, *The Problem of Truth, Interpretation and Communication in Friedrich Nietzsche's Philosophy*, p. 13.

Therefore, the communication means to leave oneself, to become another, to share oneself with others. Nietzsche's formula of understanding (*I wish to be understood*) is likely more focused on the difficulties of the realisation of communication act, rather than on new methods of communication itself. Later, he even says: "It is difficult to be understood". In the end Nietzsche left his character – Zarathustra – on his own: only with his animals. It indicates that – despite the unquenchable efforts – his communication with the "higher men" has failed. Hence, to Nietzsche communication remains as an unsolvable problem. Now let's see how Robakidze tried to solve this problem.

3. "Consciousness in General": Universal and Transcendental

From Robakidze's point of view an extreme (that is unilateral) theory of individualism cannot provide the "understanding" – or to say in his term "relationship" – between two different individuals, that is between two "I"s¹⁸. It even leads to the fact that self-identification is impossible for individuals. Ultimately, individualism responds to all the questions simultaneously with "yes" and "no".¹⁹ Hence this philosophical theory does not have a solid foundation and it is not able to gain or identify universal knowledge. However, among the men there is something in "common" and this commonality also extends to living creatures. How can we reach this "common"?

In his above mentioned article – "From Philosophy. Individualism", Robakidze chose the Kantian way of solution to this problem, and therefore, he significantly distanced himself from Nietzsche. In his opinion humans have "consciousness in general" and by means of this conscious "understanding" and the "relationship" among them becomes available. In fact Kant's "transcendental consciousness" creates "universal significance" and an absolute value of cognition. In general, it is a prerequisite of objective cognition. Hence, "transcendental consciousness" is the universal dimension of human's spiritual creativity, which is asserting the norms of action among individuals.

Robakidze expands Kant's concept of "transcendental consciousness", not only when he speaks of common consciousness among humans, but also when he speaks of "common consciousness" between humans and other living creatures (for example dog).²⁰ Moreover, in his opinion, there might be something in common between man living on Earth and manlike creatures, possibly living on Mars. "Understanding" between them is possible but in a symbolic language.

¹⁸ Cf. Grigol Robakidze, *From Philosophy. Individualism*, p. 25: "As I mentioned, extreme individualism brought down to the last point makes it impossible to build any relationship or 'understanding' between individualities".

¹⁹ *Ibid.*, p. 24.

²⁰ *Ibid.*, p. 25.

Although the psychophysical structure of these two creatures may differ from each other (as in the case of a man and a dog) there will be something *in common* between them. Here we are dealing with a model of cosmic consciousness which is so universal that it covers the whole universe.

It is the truth that by his model of consciousness Robakidze went beyond the scope of Nietzsche's philosophy, but also through Kant he went beyond the limits of Kant's critical philosophy. He brings the concept of sociability and social system which provides a foundation for social science and sets human at its heart.

In Robakidze's opinion sociability is a bridge, which unites different experiences of individuals and which conditions their co-existence. Individual experiences create a common, social experience and ultimately the human culture. This is the only way for an individual to acquire a function and thus to find his own self.

Therefore, the communication process might take place. In Robakidze's opinion, the prerequisite for its implementation is the "commonality" between different creatures. This "commonality" is a so-called universal consciousness and it is a prerequisite for communication.²¹

4. Nietzsche: "Between Dionysus and Apollo"

David Kasradze was quite reasonably reprimanding Robakidze²² that he should pay more attention to Nietzsche's later works.²³ In addition Kasradze was rejecting absolutisation of Dionysian and Apollonian done by Robakidze. The recall of "Nirvana" and "Apollo-Dionysian cult" is not necessary for understanding Nietzsche since it raises more uncertainties.²⁴

However Robakidze had not left the later period of Nietzsche's thought without attention, but it is also true that he accorded prevailing prominence to *Dionysian* and *Apollonian* in the works of Nietzsche²⁵. In his opinion, "for Nietzsche's understanding the philosophical explanation of the cult of Dionysus and Apollo is required".²⁶ It is known that many of Nietzsche's important schol-

²¹ T. Iremadze, Individualism or Intersubjectivity? (Nietzsche and Kant in Grigol Robakidze's Work), p. 120.

²² I have discussed the polemics of Nietzsche's philosophy between D. Kasradze and G. Robakidze in my German article: T. Iremadze, Anfänge der Nietzsche-Rezeption in Georgien, in: *Nietzsche-Studien*, Bd. 35, Berlin – New York, 2006, S. 223–224.

²³ D. Kasradze, On Account of Mr. G. Robakidze's Lecture, in: "Sakhalkho Gazeti", No. 310 (Tbilisi, 1911), pp. 2–3 (in Georgian).

²⁴ *Ibid.*, p. 3.

²⁵ G. Robakidze, Constrained Explanation (On Account of D. Kasradze's Paper), in: "Sakhalkho Gazeti", No. 312 (Tbilisi, 1911), pp. 2–3 (in Georgian).

²⁶ *Ibid.*, p. 3.

ars paid special attention to these origins of Hellenistic culture. In accordance with this Robakidze says: *thus, I took these two principles in order to understand Nietzsche's philosophy and I grasped that Nietzsche's doctrine is situated between "Dionysus and Apollo"*.²⁷

Robakidze was trying to find a secret key to Nietzsche's doctrine and found it in the above mentioned principles of the Hellenistic culture: *in my opinion Nietzsche's works revolve between Dionysus and Apollo*.²⁸ He believed that by means of it he grasped the essence of Nietzsche's doctrine. Ancient Greek culture was based not only on Apollonian, but also on the Dionysian principle.

According to Robakidze it was Oswald Spengler who did not pay proper attention to the Dionysian phenomenon, because he was confronting Apollonian and Faustian principles with each other. In one of his earlier papers, which is dedicated to Spengler's philosophy of history, the Georgian thinker criticises Spengler because of disregarding the Dionysian principle (*Spengler's conception terribly fails on the phenomenon of Dionysus*²⁹). Nietzsche has discovered Dionysus and after it, an understanding of the Greek culture without Dionysus is impossible. Spengler left it beyond his vision.³⁰ Thus Spengler unsuccessfully tried to overcome Nietzsche.³¹

5. The Conclusion: Dionysus or Superman?

In one of his papers – "My Life" – Robakidze was not convinced with the idea of *superman* which Nietzsche expressed in "Thus Spoke Zarathustra". But the *Dionysian phenomenon and the idea of eternal recurrence* became the subject of his special judgement.³²

Why did Robakidze consider the idea of *superman* as unreliable, whereas this idea is closely linked with the *idea of eternal recurrence*?

After Kasradze's criticism Robakidze started a deeper study of Nietzsche's later works. In the above mentioned paper "Oswald Spengler. Part Two" (1923) he connects the notion of *superman* with that of Dionysus. "Nietzsche's *superman* is a different phenomenon; it is Dionysus born in man".³³ Although Robakidze continued to deny the influence of Darwinian biology on Nietzsche's

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid.

²⁹ G. Robakidze, Oswald Spengler. Part Two, in: "Sabchota Khelovneba", No. 1 (Tbilisi, 1989), p. 39.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid., p. 40.

³² G. Robakidze, My Life, in: G. Robakidze, My Life. Engadi. Killed Spirit. Poems. Papers (volume II), Tbilisi, 1994, pp. 226–227 (in Georgian).

³³ G. Robakidze, Oswald Spengler. Part Two, p. 39.

ideology (the importance of which Kasradze stressed strongly), he had already given much thought to the idea of superman. However, it should be noted that a convincing interpretation of the ideas of *superman and eternal recurrence* cannot be found in his works.³⁴

Yet, Robakidze apparently was charmed with Nietzsche's conception of the Dionysian principle. Subsequently, he started a search of the remnants of the mysteries and cult of Dionysus in Georgian reality. Nietzschean motives had to be combined with the rich tradition of Georgian mythology and thus the myths had to continue their existence. So, step by step Robakidze was getting closer to the Georgian *Proto-Phenomenon (Urphänomen)*, that is to *the world of Kardu*, and via Nietzsche he sought to explain it in a new way. Until the end he remained faithful to his theory of "understanding" (communication): he thought that conversations with Kardu would be fruitful. The results of intensive research were following: Kardu's world is the language, myth and the world-view. Dionysian love to destiny (*Amor fati*) reveals itself in it and history of the Georgian nation represents the Dionysian mystery.³⁵

In such a way, Grigol Robakidze did understand Nietzsche!

³⁴ Although Robakidze was not satisfied with the definition of *idea of eternal recurrence* made by interpreters of Nietzsche, this idea remained as a mystery for him. When traveling in the east he saw the same image of this idea as Nietzsche did: *as if everything has once already been* (G. Robakidze, *My Life*, p. 228). Nietzsche's conception of *eternal recurrence* should be connected to the doctrine of superman and these two ideas must be considered in one context. But in the history of Nietzsche's studies this happened relatively later – several decades after Robakidze wrote his above mentioned works. About the initial research of Nietzsche's philosophy, see T. Iremadze, *Early period of Reception of Nietzsche's philosophy (from Lou Andreas-Salomé to Martin Heidegger)*. in: *Ritsa. Literary Journal*, No. 2 (Tbilisi, 2006), pp. 88–91 (in Georgian).

³⁵ G. Robakidze, *Georgia and the Cult of Dionysus*, in: "Literaturuli Sakartvelo", No. 52 (Tbilisi, 1988), pp. 11–12 (in Georgian).

LALI ZAKARADZE
(BATUMI/TBILISI)

Aleksandre Janelidze's Works in the Context of Philosophy of Life

Lebensphilosophie (“philosophy of life”) had a great influence on Western philosophy and culture. This trend created a new epoch in the 20th century philosophy and literature. The study of reception and transformation of the key issues of *Lebensphilosophie* in the Georgian culture is both interesting and significant. Since the end of 19th century the ideas of *Lebensphilosophie* have become the source of inspiration and special interest for a number of Georgian thinkers.¹ Thus, it is very valuable to conduct an innovative intensive research of Georgian philosophical thought and to understand Georgian culture and philosophy in relation to the genesis of Western thought.² However, in terms of studying these influences systematically, much still remains to be done.³

The history of the influence of *Lebensphilosophie* on Georgian thought is not limited to the field of humanities. It has also had a substantial impact on natural scientists. This is particularly visible in a work “National Creativity” (1914), dedicated to the issue of nationality, written by the founder of Georgian geological school Aleksandre Janelidze (1888–1975).⁴ The main idea of the work was the understanding of nation as an organism or super-organism.

In “National Creativity” Janelidze discusses philosophical aspects of life and evolution. His aim is to prove that the development of inanimate or animate nature and a human being is a universal process and that nothing exists without development and change. In this respect, the following chapters of the aforesaid work deserve special attention: 1. Life and Development; 2. Evolution (Deve-

¹ See T. Iremadze, The Beginning of Nietzsche's Reception in Georgia, in: *Nietzsche in Georgia. In memoriam Tamaz Buachidze (1930–2001)*, ed. by T. Iremadze, Tbilisi, 2007, pp. 12–23 (in Georgian).

² See L. Sakaradse [= L. Zakaradze], Review of ‘Tengiz Iremadze (Hrsg.): Nietzsche in Georgien’, in: *Georgica. Zeitschrift für Kultur, Sprache und Geschichte Georgiens und Kaukasiens*, Bd. 30 (2007), S. 142.

³ In this respect, first important steps were taken in the framework of research projects and publications of the Institute of Philosophy and Social Sciences at the Grigol Robakidze University; see: T. Iremadze (Editor-in-Chief), *Philosophy of Life. Problems and Perspectives*, ed. by L. Zakaradze and M. Gogatishvili, Tbilisi, 2009 (in Georgian).

⁴ This book is a series of public lectures of the same title, published in 1914; see E. Kodua, Aleksandre Janelidze on Nation, in: A. Janelidze, *National Creativity*, Tbilisi, 1997, p. 3 (in Georgian).

lopment) and Creativity; 3. Creativity and Value of Life. In the latter the author discusses the notion of the “value of nationality”.

According to Janelidze’s opinion, there is no consensus among researchers on the problem of life. Yet, as time passes, more and more firm ground is found for the idea that there is no abyss between animate and inanimate, the living and the lifeless; that nature is one whole entity; that everything originated from the “dead” nature.⁵ Janelidze is greatly influenced by a prominent French philosopher – Henri Bergson. According to Bergson, living matter is simple, protoplasmic mass in its original form and is “dimly conscious”. Two types of possibilities open before it – that of free-will action and refusal to act at all, that causes the weakening of living forces. Thus, Bergson connects free-will action to consciousness while refusal to act – to the unconsciousness. These two tendencies are accompanying signs of evolution. Living matter either follows the way of the free action (i.e. consciousness) or by refusing to act chooses the unconsciousness.⁶

Janelidze expands the contents of the concept of life and connects it with the concept of evolution: “In this case, the extremely expanded concept of life is blended with the concept of evolution but the latter takes a completely new appearance”.⁷

While discussing the processes of earth’s development, he expresses the following idea: “... a fistful of mud, as Voltaire used to say, on which we live, is not unchangeable and “dead” to the extent we suppose. Its existence is permanent change”.⁸ In the author’s opinion, no instance of this change is a repetition of the other. It is impossible for the earth to pass the stages of its history in reverse, as each of the past stages is the conclusion of the whole previous history of the earth and is permeated with the whole of its past. At the same time, he states that every change has a definite direction: “It is this unique change that we call development”.⁹

Janelidze considers time as the essential moment of development. Under the influence of Bergson, he admits the existence of development in the dimension of time. It is the moment when something new originates and that is, actually, an act of creation. Consequently, Janelidze considers evolution (development) and creativity as interconnected phenomena.

Under the influence of Bergson’s theory of “creative evolution”, Janelidze formulates his own theory of evolution. For him evolution is a universally

⁵ A. Janelidze, *National Creativity*, p. 15.

⁶ H. Bergson, *Creative Evolution*, translated by A. Mitchell, New York, Random House, 1944, pp. 110 ff.

⁷ A. Janelidze, *National Creativity*, p. 16.

⁸ *Ibid.*, p. 18.

⁹ *Ibid.*, p. 19.

acknowledged fact. However, it is not enough to know that everything develops. It is no less important to understand how the development happens. Janelidze criticises different versions of Neo-Darwinist theories (August Weismann, Hugo de Vries) and remarks that development cannot create something new. If future is already realised in present (as an embryo) and present is realised in the past, it appears that time does not exist in reality.¹⁰ Hence, whoever denies duration, denies life itself. For the knowledge that comprehends present, future never stays a mystery. Janelidze calls all this a *teleological idealism* which is a transfer into another field, that is the field of metaphysics.

In Janelidze's opinion, the weak point of the Neo-Darwinist theories is that they avoid the problem of time and begin the explanation of development with the denial of life. Janelidze sees the solution to the problem again in the philosophy of Bergson. According to Bergson, the form originated in the process of development is neither the combination of unchangeable elements nor the accomplishment of previously existed idea. Each act of life and development creates something new. Hence, *élan vital* is the cornerstone of life.

By using Bergson's idea of creative evolution, Janelidze analyses the issue of relation between creativity and life value. He discusses different viewpoints of optimists and pessimists about life as a value and tries to understand the essence of life: if life is suffering than "what value should life have for us, why should we bear heavy burden of existence?"¹¹ Does life on the earth have any essence?

Janelidze discusses the notion of "life" and its Georgian counterparts: *sitsotskhle* and *tskhovreba*. At a glance, these two concepts express one and the same content. Janelidze differentiates the meanings of these two words in the following way: *sitsotskhle* is a fact that has no value in itself and does not obligate anything to humans; while *tskhovreba* is a completely different thing. *Tskhovreba* is making life meaningful. It is creativity and during this creative process human values are permanently created. Free creation gives living its essence and value. Living with ideals is a result of human creativity and hence is valuable. We strive for life until we have ability to create no matter what the results of this creativity are – joy or suffering. Creativity makes our being meaningful.¹²

Without creativity life loses value. However, "If our existence loses its human goal"¹³ and with it, the striving for success, "then life, has turned into a heavy burden, and represents not a positive but a negative value".¹⁴ Weakening

¹⁰ Ibid., p. 20.

¹¹ Ibid., p. 22.

¹² Ibid., p. 23.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

of creative forces leads to a loss of meaning of life and to the reconciliation with life only because of fear of death.

Thus, Janelidze connects the concepts of life, development and change with creativity. He shares and productively develops essential aspects of Henri Bergson's theory of creative evolution on the concept of life and the essence of living, and at the same time, discusses the philosophical problem of nation's value within the context of philosophy of life.¹⁵

¹⁵ Amongst Georgian philosophers who have given special attention to Bergson the work of the outstanding Georgian philosopher and psychologist Dimitri Uznadze (1886–1950) should be noted. See D. Uznadze, *Henri Bergson*, Tbilisi, 1920 (in Georgian).

GIORGI BARAMIDZE
(TBILISI)

Nietzschean Motives in Zurab Kakabadze's Thought

Zurab Kakabadze's (1926–1982) philosophical thought revolves around three major themes: life, art and philosophy. However different these themes may be, there is nevertheless, some trace of Nietzschean thought in each of them. But this does not mean, that Kakabadze should be considered as a follower of Nietzsche. Kakabadze has his own favourite thinkers, Edmund Husserl and Martin Heidegger being among them. As regards to Nietzsche, Kakabadze reckons with his ideas in relation to each essential problem he is discussing.¹

1. Life

“Life” of which Kakabadze speaks is not a phenomenon, which exists in the realm of “pure essences” and which could not be discussed otherwise if not on the basis of “conceptualized” or “academic language”. It may be said that life for him is nothing but a totality of everyday relationships between human beings. That is the way Kakabadze prefers to speak of it in “everyday” or “ordinary” language. He operates with “pre-scientific terms” when reasoning on “life”, “philosophy” and “art”.²

Thus, life is a totality of everyday relationships between human beings, always directed by some ideal. But what is the ideal? This is a phenomenon, on the basis of which humans conceive the world, provide it with meaning and treat it.

According to Kakabadze, the peculiarity of contemporary philosophical thought consists in neglecting of such a very ideal which would be absolute truth, permanent, eternal, and eternally unchangeable. He claims that each ideal is true only in its own epoch. It follows that life is nothing but succession of changeable ideals. This phenomenon is considered as historicity of human life by Kakabadze. Moreover, for him human life is nothing but history. Nietzsche, according to Kakabadze, is that very thinker who essentially thought of the historicity of life. But Kakabadze thinks that the acknowledgement of historicity of life is not sufficient. One must go much further in the understanding of human being. According to Kakabadze, the basis of such thought must be the under-

¹ See Z. Kakabadze, *The problem of existential crisis and Edmund Husserl's transcendental philosophy*, Tbilisi, 1966 (in Russian); id., *Human being as a philosophical problem*, Tbilisi, 1978 (in Georgian); id., *Art, Philosophy, Life*, Tbilisi, 1979 (in Georgian); id., *Philosophical conversations*, Tbilisi, 1988 (in Georgian).

² See Z. Kakabadze, *Art, Philosophy, Life*, p. 227.

standing of human as a finite being for whom “the perspective of infinitude” is of “existential importance”. It may be said that a human being is a kind of “infinitude in finitude”. For Kakabadze the problem of human beings takes the following shape: how does the infinitude exist in finitude? Kakabadze argues that Nietzsche’s thought forced humans to lose the very “perspective of eternity”. “A new life” means to set a new ideal. But Kakabadze claims that the transition from the obsolete ideal or an old life to a new one does not occur immediately. There is a transitional period between the “old” and the “new”. Kakabadze seems to be acutely aware of the possibility that he himself as a thinker may belong to the very transitional epoch. Whatever it may be, Kakabadze in his relatively short lifetime has always been troubled by the lack of the very ideal.

Kakabadze also speaks of the “understanding of being” which he treats as “the necessary tendency of human life”. Such narrative adds complexity to the problem of what is changeable or historic: the being itself or its understanding. Kakabadze draws sharp boundaries between the two moments of life. One is a life as it occurs in reality, or its factual side. The other is what a life *ought to be*. It may be said that a life is nothing but a unity of the two moments (“is” and “ought”) or a unity of the facticity and the ideality. This structure is of decisive importance for understanding of art.

2. *Art*

Kakabadze treats art in relation with reality. He emphasizes that the essence of art is connected with “imagination”. It is worth noting that Kakabadze often carries out a practice of hermeneutics with regard to “imagination”. He insists on an opinion that contemporary art consists neither in presentation nor in representation, but in “imagination”, which plays a central role in its understanding. According to Kakabadze, this is the very motive which was first sounded in Nietzsche’s philosophy. In this regard, art is nothing but an expression of the will to life. The main aim of art is that human beings become part of an idealized world of life through imagination. However, Kakabadze argues that Nietzsche was inconsistent in the understanding of art. The cause of this is that Nietzsche did not understand human life adequately. According to Kakabadze, human beings are characterized by “passion to infinity”. Humans are continuously thinking about how to go beyond, or how to transcend boundaries.³ Such striving of human being is also multi-dimensional or polyphonic. According to Kakabadze, it is the very place from where peculiarities of Kafka’s and Dostoevsky’s novels stem: the “endlessness” of the first and “polyphony” of the latter.

Kakabadze claims, that speaking about art is closely related to what is

³ Z. Kakabadze, *Philosophical Conversations*, p. 19.

called mother tongue. It is mother tongue through which human beings form their world view. Building such a relationship to the world becomes possible after imagination was brought to the fore among the faculties of the human soul. Kakabadze indicates that it was accomplished by Nietzsche. According to Kakabadze, the themes of "home", "dwelling place", "abode" are also typical of contemporary art. On the other hand, such themes are closely related to the *problématique* of the "other", "stranger", "guest", or to the issue of "alienation". The essentiality of such themes for contemporary art was mainly conditioned by the ideas of Nietzsche. It presents no difficulty whatsoever to see in the motive of the "eternal return" the expression of striving for being at home, for the homecoming of contemporary human.⁴ It is also permissible to consider nihilism as a "terrible visitor", as a prototype of all "guests" and "others". Such a view is much more important in a situation when "hearthlessness", "lacking of mother land" is treated as a human fate. Kakabadze's discourse on modern "vagrant bourgeois", which returns to his "hearth" after long journey but finds it voided, should be understood in this light. Yet such a void is a sign of nihilism. Of particular interest is Kakabadze's view of human home as a physical abode or dwelling place, as an external expression of his own inner life, of his own "world view" in the above-mentioned sense.

3. *Philosophy*

It should be appropriate to start speaking of philosophy in Kakabadze's understanding with what he calls "human events". He argues that the latter consists of two strata. One lies on the surface of such an event, consisting of meanings, which we confer on those events in our natural or life attitudes. The other stratum would be what happens to those events naturally without our interference, what occurs in reality. This situation is mentioned by Kakabadze as having a "two-coloured" quality of human events.

According to Kakabadze, a philosopher uses a method of observational analysis of consciousness, by means of which, he reveals the inner, deepest motive of life – the certain understanding of being.⁵ Kakabadze believes that in the modernity life is understood as subject-object relationship. In such a relationship absolute preference is given to the object. The very understanding of human is designed by following this pattern. Such an understanding of *human* occurs in the atmosphere of indifference and neutrality. For this way of reasoning the so called "horizon of eternity" is closed. The function of philosophy is to criticise such understanding of being.

⁴ Z. Kakabadze, *Philosophical Conversations*, p. 45.

⁵ Z. Kakabadze, *Philosophical Conversations*, pp. 32–33.

Kakabadze argues that in the establishment of such critical function of philosophy a decisive part was played by Nietzsche. He is the very thinker, whose reasoning on the horizon of Occidental thought led to the emergence of the “boundaries of the ideal of modern epoch”. It became evident that progress little by little turned out into anti-progress. The strong belief of mankind was shaken and came into doubt. In this context, one should again mention the principle of historicity of life. Kakabadze obviously shares Nietzsche’s approach to this question. For him also, there is no doubt regarding the historicity of being and life. Although, he believes that human life is unimaginable without the “perspective of eternity”.

4. Danger of nihilism

Kakabadze speaks of the so called existential dangers. One of them stems from the acknowledgment that human life or being is historical. If changeability and historicity are the same, eternity and human striving for it would be nothing but an illusion. If there is no eternity, this very “nothing” becomes absolute. This situation shows affinity with nihilism, which means that the ideal does not exist at all. Living without the ideal is essentially unbearable for humans.

Kakabadze is well aware of the fact that following Nietzsche the whole western thought, literature and art became tormented by the problem of nihilism. “God is dead” – with these words began a movement, which has reached its utmost point in contemporary world. It may be said that for Kakabadze such an understanding of nihilism became one of the stimuli to ruminate on “existential crisis”. In this regard, another motive of Nietzsche’s philosophy, that of “revaluation of all values”, is of decisive importance to Kakabadze. Nietzsche undertook an attempt of “revaluation of all values” and overcoming nihilism by replacing the Christian god with the superhuman.⁶ On the one hand, Nietzsche replaced god with a powerful individual, but on the other hand, it became extremely difficult for him to provide a final and comprehensive account of superhuman.

According to Kakabadze, nihilism is represented as consisting of three different stages. The first is the cult of property and of comfortable lifestyle. The second is a selfish striving for sensual pleasure. The third stage is represented as the one-sided tendency of human being towards self-affirmation as a subject whose essence consists in “the will to power”. All these tendencies are contained in an “existential crisis”, which according to Kakabadze, is nothing but a contemporary form of nihilism, which is characterized by different “colours” and nuances.

⁶ Z. Kakabadze, *Philosophical Conversations*, pp. 83–84.

Thus, in the formation of Kakabadze's philosophical thought, as in the building of his world view, an essential part was played by Nietzsche's philosophical motives. These motives permeate his writings even when Kakabadze explicitly did not acknowledge them.

II. INTERKULTURELLE PERSPEKTIVEN

GIORGI KHUROSHVILI
(TBILISI)

Jerusalem and Athens in Medieval Georgian Thought

Traditionally, faith and knowledge are considered to be the ways of strengthening religious belief. Philosophers and theologians had always expressed special attention towards their interrelation. Knowledge usually serves to the establishment of rational thinking, but if biblical texts introduced all the truth to us, then it seems that rational judgment has lost its sense. Nevertheless, reason still remains a part of the soul without which it is impossible to judge. Therefore, it is still important to find out whether there is a deep contradiction between belief and knowledge, religion and philosophy, Jerusalem and Athens, or not.

Hermann Cohen and Leo Strauss consider that Plato and the prophets are the two most important sources of modern culture.¹ Nevertheless, they give to Plato unilateral advantage, since they thought that truth can be understood only in case of exact scientific judgment.² The relation of Jerusalem and Athens reached its highest peak of confrontation and reconciliation in medieval thought.³ Nowadays this era is considered as a bridge between ancient philosophy and enlightenment. The representatives of that age did not sacrifice the ideas of ancient thinkers and maintained them for next generations. Medieval philosophers had re-processed the ideas of Plato, Aristotle, and other ancient thinkers and used them for the solution of the religious and theological issues. This was first large-scale attempt of reconciliation of Jerusalem and Athens.

In the early Christian age Tertullian asked his famous question: “What indeed has Athens to do with Jerusalem? What concord is there between the Academy and the Church?!”⁴ At the first glance, it is evident that the differences between them are greater than the similarities. However it seems that in some cultures harmonious co-existence of these two traditions in time and space has been managed successfully. Same happened in medieval Georgia. In the beginning of the 12th century in Gelati (Georgia) was built a monastery as a symbol of the nation’s cultural and intellectual renaissance. Near to the monastery was founded the Academy where the ancient philosophy and in particular Neo-Pla-

¹ H. Cohen, *Reason and Hope: The Social Ideal as seen by Plato and by the Prophets*, New York: Hebrew Union College Press, 1993, p. 66.

² Ibid., p. 68.

³ L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy: Jerusalem and Athens*, Chicago: University of Chicago Press, 1985, p. 165.

⁴ Tertullian, *The Prescription Against Heretics*, Chapter VII, Whitefish, MT: Kessinger Publishing, 2004, p. 12.

tonic philosophy was taught. Since its establishment Gelati became “the Second Jerusalem for whole east, and the place of teaching and studying, like another Athens”.⁵ In Georgian culture reconciliation of Jerusalem and Athens, religion and philosophy was originated in Gelati. The execution of this task is indicated by the name of Georgian philosopher Ioane Petritsi.

Medieval Georgia is distinguished with rich theological and philosophical traditions. Outstanding thinkers of that period (Ephrem Mtsire, Arsen of Ikhaltso, Petre of Gelati and etc.) translated many important theological and philosophical texts into Georgian language. Moreover, philosophy became of utmost importance to the Georgian thinkers. According to Ivane Javakhishvili “[...] at that time leading Georgians have achieved their highest point, and pounced on the philosophical literature.”⁶ Together with translations original works were created. In the mentioned period the highest peak of Georgian philosophical thought is Ioane Petritsi’s work: *Proclus’ Commentary* (12th century). The work is based on Petritsi’s translation of the Neo-Platonic philosopher’s, Proclus’ work the “Elements of Theology”. Relying on Proclus’ work Petritsi creates his own original work. Among medieval Christian thinkers Petritsi was one of the first who considered it necessary to establish connection between philosophy and religion.⁷ His contribution is immeasurably large in establishing philosophy as an independent field in Georgia. At that time Georgians had learned the grace of philosophy thanks to Petritsi. 18th century Georgian religious figure and thinker Anton Bagrationi (1720–1788) glorifies Petritsi. He considers Proclus as a worthy successor to Plato, and Petritsi as a true successor to Proclus.⁸

⁵ The Life of King David, in: *Kartlis Tskhovreba [The Life of Kartli]*, vol. 1, Tbilisi, 2012, p. 266.

⁶ I. Javakhishvili, *A History of the Georgian Nation*, vol. II, Tbilisi, 1948, p. 299 (in Georgian).

⁷ The work of Petritsi and his relation to other medieval thinkers (Dietrich of Freiberg, Berthold of Moosburg) is extensively discussed by T. Iremadze in his work *Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter: Dietrich von Freiberg – Berthold von Moosburg – Joane Petritsi*, Amsterdam – Philadelphia, 2004. See also, T. Iremadze, Der intellekttheoretische Ansatz der Selbstreflexivität des Denkens gemäß Kapitel 168 der *Elementatio theologica* des Proklos und seine Deutung sowie Entfaltung im *Proklos-Kommentar* Bertholds von Moosburg, in: W. Geerlings / C. Schulze (Hrsg.), *Der Kommentar in Antike und Mittelalter, Bd. 2: Neue Beiträge zu seiner Erforschung (Clavis Commentariorum Antiquitatis et Medii Aevi 3)*, Leiden – Boston, 2004, pp. 237–253; id., Die Philosophie der Selbstreflexivität bei Joane Petritsi, in: *Philosophy – Theology – Culture. Problems and Perspectives (Jubilee volume dedicated to the 75th anniversary of Guram Tevzadze)*, ed. by Tengiz Iremadze, Tamar Tskhadadze, Giorgi Kheoshvili, Tbilissi, 2007, pp. 66–78.

⁸ Anton I (Bagrationi), *Tskhobilsitkhvaoba* (Georgian Literature, vol. VIII), Tbilisi, 1990, p. 120 (in Georgian). For Anton’s importance in establishing the “Caucasian Philosophy” see T. Iremadze, Die Rezeption der Aristotelischen Logik im georgischen Denken der Neuzeit: Anton Bagrationi und seine Aristoteles-Studien, in: *Georgica. Zeitschrift für Kultur, Sprache und Geschichte Georgiens und Kaukasiens*, Bd. 29 (2006), pp. 135–143; id., *Philosophy*

In its essence and nature medieval Georgian culture carried the spirit of Christian culture, in which the tradition of Jerusalem was a dominant trend of thought. This is confirmed by the old Georgian literature as well. Despite the fact that many translations were accomplished, mostly theological texts were translated, which have fostered to extending of the Church doctrine and to the justification of Christian belief. Pure philosophical ideas were scattered in several translations or in the introductions attached to these translations. The founder of pure philosophical direction in medieval Georgia is Ioane Petritsi: “Petritsi founded not only philosophical thinking but whole philosophical school as well”.⁹ Unlike other Georgian thinkers of that period Petritsi’s philosophy is free from any kind of dogmatism. This may explain his interest to Neo-Platonism, as far as it was standing above all religious beliefs. Neo-Platonism “covered all philosophies and all religions”.¹⁰ It represented a kind of synthesis of whole ancient thought on the basis of Plato’s teachings. Although Petritsi refers to Aristotle, his major guides are Plato and Neo-Platonic thinkers.

Part of the researchers ascribes the philosophical movement started in medieval Georgia to Byzantine origin. According to some sources, Petritsi was educated in Byzantine, in Constantinople, under the tutelage of one of the inspirers of Byzantine renaissance John Italos. After the persecution of Italos, as a consequence of which the development of philosophical thought was paused in Byzantine, in Georgia and in particular, in Gelati powerful philosophical movement begins under the guidance of Ioane Petritsi. It is considered that the latter is a sequel of philosophical movement suspended in Byzantine. Some scholars went farther and thought that renaissance suspended in Byzantine found its continuation in Georgia through Petritsi.¹¹ K. Kekelidze partially agreed with this opinion, he believed that Petritsi was continuing the front line of Georgian-Byzantine philosophy. However, he thought that Petritsi was subjecting philosophy to Christianity.¹² This opinion should be considered as a less reliable. Petritsi’s interest in philosophy must have been caused by the superiority and greatness of philosophy itself. It is likely that Petritsi’s aim was higher than justification of divine revelation through philosophy. In his philosophical works, he tries to show that despite the fundamental differences between religion and philosophy, latter has the full right to coexist with religion.

As it was mentioned above, Petritsi’s purpose was to establish philosophy as an independent, original field of science. He wanted to conduct harmonization

at the Crossroad of Epochs and Cultures. Intercultural and Interdisciplinary Researches, Tbilisi, 2013, pp. 32–40; 41–49 (in Georgian).

⁹ K. Kekelidze, *History of Georgian Literature*, vol. I, Tbilisi, 1941, p. 270 (in Georgian).

¹⁰ Н. Марр, *Иоаннь Петрицкий – Грузинский Неоплатоникъ XI–XII вв.* Записокъ Вост. Отд. Имп. Русского археологич. Общества, XIX, 1909, стр. 93.

¹¹ Sh. Nutsbidze, *Works*, vol. IV, Tbilisi, 1976, p. 182 (in Georgian).

¹² K. Kekelidze, *History of Georgian Literature*, vol. I, p. 275.

of Jerusalem and Athens, faith and knowledge in Georgian culture. Obviously, this task would be impossible to enforce by adjusting them to each other. Therefore, it was necessary to transform the most profound difference between them into likeness. Such harmonization would become impossible if the tradition of Jerusalem and Athens have not been presented separately from each other, without any interaction. The tradition of Jerusalem had always firmly gained a foothold in Georgian culture and consciousness. Consequently, for Petritsi the establishment of the Athenian tradition and its rise on appropriate level must have been the urgent matter. That's why he decided to translate Proclus' work: it was completely free from any kind of religious dogmatism, which allowed Petritsi to establish and develop pure philosophical thought in Georgian culture.

The most profound disagreement between Jerusalem and Athens concerns the question of God. In particular, for the tradition of Jerusalem truth is one, it is immediately obvious and finds its embodiment in unconditional belief in one, the almighty and creator god. However, for Athenian tradition truth is not immediately obvious, but it is seen as something which can be accessed through eternal aspiration, knowledge and quest. It finds its embodiment in cosmic as well as in traditional gods. The point here is that for Jerusalem there is one God who didn't create other gods for the rule of the universe. The opposite happens in the case of Athens: the ancient Greek thinkers thought that the world was divided between many Gods for rule. It is obvious that in light of such a profound difference all other similarities are too insignificant. For the execution of his own task: for the harmonization of Jerusalem and Athens in Georgian culture Petritsi needed such doctrine which would unite Christianity and philosophy in itself, even if the latter has been pagan one.

It is considered that in ancient thinkers Plato's thought stood closer to the biblical texts.¹³ Petritsi glorified Plato and considered him to be divine. In ancient thinkers Plato was the first to raise a question about the divine one. He thought that this divine one is the starting point of the universe. However Plato's view on this issue required a kind of perfection, which later on was conducted by Neo-Platonic thinkers; from them Petritsi preferred Proclus, whom he considered to be the true successor of divine Plato. Proclus' work "Elements of Theology" aims to reveal the peculiarities of origins, i.e. first origins, first one, divine numbers, reason, and soul.¹⁴ That is the true aim of Petritsi as well: he strives to prove the existence of original one. He considers the original one to be perfect, original, self-reliant, and independent thing. He considers it to be the starting point of multiplicity. In his opinion the one is "supreme" and "there

¹³ L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy: Jerusalem and Athens*, p. 165.

¹⁴ T. Iremadze, *Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter: Dietrich von Freiberg – Berthold von Moosburg – Joane Petrizi*, pp. 53–58.

isn't another one which would be as holy and as perfect as this supreme one". When discussing the divine one, Petritsi agrees Neo-Platonic theory of Emanation and the principle of creating universe from nothing with each other.¹⁵ According to the theory of Emanation the universe flowed forth from the one. In order to eliminate the controversy between Jerusalem and Athens Petritsi identifies divine one, i.e. absolute one with biblical God, and thereby prepares a firm ground for the harmonious coexistence of religion and philosophy in Georgian culture.¹⁶

¹⁵ G. Tevzadze, Ioane Petritsi About the Human's Mission, in: *Iveria. Revue of Georgian-European Institute*, No. 3, Tbilisi – Brussels, 1993, p. 85 (in Georgian).

¹⁶ See T. Iremadze, Zur Rezeption und Transformation der Aristotelischen und Proklischen Ursachenmodelle bei Joane Petritzi, in: *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur*, Heft XVII (2011), pp. 96–111.

GIORGI TAVADZE
(TBILISI)

Watsuji Tetsurô's Climatic Philosophy and its Importance to Philosophical Geography

We find ourselves [...] in climate.

Watsuji, *Fūdo*

Watsuji Tetsurô (1889–1960) is one of the most important representatives of 20th century Japanese philosophical thought. In this paper I will attempt to outline the major tenets of Watsuji's climatic philosophy and show their importance to the project of philosophical geography according to my understanding. The subject matter of philosophical geography should be divided into three major levels: local, regional and global. The concepts of place and identity form the conceptual core of philosophical geography. In my opinion, Watsuji's legacy is relevant to my project about philosophical geography. By tracing the trajectories which philosophical geography has undergone it is possible to understand better its current aims.

Watsuji Tetsurô (1889–1960) is one of the most important representatives of 20th century Japanese philosophical thought along with Kitaro Nishida (1870–1945) and Hajime Tanabe (1885–1962). Watsuji's thought has strong connections with the Kyoto School of Philosophy whose founder and most influential representative was Kitaro Nishida. Watsuji was a very productive thinker: the complete works of Watsuji include 27 volumes¹ and cover a broad range of topics (ethics, aesthetics, religion, culture, western and eastern philosophy and so on). Watsuji was one of the first to introduce the names of Friedrich Nietzsche and Søren Kierkegaard to the Japanese public. Watsuji still has a considerable influence on contemporary Japanese philosophy and culture.² In this paper I

¹ Watsuji, Tetsurô, 1992, *Watsuji Tetsurô Zenshû* (Complete Works of Watsuji Tetsurô), 27 vols., Abe Yoshishigo *et al.*, Tokyo: Iwanami Shoten.

² See Robert N. Bellah, 'Japan's Cultural Identity: Some Reflections on the Work of Watsuji Tetsurô', *The Journal of Asian Studies*, 24 (1965), No. 4, p. 578; David Dilworth, 'Watsuji Tetsurô (1889–1960): Cultural Phenomenologist and Ethician', *Philosophy East and West*, 24 (1974), No.1, p. 3; Isamu Nagami, 'The Ontological Foundation in Tetsurô Watsuji's Philosophy: Kū and Human Existence', *Philosophy East and West*, 31 (1981), p. 279; Jin Baek, 'Climate, Sustainability and the Space of Ethics: Tetsurô Watsuji's Cultural Climatology and Residential Architecture', *Architectural Theory Review*, 15 (2010), pp. 377–395.

will attempt to outline the major tenets of Watsuji's climatic philosophy and show their importance to the project of philosophical geography according to my understanding.

Watsuji's most well-known work is *Fūdo* (1935)³, where he developed his climatic philosophy. In the preface Watsuji outlines the main aim of his work: "to clarify the function of climate as a factor within the structure of human existence".⁴ He also notes that he considers climatic phenomena "as expressions of subjective human existence and not of natural environment" (ibid.).⁵

According to Watsuji, in *Being and Time* Heidegger paid particular attention to the notion of time in the structure of subjective existence. Watsuji rejects such an approach as incomplete, because in this account there is no room for space. "Time not linked with space is not time in the true sense" (ibid.). In addition to this, the notion of *Dasein*, which is central in *Being and Time*, refers only to the individual subject. From the dual structure of human existence which combines both individual and social, Heidegger paid his attention only to one – individual – aspect. "But it is only when human existence is treated in terms of its concrete duality that time and space are linked and that history also (which never appears fully in Heidegger) is first revealed in its true guise. And at the same time the connection between history and climate becomes evident."⁶

The most philosophical part in *Climate and Culture* is the first chapter, which bears the title *The Basic Principles of Climate*. In the first sentence Watsuji explains the meaning of *Fūdo*: it is "a general term for the natural environment of a given land, its climate, its weather, the geological and productive nature of the soil, its topographic and scenic features."⁷ This "natural environment" constitutes for Watsuji the phenomenon of climate. He is interested "whether the phenomena of climate are in essence objects of natural sciences" (ibid.). For this reason Watsuji considers the phenomenon of cold. He states that "it is by feeling cold, that we discover the cold."⁸ The existence of the intentional relationship does not depend on the external object: "subject possesses the intentional structure within itself and itself *directs itself towards something*" (ibid.). When we

³ *Fūdo* literally means *wind and earth*. In the first edition it was translated as *A Climate: A Philosophical Study* (See Bellah, op. cit. p. 588). In subsequent editions the title appeared as *Climate and Culture: A Philosophical Study*. Below I will refer to the following edition: Watsuji Tetsurō, *Climate and Culture: A Philosophical Study*, translated by Geoffrey Bownas, New York – Westport, Connecticut – London: Greenwood Press, 1988.

⁴ Watsuji, *Climate and Culture*, p. v.

⁵ According to D. Dilworth, Nishida Kitarō's dialectical notion of *basho* had some influence on Watsuji's notion of climate (Dilworth, op. cit. p. 14). See also: Masao Abe, 'Nishida's Philosophy of Place', *International Philosophical Quarterly*, 28 (1988), pp. 355–371.

⁶ Watsuji, *Climate and Culture*, p. vi.

⁷ Watsuji, *Climate and Culture*, p. 1.

⁸ Watsuji, *Climate and Culture*, p. 2.

feel cold, we do not feel “the feeling of cold” but the cold itself. Thus the cold felt in this intentional structure is not subjective and “limited to the sphere of *I*” (ibid.) because “the cold felt in intentional experience is not subjective but objective.”⁹ It “is a transcendental object outside the *I*.”¹⁰ The feeling of the cold already means being-in-the-world in the Heideggerian sense.¹¹

Watsuji does not restrict himself to describing only intentionality and the subjective structure of *I*. In the next step, he considers not the isolated individual (*I*) but the group of individuals (*We*). Not only individual feels the cold. The cold is also felt by other individuals. “The structure of which ‘*ex-sistere*’ is the fundamental principle is this ‘we’, not the mere ‘I’. This is not an intentional relation but a ‘mutual relationship’ of existence.”¹²

According to Watsuji, what is said about the cold can be applied to other phenomena such as warmth, heat, wind, rain, snow etc. The totality of these phenomena constitutes the weather. “This weather, too, is not experienced in isolation. It is experienced only in relation to the soil, the topographic and scenic features and so on of a given land. [...] In other words, we find ourselves – ourselves as an element in the ‘mutual relationship’ – in ‘climate’.”¹³ Because of this people make clothes to resist the cold, take preventive measures against the nature’s mischiefs, enjoy the warm weather, in other words, they act “individually or socially” in regard to nature. The climatic phenomena, taken from this viewpoint, differ from those phenomena which are the subject of the study of natural sciences.

Watsuji considers the climate as part of the structure of human existence. Humans discover themselves in climate. But what does Watsuji mean by ‘human’? When speaking about human¹⁴ Watsuji means the combination of individual and social: “For a true and full understanding, one must treat man both as individual and as whole.”¹⁵ This means that “space must be regarded as linked with time” (ibid.). On the basis of this Watsuji formulates the following thesis: “the inseparability of time and space is the basis of the inseparability of history and climate” (ibid.). Thus, it is possible to single out six concepts (in three pairs) which constitute the core of Watsuji’s climatic philosophy. These concepts/pairs are: time – space, individual – social, climate – history.

⁹ Watsuji, *Climate and Culture*, p. 3.

¹⁰ Watsuji, *Climate and Culture*, p. 2.

¹¹ Cf. “*Ex-sistere* is the fundamental principle of the structure of our selves, and it is on this principle that intentionality depends. That we feel the cold is an intentional experience, in which we discover our selves in the state of *ex-sistere*, or our selves already outside in the cold” (Watsuji, *Climate and Culture*, p. 4).

¹² Watsuji, *Climate and Culture*, p. 4.

¹³ Watsuji, *Climate and Culture*, p. 5.

¹⁴ In *Climate and Culture* Watsuji uses ‘man’.

¹⁵ Watsuji, *Climate and Culture*, p. 9.

Because humans discover themselves in the climate, it should be a specific climate. Human self-comprehension is closely tied to the character of the given climate. “The climatic character is the character of subjective human existence.”¹⁶ Watsuji distinguishes three major types of climate: monsoon, desert and meadow. Specific cultures correspond to each type of climate: Indian, Chinese and Japanese cultures to the monsoon climate, Arab and Jewish culture to desert climate and European culture to the meadow climate. The rest of the work is devoted to the detailed consideration of these types.

* * *

After considering *in nuce* Watsuji’s climatic philosophy let me now turn to the project of philosophical geography.

The beginnings of philosophical geography can be traced back to Strabo, who wrote in his *Geographica* the following words: “The science of Geography, which I now propose to investigate, is, I think, quite as much any other science, a concern of the philosopher; and the correctness of my view is clear for many reasons.”¹⁷ But the real progress in this direction of thought was made in the 18th century with the works of Charles-Louis Montesquieu, Johann Gottfried Herder and Immanuel Kant. In the first half of the 19th century the works of Alexander von Humboldt, Carl Ritter and Georg Wilhelm Friedrich Hegel were important. In 1845 the German geographer Ernst Kapp published his *Philosophical Geography*,¹⁸ where he connected Hegel’s philosophical ideas to geographical issues. At the end of the 19th century Friedrich Ratzel introduced his controversial concept of “living space” (*Lebensraum*).¹⁹

In the first half of the 20th century philosophical ideas in geography were still mainly advanced in Germany. The contributions of Peter Heinrich Schmidt, Carl Schmitt and Martin Heidegger are notable. Schmidt wrote *Philosophical Geography*,²⁰ a work of the same name as Kapp’s and Schmitt published his *Land*

¹⁶ Watsuji, *Climate and Culture*, p. 16.

¹⁷ *The Geography of Strabo*, with an English translation by H. L. Jones (The Loeb Classical Library, London: William Heinemann, 1917), I, p. 3.

¹⁸ The full title of Kapp’s work is *Philosophische oder vergleichende allgemeine Erdkunde als wissenschaftliche Darstellung der Erdverhältnisse und des Menschenlebens in ihrem inneren Zusammenhange* (2 vols., Braunschweig: Verlag von George Westermann). In 1868 Kapp published the second edition with the revised title: *Vergleichende allgemeine Erdkunde in wissenschaftlicher Darstellung* (Braunschweig: Verlag von George Westermann).

¹⁹ Friedrich Ratzel, ‘Der Lebensraum. Eine biogeographische Studie’, in: *Festgaben für Albert Schöffle zur 70. Wiederkehr seines Geburtstages am 24. Februar 1901*, dargebracht von K. Bücher, K. V. Fricker, F. X. Funck, G. v. Mandry, G. v. Mayr, F. Ratzel (Tübingen: H. Laupp, 1901), pp. 103–189.

²⁰ Peter Heinrich Schmidt, *Philosophische Erdkunde. Die Gedankenwelt der Geographie und ihre nationalen Aufgaben* (Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag, 1937).

*and Sea. A World-Historical Reflection.*²¹ In his work Schmitt tries to grasp the importance of geographical factors (land, sea, spatiality) for world history.²² As for Heidegger, his contribution is very important and can be regarded as transitional to the new phase as his landmark essay *Building – Dwelling – Thinking* was published in 1951.²³

After the second world war, the philosophical impetus within geography was considerable in the Anglo-Saxon world. This was very tangible in humanistic and phenomenological geography which originated in the 1970s: important contributors to its development included Yi-Fu Tuan, Edward Relph, Anne Buttimer, David Seamon and others.²⁴ From the 1990s philosophers Edward Casey and Jeff Malpas have extensively written about issues which are located on the borderline between philosophy and geography.²⁵

In the following text I briefly introduce my project of philosophical geography.²⁶ The subject matter of philosophical geography should be divided into three major levels: local, regional and global. At the local level philosophical

²¹ Carl Schmitt, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung* (Leipzig: Verlag von Philipp Reclam, 1942).

²² See G. Tavadze, 'Land and Sea: Carl Schmitt's Philosophical Geography', *European Scientific Journal* (2013, July Special Edition), pp. 44–53.

²³ Martin Heidegger, 'Bauen Wohnen Denken', in: *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe*, vol. 7 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000), pp. 147–164.

²⁴ See, for instance, Yi-Fu Tuan, *Topophilia. A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values* (New York: Prentice Hall, 1974); Edward Relph, *Place and Placelessness* (London: Pion, 1976); Anne Buttimer, 'Grasping the Dynamism of Lifeworld', *Annals of the Association of American Geographers*, 66 (1976), No. 2, 277–292; Yi-Fu Tuan, *Space and Place: The Perspective of Experience* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977); David Ley and Marwyn S. Samuels (eds.), *Humanistic Geography: Prospects and Problems* (Chicago: Maaroufa Press, 1978); David Seamon, *A Geography of the Lifeworld. Movement, Rest and Encounter* (London: Croom Helm, 1979); Edward Relph, *Rational Landscapes and Humanistic Geography* (London: Croom Helm, 1981); Anne Buttimer, *Geography and the Human Spirit* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993).

²⁵ See, for instance, Edward S. Casey, *Getting Back into Place: toward a renewed Understanding of the Place-World* (Bloomington: Indiana University Press, 1993); Edward S. Casey, 'How to get from Space to Place in a fairly short stretch of Time', in: Steven Feld and Keith H. Basso (eds.), *Senses of Place* (Santa Fe: School of American research Press, 1997), pp. 13–52; Edward S. Casey, *The Fate of Place: A Philosophical History* (Berkeley: University of California Press, 1997); Edward S. Casey, 'Between Geography and Philosophy: What does it mean to Be in the Place-World?', *Annals of the Association of American Geographers*, 91 (2001), No. 4, 683–693; Jeff Malpas, *Place and Experience. A Philosophical Topography* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); Jeff Malpas, 'The Place of Topology: Responding to Crowell, Beistegui, and Young', *International Journal of Philosophical Studies*, 19 (2011), pp. 295–315.

²⁶ For a more detailed discussion of the conceptual framework of philosophical geography, see my recent work *Shatili from the Perspective of Philosophical Geography* (Tbilisi: Publishing House "Nekeri", 2013, in Georgian and English languages), pp. 85–94.

geography should study those relationships which exist between places and identities. Place is understood here not as a static point in the homogenous space, but as a *process and an event*. In this process places acquire new identities and lose the old ones; they are constantly redefined and reinterpreted. Thus, philosophical geography should rely on the dynamic understanding of place.²⁷ At the local level philosophical geography should employ interdisciplinary methodology. When studying places theoretically, phenomenological method could be successfully used and in empirical research considerable attention should be paid to participant observation and in-depth interviews.²⁸

At the regional level the subject matter of philosophical geography is the relationships between regional spatial concepts and identities. At this level philosophical geography is interested in the following questions: what aspects can be distinguished in the process(es) of formation of *regional spatial concepts*? What is the influence of regional spatial concepts on the identities of inhabitants of a given region? Is it possible to assert that different regional concepts reinforce different traditions of thought? From these questions it is clear that the regional level of philosophical geography should be understood in the context of *intercultural philosophy*. The methodology which the student of philosophical geography should employ at this level includes the analysis of historical sources and discourse practices, using questionnaires and so on.

On the last, global level philosophical geography should study the interconnection of geographical factors and human agency on a global scale. Climate change, the development and current state of humans' spatial consciousness, and the relationships between regional spatial entities are important issues to be analysed in the spatial context. The important concept of philosophical geography at this level is that of the *earth as a dwelling house of mankind*. The earth is considered as a place and a centre of meaning, which in itself comprises and makes possible the existence of all spaces and places.

The concepts of *place and identity* are of crucial importance to all three levels of philosophical geography. At the local level place-identity relationships are connected to humans' activity which transforms the *geographical space* into *social space*. On the other hand, regional spatial concepts have a strong influ-

²⁷ For the notion of place see Tim Cresswell, *Place. A Short Introduction* (Oxford: Blackwell Publishing, 2004).

²⁸ In summer 2012 under the auspices of Grigol Robakidze University (Tbilisi, Georgia) I organised a scientific expedition to Khevsureti (mountainous region in the northern part of eastern Georgia) in the framework of the project "Place and Identity". The aim of expedition was to explore the relationships of natives towards spaces and places. During the expedition I conducted participant observation and in-depth interviews with the natives. See G. Tavadze, *Shatili from the Perspective of Philosophical Geography*, pp. 95 ff.; G. Tavadze, 'Empirical Dimension of Philosophical Geography', *European Scientific Journal*, special edition, vol. 2 (December, 2013), pp. 522–527.

ence on individual and collective identities. Finally, at the global level the concepts of place and identity are connected to the concept of the earth (the earth as the dwelling house of mankind). *In the light of the aforesaid, philosophical geography can be defined as a discipline which studies place-identity relationships at local, regional and global levels.* The interculturality and interdisciplinarity of philosophical geography is defined by the dynamic relationships between places and identities.

* * *

Watsuji's climatic philosophy is important to philosophical geography in many ways. At first, it should be noted, that according to Watsuji humans discover themselves in climate. Human existence should be treated both individually and socially in order to grasp its unique human nature. Therefore, Watsuji pays particular attention to the influence which climate exerts on individual and collective identities. In the second place, when describing the three climatic types (monsoon, desert, meadow), Watsuji writes extensively about the uniqueness of each of them and of corresponding cultures. In these sections of his work he is more concerned with the questions of cultural identity and this way of thinking is close to the aim which philosophical geography has on its second, the regional level. Thirdly, Watsuji's climatic philosophy opens new possibilities to rethink global challenges (especially climate change) which humankind faces in the 21st century.²⁹ In this sense parallels can be drawn between this direction of Watsuji's thought and the third, global level of study of philosophical geography. In the end I wish to point out that I do not intend to push Watsuji's (and other thinkers') ideas into the framework of philosophical geography. What I am trying to show is that Watsuji's legacy is relevant to the project about philosophical geography which I am carrying out. By tracing the trajectories which philosophical geography has undergone it is possible to understand better its current aims.

²⁹ Bruce B. Janz considers the importance of Watsuji's thought to the ethics of climate change. "The central question that Watsuji gives us access to is this: given that climate change is the change of milieus, and given that milieus are necessary for differentiated human cultural development, what happens to cultures and to thought if all climates undergo radical and sudden change?" (Bruce B. Janz, 'Watsuji Tetsurô, Fûdo, and climate change', *Journal of Global Ethics*, 7 (2011), p. 177). According to Pauline Couteau, "Watsuji's philosophy can help us understand how to *be* together with the entire earth as our horizon. [...] only the sort of philosophy of milieu that Watsuji aimed at can help us cultivate a truly ethical and aesthetic relationship to the world about us" (P. Couteau, 'Watsuji Tetsurô's Ethics of Milieu', in: James W. Heisig (ed.), *Frontiers of Japanese Philosophy* (Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2006), p. 287).

CHRISTOPH JAMME
(LÜNEBURG)

Hans Blumenbergs Mythostheorie*

Hans Blumenberg kann vielleicht als der wichtigste deutsche Theoretiker des Mythos der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gelten; sein Werk *Arbeit am Mythos* (1979, zweite Aufl. 1981) hat eine große Wirkung hervorgerufen, und zwar nicht nur national, sondern auch international (englische Übersetzung 1985), und dies quer durch die akademischen Disziplinen von Literaturtheorie über Philosophie, Religionswissenschaften und Anthropologie bis zur Geschichte und Wissenschaftsphilosophie. Diese Wirkung wird sich gewiss noch verstärken, wenn die vielen noch unveröffentlichten Materialien und Korrespondenzen im Literaturarchiv in Marbach für die Forschung zugänglich werden. Die Mythostheorie, wie sie Blumenberg entwickelt hat, ist sehr tief verbunden mit Debatten innerhalb des breiten Feldes, das wir Humanwissenschaften zu nennen gewohnt sind, besonders mit der philosophischen Anthropologie und der Evolutionsbiologie. Ausgehend von seiner Sicht der Menschen als defizienten, bedürftigen Kreaturen – Organismen, die, um fähig zu sein, reflexiv zu denken und nicht instinktiv zu handeln, sich selbst heraus geworfen fühlen aus der Ordnung der Natur – bricht Blumenbergs Theorie des Mythos mit der Aufklärung, indem sie dem Mythos eine rationale Funktion zuschreibt. In der Tat ist es das Zentrum von Blumenbergs Annäherung an den Mythos, ihn als die Lösung eines Problems der menschlichen Evolution zu sehen und nicht mehr als eine prä-rationale oder abergläubische Weise des Denkens. Blumenberg argumentiert, dass – während andere Organismen sich an ihre Situation durch ihre Instinkte in Assoziation mit der natürlichen Selektion angepasst haben – ein Großteil der menschlichen Adaption kulturell bedingt ist, konstituiert durch das Erzählen von Geschichten, das die Arbeit des Mythos auszeichnet. Gemäß dieser Sicht stellt der Mythos den menschlichen Versuch dar, Ängste zu rationalisieren und zu kontrollieren – Ängste in Bezug auf die unbestimmten unkontrollierbaren Kräfte der Natur –, indem diese Kräfte zu distinkten und individuellen mythischen Objekten anthropomorphisiert werden. Die Teilung der Gewalten der Natur in das polytheistische Pantheon des Mythos depotenziert diese Kräfte und macht sie fähig, von mythischen Bildern und Geschichten in Anspruch genommen zu werden. Indem er als die grundlegende kulturelle Anpassungsstrategie des Menschen fungiert, war der Mythos immer ein rationaler Versuch, die Realität zu konzeptualisieren, indem er sie in Bildern fasste, und solange

* Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf H. Blumenberg: *Arbeit am Mythos*. Frankfurt a. M. 1979, 2. Aufl. 1981.

es Elemente der externen Realität gibt, die sich den Wünschen der Menschheit widersetzen, solange wird es immer einen Platz für den Mythos innerhalb des menschlichen Denkens geben.

I

Werfen wir zunächst einen kurzen Blick auf das historische und kulturelle Setting von Blumenbergs Leben, das seine Theorie des Mythos beeinflusst haben mag. Geboren 1920 in Lübeck als Sohn einer jüdischen Mutter, die zum Katholizismus konvertierte, wurde Blumenberg während der Nazizeit als Halbjude angesehen und war deswegen nicht in der Lage, die Universität zu besuchen. Nachdem er dann zunächst in katholische Philosophisch-Theologische Hochschulen in Paderborn und Frankfurt am Main aufgenommen, dann aber wieder von ihnen verbannt wurde, war Blumenberg gezwungen, eine Vielzahl von einfachen Tätigkeiten auszuüben, bevor er, wegen seines jüdischen Hintergrundes, in ein Arbeitslager in Zerbst (Sachsen-Anhalt) gebracht wurde. Mit Hilfe eines Freundes wurde Blumenberg später befreit und für den Rest des Krieges von der Familie seiner zukünftigen Frau versteckt. Blumenbergs erstaunliches Publikationsprogramm nach dem Krieg kann wenigstens zu Teilen erklärt werden aus seinem Wunsch, die Chancen zu nutzen, die die Nationalsozialisten ihm verwehrt hatten. Nach seiner Promotion (mit der Dissertation „Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie“) in Kiel 1947 und Habilitation 1950 (mit der Abhandlung „Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls“) bekleidete Blumenberg später Professuren in Hamburg (1958), Gießen (1960), Bochum (1965) und schließlich Münster (1970), wo er bis zu seiner Emeritierung 1985 lehrte.

Geprägt von der phänomenologischen Tradition von Edmund Husserl und gleichzeitig beeinflusst von zentralen Argumenten aus Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* lernte Blumenberg wichtige Grundzüge des menschlichen Denkens nicht nur in ihrem Inhalt, sondern auch in der Beziehung zu ihrer Funktion zu verstehen. In dieser Hinsicht ist es der einfachste Weg, Blumenbergs Annäherung an den Mythos zu charakterisieren, indem man ihn von seinem wichtigsten Vorläufer, nämlich Ernst Cassirer, unterscheidet. Blumenberg folgte Cassirer, indem er den Mythos als eine symbolische Form sah, die zentral für das menschliche Denken ist; aber während Cassirer die symbolischen Formen rein nur in ihrer Beziehung zum Wesen des Menschen als „animal symbolicum“ erklärt, nahm Blumenberg dieses Argument, um den Mythos weiter in funktionalen Begriffen zu verstehen, als eine Form der kulturellen Anpassung. Dieses spätere Element von Blumenbergs Theorie des Mythos war das Erbe von Arnold Gehlen, was bis heute aber nur unzureichend gesehen wird. Gehlen sah den Menschen als ein Wesen, das in der Natur eine Sonder-

stellung einnimmt. Diese Sonderstellung erfasste er durch Herders Begriff des „Mängelwesens“: Dem Menschen mangelt das, wodurch sich Tiere von Natur aus am Leben erhalten können. So fehlt dem Menschen die Einpassung in ein natürliches begrenztes Milieu, es fehlt ihm eine hochgradige Spezialisierung seiner Organe, und es fehlt ihm schließlich die Leitung durch Instinkte und die entsprechende tierische Verhaltenssicherheit. Am Leben erhalten kann sich ein solchermaßen mangelhaft ausgestattetes Wesen nur durch eigentätige Entlastung und Umarbeitung der Mängel in Chancen der Existenzsicherung. So muss sich der Mensch von einer bedrohlichen Umwelt entlasten, indem er sie durch Arbeit und Technik ins Lebensdienliche umschafft, und so muss sich der Mensch vom Druck der auf ihn einströmenden Reizfülle wie von einem „Antriebsüberschuss“ entlasten, indem er Innenleistungen wie Bewusstsein, Phantasie und Sprache aufbaut.¹ Es war diese Sicht des Menschen, die Blumenberg dazu anregte, vom Mythos in funktionalen Begriffen zu denken, wie sie seine *Arbeit am Mythos* dominiert.

Eine Analyse von Blumenbergs Mythostheorie in Beziehung zu seinem Leben kann die Beziehungen aufzeigen, in denen diese zutiefst verbunden ist mit den dunkleren Aspekten der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts. In seiner intellektuellen Antwort auf den Nationalsozialismus – der *Mythus des Staates*, veröffentlicht postum 1946 – charakterisierte Ernst Cassirer die modernen politischen Mythen der Nazis als einen unerklärlichen Ausbruch des Irrationalen innerhalb einer wissenschaftlich fortgeschrittenen Kultur. Hier scheint Blumenbergs Beschäftigung mit dem Mythos subtiler zu sein als die von Cassirer, während er gleichzeitig einige signifikante Züge mit der Mythentheorie teilt, wie sie Max Horkheimer und Theodor W. Adorno in ihrer *Dialektik der Aufklärung* (1947) entwickelt haben. Indem der Mythos ein Teil der grundlegenden Beziehung des Menschen zur Welt ist, ist er niemals rein irrational und kann auch niemals von der menschlichen wissenschaftlichen und kulturellen Entwicklung getrennt werden. Die aufklärerische Sicht des menschlichen Fortschritts als einen Übergang vom vorrationalen Mythos zum rationalen Logos radikal in Frage stellend, zeigt Blumenbergs *Arbeit am Mythos*, dass selbst in den scheinbar fortgeschrittensten, rationalsten Gesellschaften der Mythos immer noch eine Rolle spielt.

II

Um Blumenbergs Mythostheorie zureichend verstehen zu können, ist zunächst eine Einordnung dieses Werkes in die Tradition der deutschen philosophischen Anthropologie nötig. Von der Mitte bis zum ausgehenden 18. Jhd. war die Beschäftigung mit dem Mythos ein zentraler Gegenstand der deutschen Tra-

¹ Vgl. A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin 1940.

dition der philosophischen Anthropologie. Während Denker der französischen Aufklärung wie Fontenelle (1657–1757) in Mythen grundlegend nicht-rationale „Irrtümer des menschlichen Geistes“ sahen, verstanden deutsche Philologen des 18. Jhds. Mythen in positiveren Begriffen. Aufbauend auf Sammlungen von Reiseliteratur wie derjenigen in der Bibliothek der Universität Göttingen begannen Philologen wie Johann David Michaelis (1717–1791), Christian Gottlob Heyne (1724–1812), Johann Feder (1740–1821) und Christoph Meiners (1747–1810) die Mythen als ethnographische Objekte zu sehen, die etwas über die unterschiedlichen Weisen erzählen, in denen ideelle Kulturen die Welt konzeptualisieren. David Humes Ziel folgend, wie es in seinem *Treatise of human nature* (1739–1740) als Gewinnung einer verstehenden „Science of human nature“ beschrieben ist, sahen diese Denker das Studium des Mythos als Basis für genau diese Humanwissenschaft, die der Anthropologie. Immanuel Kant und Johann Gottfried Herder wurden dann zu Zentralfiguren der Anthropologie des späten 18. Jhds., wobei der Erstere die Anthropologie als den empirischen Hintergrund seiner Moralphilosophie verstand und Letzterer der Anthropologie und dem Mythos eine zentrale Rolle in seiner Literaturtheorie zuschrieb. Später dann kamen romantische Denker wie Friedrich Schlegel und Friedrich Wilhelm Joseph Schelling dazu, den Mythos als eine ästhetische Schlüsselkategorie mit dem Potential zu verstehen, nicht nur die Menschen mit der natürlichen Welt wieder zu vereinen, sondern auch eine normative politische Funktion zu spielen. Aber mit der Veröffentlichung von Darwins *Descent of Man* (1871) wurden diese teleologischen und ästhetischen Modelle der deutschen Theorie überwunden durch empirische und evolutionistische Theorien wie die englischen von Edward Burnett Tylor (1832–1917) und James George Frazer (1854–1941). Diese Theorien verstanden die Mythen als vorwissenschaftliche Modi des Denkens und als Vorschein obwohl noch in primitiven Begriffen der rationalen Methoden der modernen Wissenschaft, die möglicherweise überwunden werden durch die Ausbreitung der aufgeklärten Zivilisation überall auf der Welt.

Es ließen sich viele Argumente dafür ins Feld führen, dass Blumenbergs Annäherung an den Mythos – mindestens in Teilen und mit wichtigen Unterschieden – eine Wiederaufnahme der deutschen philosophischen Anthropologie des späten 18. Jahrhunderts ist. Wie seine Vorgänger aus jener Epoche sieht Blumenberg den Mythos in hermeneutischen und anthropologischen Begriffen, als dienstbar für miteinander verbundene kognitive, kulturelle und ästhetische Zwecke. Aber anders als seine deutschen romantischen Vorgänger sieht er im Mythos nicht ein Heilmittel für die Krankheiten der modernen wissenschaftlichen Rationalität. Gleichzeitig – und im Unterschied zu Tylor und Frazer – lokalisiert Blumenberg den Mythos nicht innerhalb eines Stadiums der menschlichen Zivilisation, das überwunden werden wird auf dem Weg zu einer universalen Aufklärung. Die historische Einzigartigkeit von Blumenbergs Theorie besteht in dem Weg, auf dem er den Mythos als Erfüllung einer funda-

mentalen kognitiven und adaptiven Funktion sieht, allerdings einer Funktion, die in Beziehung gesetzt werden muss zur kulturellen wie in Opposition gesetzt werden muss zur biologischen Evolution und die nicht ein bloßes Stadium auf dem Weg zu einer universalen aufgeklärten Zivilisation ist.

III

Gehen wir jetzt etwas detaillierter auf das 1979 erschienene monumentale Werk *Arbeit am Mythos* ein.² In dem ersten und spekulativsten Teil seiner *Arbeit am Mythos*, die „Nach dem Absolutismus der Wirklichkeit“ überschrieben ist, skizziert Blumenberg einen hypothetischen Ausgangspunkt, von dem aus die *Arbeit des Mythos* seinen Anfang nimmt. Der „Absolutismus der Wirklichkeit“ bezeichnet einen Zustand, in dem der Mensch – oder sein prähistorischer Vorfahre – den natürlichen Gewalten hilflos ausgesetzt war, von denen er keine wirkliche Vorstellung hatte, denen er keine wirklichen Intentionen entgegenzusetzen konnte und von denen er Distanz suchte, um sein Überleben als Spezies zu sichern. Alle Errungenschaften der menschlichen Kultur, so Blumenberg, setzen voraus, dass dieses Stadium der reinen biologischen Nichtüberlebensfähigkeit, dieses Alptraumszenario einer ultimativen selektiven Unterlegenheit, ein für allemal hinter uns liegt. In diesem Sinn ist der Mythos schon ein rationaler Versuch, die Welt verständlich, vorhersehbar zu machen und so handhabbar, z.B. durch Identifizierung göttlicher oder schädlicher Kräfte, die man im Opfer oder demütigen Bitten zu besänftigen sucht.

Aber wenn alle menschliche Kultur – eingeschlossen die Skizze der Genesis der menschlichen Kultur, wie sie in der *Arbeit am Mythos* vorgenommen wird – *nach* dem Absolutismus der Wirklichkeit liegt, was kommt dann *vor* ihm? Man kann die Frage in zwei Weisen beantworten, abhängig davon, ob man die Voraussetzung zeitlich oder räumlich versteht. Im ersten Fall muss man fragen, wie die „Mängelwesen“ (bekannt als homo sapiens) sich selbst in einer anfänglich so schrecklichen Lage fanden. Hier müsste man, wozu aber ein anderer Aufsatz nötig wäre, Blumenbergs weithin unbekannte Beziehung zur post- und anti-Darwinschen Evolutionstheorie untersuchen, besonders zum Werk des vergleichenden Anatomen Paul Alsberg.³ Warum ist der Mensch so

² Dieser Schrift ging eine Reihe von Vorstudien voraus, etwa im Jahr 1971 die Abhandlung „Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos“. Im Nachlass wurde jetzt ein Manuskript zu modernen politischen Mythen entdeckt, das inzwischen auch veröffentlicht wurde: H. Blumenberg: Präfiguration. *Arbeit am politischen Mythos*. Berlin 2014.

³ Diesen Zusammenhang wie viele andere Überlegungen zu Blumenberg verdanke ich meinem englischen Kollegen Angus Nicholls. Vgl. A. N.: *Myth and the Human Sciences*. Hans Blumenberg's Theory of Myth. London 2014. P. Alsberg war ein deutscher Mediziner und Anthropologe und lebte von 1883–1965. Sein einziges Buch ist „Das Menschheitsrätsel. Ver-

spektakulär schlecht ausgestattet für den Kampf ums Überleben und wie steht diese konstitutive Mängelausstattung in Beziehung zu seiner stupenden kulturellen und technologischen Entwicklung? Im zweiten Fall muss man fragen was es für diese Kreatur bedeutet haben muss, sich mit dem Absolutismus der Wirklichkeit konfrontiert zu haben und überlebt zu haben, um diese Geschichte zu erzählen – in der Tat überlebt zum Teil *durch* das Erzählen von Geschichten.⁴

IV

Man kann, wie wir gesehen haben, die *Arbeit am Mythos* als eine gleichzeitig post- und anti-Darwinistische Theorie der kulturellen Evolution lesen. Nun aber wollen wir uns von der prähistorischen „Emergenz“ der anthropologischen Urszene zu dem „Notausgang“ wenden, der in mythischen Formen gesichert ist, die in einer bestimmten Beziehung zur Welt stehen. Der Fokus wird sich ändern von den unmenschlichen Ursprüngen zu der gastlichen und bewohnbaren Welt menschlicher kultureller Erzeugnisse, in denen der Absolutismus der Wirklichkeit immer schon depotenziert ist. Thematisiert werden muss hier vor allem das zentrale Konzept der „Bedeutsamkeit“, von Blumenberg eingeführt als ein Kri-

sich einer prinzipiellen Lösung“ 1922 (Neuausg. 1985), in dem es um die Sonderstellung des Menschen geht. Er begründete mit diesem Werk seinen Ruf als Vorreiter der modernen philosophischen Anthropologie, die in Scheler, Plessner und Gehlen ihre bedeutendsten Vertreter hatte. Aufbauend auf einem Mensch-Tier-Vergleich bestimmt er das Prinzip der „Körperausschaltung“ als grundlegend für den Menschen und die ihm eigenen Kulturleistungen. Dieses Prinzip ist laut Alsberg gleichermaßen wirksam in Werkzeuggebrauch und Technik, der Sprache und der Begriffsbildung (Abstraktion) sowie der Ästhetik, der Moral und der Wissenschaft. Zentral ist der Gedanke des Ausbruchs aus dem „Körperprinzip“. Dem hochentwickelten Menschenvorläufer ist es dank der „in-die-Hand-Nahme“ der Distanzierungstechnik („Flucht“) durch Fernwaffen und dann durch Werkzeuge und Sprache zunehmend möglich, den eigenen Körper auszuschalten. Damit ist der Trend zu Abstraktion und Technik ein von Natur aus im Menschen angelegtes Prinzip. Alsberg benutzt den kontrastiven Tier-Mensch-Vergleich: „Der Unterschied zwischen tierischer und menschlicher Entwicklung hebt sich scharf heraus. Dem Tiere ist sein Körper Alles... Anders beim Menschen. Seine Entwicklung geht auf Benutzung, Vervollkommnung, Mehrung des künstlichen Werkzeuges aus. Der Körper tritt in der menschlichen Entwicklung völlig hinter dem künstlichen Werkzeug zurück, ist zur Passivität verurteilt.“ Dieter Claessens hat dieses Prinzip in seiner biosoziologischen Grundlagentheorie *Das Konkrete und das Abstrakte*, Frankfurt am Main 1993, stark herangezogen. Vgl. dazu Karl-Siegbert Rehberg, Eine Philosophie des Menschen und die Herausforderung der Evolutionsbiologie: Max Scheler, Helmut Plessner, Arnold Gehlen. In: Joachim Klose/Jochen Oehler: Gott oder Darwin? Berlin/Heidelberg 2008. Kap. 15, 235 ff.

⁴ Das gleiche Tableau findet sich auch in dem 1989 erschienenen Werk „Höhlenausgänge“: Die Affen verlassen den Urwald und betreten die offene Savanne, was zur Entstehung von Angst führt. Auch hier werden 3 Theoreme verbunden: Husserls Urstiftung, Heideggers Todesangstanalyse und Ranks Theorie des Geburtstraumas. Den Hintergrund bildet hier wie dort Gehlens Kompensationsanthropologie.

terium, um die Effektivität der mythischen Figurationen zu überprüfen und ihre Langlebigkeit zu erklären. Es ist diese „Bedeutsamkeit“, die – im Unterschied zur nivellierenden Indifferenz der theoretischen Wissenschaften – bestimmten Zeiten, Räumen und Dingen eine besondere Prägnanz, ein Relief verleiht und sie so der Gleichgültigkeit entreißt.⁵ Bedeutsamkeit ist weder ein invarianter Faktor des menschlichen In-der-Welt-Seins (gegen Heidegger) noch das Relikt eines goldenen Zeitalters, in dem die Menschen sich noch in der Welt zu Hause fühlten, vor dem zerstörerischen Prozess der modernen Rationalisierung und Entzauberung (gegen die Romantiker). Es ist ein terminus technicus, der in strikter Analogie zu dem evolutionären Konzept der adaptiven Fitness funktioniert. Die ältesten Mythen, die uns überliefert sind, sind so unüberschreitbar bedeutsam, weil sie zu dem Zeitpunkt, an dem sie durch die Schrift aufgezeichnet worden sind, schon so gesichtet, perfektioniert und gestärkt sind, weil sie einen Selektionsprozess durchlaufen haben, der Tausende von Jahren gedauert hat. Deutlich wird hier, wie sehr Blumenberg in der Tradition der Hermeneutik steht, einer wirkungsgeschichtlichen Betrachtungsweise: ihn interessiert die Verformung der Inhalte im Zuge der Rezeptionsgeschichte des Mythos. Die Inhalte sind der Kern einer gehärteten Erfahrung. Indem der Mythos bestimmte Lebenssituationen und Ängste bewältigt, gewinnt er eine erste Distanz und ist so anfängliche Rationalität. Der Mythos spielt so eine entscheidende Rolle im Prozess der Selektion für die Selbsterhaltung der menschlichen Gattung und das Überleben der stärksten Geschichten. Die Mythen seien nicht vorlogisch, sondern „hochkarätige Arbeit des Logos“. Diese Rehabilitation des Mythos ist explizit gegen das Dogma gerichtet, d.h. gegen den Versuch, in den religiösen Texten die metaphorische durch die realistische Ebene zu ersetzen, also gegen das, was den Monotheismus im Kern ausmacht (z.B. das Bilderverbot).⁶ Im Mythos ist die Erzählung des Mythos und seine Interpretation eins. Die Griechen vereinnahmten Askulap und Bacchus. Den Gegensatz dazu bilden die Hochreligionen mit ihren dogmatischen Texten, die immer neu interpretiert werden. Blumenberg wendet sich auch gegen den Anspruch, dass Texte mit Offenbarungsanspruch auftreten. Die Theologie ist in seinen Augen terroristisch, weil sie Bilder noch als Realia liest. Blumenberg will für die Theologie das inauguriert, was er für die Philosophie erreicht sieht, nämlich die Metaphorisierung.

V

Viele andere Themen könnte man noch nennen, was aber hier aus Zeitgründen unterbleiben muss, so z.B. Blumenbergs anthropologische Sicht der Literatur

⁵ Im Hintergrund dieser Lehre stehen Dilthey, Rothacker und Heidegger.

⁶ Seit der Patristik gibt es christliche Dogmatik wegen der Konkurrenz mit der Philosophie.

als einer Weise, wie die Menschheit *am* Mythos gearbeitet hat: die Wiederbelebung von Mythen in Beziehung auf neue historische und kulturelle Umstände und in diesem Zusammenhang die Neustiftung von Bedeutsamkeit und Prägnanz. Das literarische Schlüsselmotiv der *Arbeit am Mythos* ist die Geschichte von Prometheus, dem Titanen, der das Feuer von Zeus gestohlen hat, um der Menschheit zu helfen. Blumenberg argumentiert, dass das Feuer eine spezielle Orientierungsbedeutung für die Menschen hat, dass es etwas zu tun hat mit bedrohlichen Aspekten der Realität und dass die Stiftung des Lichtes Orientierung erlaubt in der Dunkelheit, in Furcht und Verwirrung. In diesem Sinne ist das Feuer eine ursprüngliche Metapher für Kultur (Quelle ist hier Bacon) und für die Arbeit des Mythos, und diese Arbeit ist paradigmatisch verkörpert in der Figur von Prometheus. Nachdem Blumenberg verschiedene antike griechische, römische, humanistische und aufklärerische Quellen von Prometheus untersucht hat, wendet er sich der Behandlung des Mythos im späten 18. Jhd. innerhalb der deutschen Literatur und Philosophie zu, zuerst und vor allem in den Versionen von Herder und besonders dann von Johann Wolfgang von Goethe. Während Herder den Prometheus-Mythos in Begriffen der menschlichen Selbstkultivierung oder „Bildung“ interpretiert, folgt Goethe Herders Weg, indem er Prometheus zum Zentralmythos der modernen deutschen Literatur erhebt. In Goethes Begriffen besteht die Funktion der Literatur darin, das volle Ausmaß der menschlichen Wünsche und Fähigkeiten zu explorieren und auch ihre notwendigen Grenzen anzuerkennen, wenn man mit den überwältigenden Kräften der Natur und des Schicksals konfrontiert ist. In diesem Sinne ist die alte Geschichte von Prometheus wiedererzählt in Goethes *Faust*-Drama und in dem realpolitischen Drama von Napoleon: beide Männer können ihre grenzenlosen Ambitionen nicht zügeln und fallen deshalb letztlich dem Absolutismus der Realität anheim.

Was man natürlich auch noch erwähnen müsste, wären wichtige Mythostheorien des 20. Jahrhunderts, die Blumenberg inspiriert haben, ohne dass er dies in jedem Fall auch ausdrücklich erwähnt, geschweige denn in Fußnoten nachgewiesen hätte. Indem er die kognitiven und organisierenden Komponenten des Mythos hervorhebt, folgt Blumenberg Tendenzen, die bereits im Werk von Ernst Cassirer und Claude Lévi-Strauss vorgeprägt waren. Aber anders als Cassirer glaubt Blumenberg – wie oben bereits erwähnt – nicht, dass man den Mythos durch Rationalität überwinden kann und er schreckt auch zurück vor einer explizit politischen Betrachtung des Mythos; und anders als Lévi-Strauss beschäftigt sich Blumenbergs Analyse des Mythos mit der hermeneutischen Rezeption des Mythos mehr als mit dessen strikt strukturalen Bestandteilen. Blumenbergs Emphase auf der Beziehung zwischen Mythos und Angst korrespondiert mit einer Tradition, in der sich solche Theorien wie die von Sigmund Freud und Martin Heidegger finden. Freuds Theorie, dass der Mythos aus mit dem Unbewussten assoziierten Projektionen entsteht und dass dies mit teilweise unbewussten Emotionen wie der Angst korrespondiert, zeigt eine deutliche Kontinuität mit Blumenberg, die

der Letztere auch bereitwillig anerkennt. Aber Blumenberg assoziiert die Arbeit *des* Mythos nicht mit der individuellen Durcharbeitung der Psychoanalyse, weil er Mythen eher als kollektive denn als individuelle Konstrukte versteht. Blumenbergs These, dass die Angst ein grundlegendes Charakteristikum der menschlichen Existenz ist, die sich zum Teil zur Furcht gewandelt hat, als sie sich mit spezifischen Objekten identifizierte, die der Mythos bereitstellte, ist wesentlich beeinflusst durch Heideggers ontologische Analyse der Angst in *Sein und Zeit*; aber anders als Heidegger betrachtet Blumenberg die Angst als *den* zentralen motivierenden Faktor hinter dem Mythos, nicht nur als eine allgemeine Charakterisierung des In-der-Welt-Seins.

Der Text aber, mit dem die *Arbeit am Mythos* am meisten zu tun hat, ist Max Horkheimers und Theodor W. Adornos *Dialektik der Aufklärung* (1947). Deutlich ist die Orientierung am Modell von Adornos Deutung der Odyssee: Poesie ist schon Davongekommen-Sein, und für Blumenberg ist der Mythos Entronnen-Sein. Es gibt, so schreibt Blumenberg gleich auf den ersten Seiten (S. 24), keinen endgültigen Triumph der Aufklärung. Insgesamt ist die *Arbeit am Mythos* ein Gegenbuch zur *Dialektik der Aufklärung*, eine polemische Antwort auf Horkheimers und Adornos Theorie. Während Adorno und Horkheimer argumentieren, dass die Aufklärung selbst mythologisch wird, wenn sie nämlich glaubt fähig zu sein, sowohl die externe Natur wie die Natur innerhalb des Subjekts zu beherrschen, bietet Blumenberg keine substantielle Kritik der aufklärerischen Rationalität. Eine Kritik der instrumentellen Vernunft gibt es bei ihm nicht, ein ästhetisierender Blick entlastet vielmehr vom Ernst des Geschichte-Machens, die Freiheit des Plauderns wird als Allheilmittel gegen Marxistische Eschatologie verstanden.

VI

All diese hier nur kurz angerissenen Themen bedürften einer eingehenderen Betrachtung. Angesichts des beschränkten Raums will ich zum Schluss aber nur einige Bemerkungen zur impliziten politischen Botschaft von Blumenbergs *Arbeit am Mythos* machen und dies mit einigen kritischen Bemerkungen zu seinem grundlegenden Ansatz verbinden. Schon die ersten Überschriften wie z. B. *Archaische Gewaltenteilung* oder *Absolutismus der Wirklichkeit* zeigen eine sehr starke politische Färbung: Die Herrschaftskategorien lassen ahnen, worum es geht: Es geht um Machtfragen. Ist das nicht, so ist zu fragen, eine zu einseitige Weichenstellung? Blumenberg folgt bei seinem Menschenbild dem Protagoras-Mythos: Der Mensch ist das prinzipiell unangepasste Wesen, ein Mängelwesen, daher kommt es zu „Überreaktionen“ (12) der Anpassungsversuche und daraus entsteht Kultur. Diese Tradition ist aber nur eine unter anderen Traditionen. Blumenberg verabsolutiert und verallgemeinert diese bei Gehlen anzutreffende

Tradition. Blumenberg will sowohl „Selbstbehauptung“ (*conatus*) (dieser von Spinoza ererbte Zentralbegriff taucht schon in der *Legitimität der Neuzeit* auf) und Glücksanspruch erhalten. Die Dinge werden verfügbar gemacht für die Selbstbehauptung. Die Grundfrage ist aber die, ob die hier entfaltete Theorie der Mythologie wirklich zusammenpasst mit der Konzeption des Menschen als eines sich selbst behauptenden Wesens. Wäre nicht ein anderes Menschbild nötig? Das Moment, das Blumenberg betont, ist das der Distanzierung (vom „Absolutismus der Wirklichkeit“), womit das Problem der Überentfernung der Wirklichkeit entsteht. Gibt es nicht auch das umgekehrte Problem der Annäherung? Das Wirkliche wird einseitig als das Bedrohliche geschildert. Das Heilige ist aber ein ambivalentes Phänomen: *fascinatum et tremendum* (Rudolf Otto), angsterregend *und* anziehend. Die andere Traditionslinie, die wir z.B. bei Rilke finden, die nämlich einer Vergöttlichung der Dinge, begegnet bei Blumenberg überhaupt nicht. In Roland Barthes' Beschreibung des „amourösen Diskurses“ kommen aber alle diese Ambivalenzen zum Ausdruck.

Hinzu kommt die massive Behauptung von der Angst des Menschen in der Vorgeschichte. Wie kommt Blumenberg zu dieser Behauptung? Seine Kennzeichnung des „status naturalis“ ist eine geschichtsphilosophische, Rousseausche Hypothese. Jedenfalls hängt die Definition des Mythos als Entlastung ganz ab von dieser Konstruktion eines Urzustandes. Auf der anderen Seite ist Blumenberg zu differenziert, um sich auf Ursprünge festzulegen (vgl. S. 28: Er wehrt sich gegen den Verdacht des „Ursprünglichkeitswahns“). Seine Auszeichnung der Angst stammt nicht aus der Tradition der klassischen Metaphysik, sondern ist epikureische Tradition, die Blumenberg bei der Psychoanalyse (Freud, Otto Ranks Geburtstrauma), Kierkegaard und Heidegger aufnimmt. Dazu kommen auch rasche aktuelle politische Seitenblicke (vgl. S. 9 gegen die Technikkritik etwa von Seiten der Grünen, S. 13: Stellungnahme für die repräsentative Demokratie usw.).⁷

Deutlich wird dies auch im zentralen Kapitel 5. Im Zentrum steht hier die Selektion bzw. die Rolle des Mythos für die Selbsterhaltung der menschlichen Gattung und das Überleben der stärksten Geschichten. Im Unterschied zur Selektion wird die Phantasie (d. h. die Tradition der Frühsozialisten [Fourier], Baudelaire, Castoriadis) heruntergespielt, ja massiv beleidigt. Die untergründige Kritik gilt der Aufklärung als Freimachen von Bindungen, aber auch der Pariser Mai 1968 wird von Kritik nicht verschont. Diese gewaltsame Sprengung des Zusammenhangs von Mythen und Phantasie bzw. Utopie ist hoch problematisch

⁷ Noch deutlicher wird dieser politische Kontext bei Odo Marquard, der im mythologischen Gewand eine Toleranzforderung lancieren will. Von der von Blumenberg thematisierten Bedrohung ist nur noch ein ferner Schimmer geblieben; mit Hilfe einer Definition der „Polymythie“ als Gewaltenteilung geht es um nichts weniger als um eine ideologische Rechtfertigung der bestehenden gesellschaftlichen und politischen Ordnung (vgl. O. Marquard, *Lob des Polytheismus*, in: ders., *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981, S. 91–116).

und zeigt eine monströse Vereinfachung des Phantasiebegriffs. Das Individuelle, Ästhetische, der Überschuss an Möglichkeiten fällt weg (Bloch). Phantasie wird einseitig als kreativ gedacht (was ungerecht ist gegenüber der modernen Kunst), und nur aus dieser Haltung heraus ist seine Kritik an der Illusion zu verstehen, man könne sich Mythen ausdenken. Blumenberg bewegt sich zwischen zwei Extremen: weder gibt es einen „Grundmythos“ noch einen „Kunstmythos“, wobei mit letzterem jede Form der Remythisierung gemeint ist – unter Remythisierung fasst Blumenberg aber auch jeden Versuch von politisch-gesellschaftlicher Umwälzung. Hier wird er eindeutig politisch: „Es gibt“, so schreibt er, „Augenblicke leichtfertiger Preisgabe der Resultate von Jahrhunderten und Jahrtausenden“ (181). Geschichte, so begründet er seinen Konservatismus, sei ein Laboratorium über lange Zeit hin, das man nicht leichtfertig aufgeben. Von da aus kommt Blumenberg auch zu einer (durchaus sympathischen) Kritik an Habermas'/Apels Theorie der Letztbegründung und des kommunikativen Handelns und des damit verbundenen „Begründungsluxus“ (181). „Letztbegründung“, so Blumenberg, führe „zu Beweislasten [...], die, würden sie wirklich mit dem Ernst angenommen und übernommen, mit dem sie behauptet und eingefordert werden, nirgendwo noch Raum für das Ließen, was bei diesem Prozess für die einsichtige Daseinsbewegung gewonnen werden soll.“ (181). Wir müssen lernen, mit der „Lücke im Schirm der Rationalität“ (181) zu leben. Er plädiert im Gegenteil für die „Langzeit-Selektion“ (181) und nimmt damit den Standpunkt eines absoluten Geschichtsbeobachters ein. Der Selektionist kann im Grunde nur konstatieren, keine Werturteile erheben oder durchsetzen, etwa gute von schlechten Institutionen unterscheiden. Wie in der gesamten Ritter-Schule üblich, kehrt auch Blumenberg die Beweislast um: „Wo eine Institution besteht, ist die Frage nach ihrer Begründung nicht von selbst ständig akut und liegt die Beweislast immer bei dem, der gegen die mit ihr gegebene Regelung aufsteht.“ (184) Wie soll man aber die Beweislast je führen können (denken wir nur an das Hitlerregime)? Wieso gibt es dann Unrecht? Es gibt kein Gespräch über Lebensformen, selbst wenn man keine Letztgründe hat, was in der Tat problematisch ist.⁸ Was offen bleibt, ist die Frage, ob man in den Prozess der Selektion eingreifen kann.

Auffällig in diesem Zusammenhang ist, dass Blumenberg, selbst ein Überlebender des Holocaust, niemals die Kategorie des *politischen Mythos* thematisiert. Sein Schweigen zur faschistischen Mythologisierung ist ein auffälliger blinder Fleck in einer Theorie, die ansonsten den humanisierenden Einfluss des Mythos unter der Rubrik „Vom Terror zur Poesie“ unterstreicht. Hier wäre Thomas Mann *Doktor Faustus*, den Blumenberg nirgendwo erwähnt, ein sehr viel besserer Referenzpunkt als Valéry's abstruses Drama *Mon Faust* (314–18).

Blumenberg macht es seinen Kritikern schwer, schon allein durch seine assoziative Schreibweise. Die Verführungskraft des Buches liegt darin, dass die

⁸ Die Gegenposition finden wir bei Habermas: (nur) in Konfliktfällen brauchen wir Normen.

Voraussetzungen nicht genannt werden. Der Haupteinwand hätte der Vereinseitigung des Mythos zu gelten: nur dessen restriktive Seite wird betont (als Instrument zur Beseitigung der Furcht), sein Überschusscharakter wird völlig vernachlässigt (die Ermöglichung von Bewunderung). Dieses Problem ist aber nur in einem weiteren Rahmen zu lösen, wenn man nämlich Blumenbergs Mythostheorie als Weiterentwicklung seiner Metaphorologie bzw. „historischen Phänomenologie“ versteht, also seiner Beschäftigung mit irreduziblen Bildern, die nicht logisch zu fassen sind.⁹ Dies aber würde einen völlig neuen Aufsatz nötig machen.

⁹ Eine erste Skizze wurde zuerst 1958 einer Kommission der DFG unter Gadamer vorgetragen, 1960 erschienen „Paradigmen einer Metaphorologie“ (die Metapher liegt der Wahrnehmung von Wirklichkeit zugrunde), 1979 dann „Schiffbruch mit Zuschauer“ (Metaphern sind nicht nur „Leitfossilien einer archaischen Schicht des Prozesses der theoretischen Neugierde“, sie können vielmehr als eine „authentische Leistungsart der Erfassung von Zusammenhängen“ gelten). Metaphern sind Formen menschlichen Wahrnehmens. – Heute hat das Konersmann aufgenommen.

HELMUT SCHNEIDER
(TBILISI/KASSEL)

Vergleich und Vergleichen als Grundoperation des menschlichen Geistes

1. Die Bedeutung des Vergleichs in der Philosophie und in den Wissenschaften

a. Das Wesen des Geistes wird aus seinen Tätigkeiten erkannt. Das gilt auch für den menschlichen Geist, das Denken. Der Geist ist weder Substanz oder Ding, wie es die substantivische Begriffsform nahelegt, noch eine Fiktion des vorwissenschaftlichen Bewußtseins, die es aufzulösen gälte. Der Geist in seiner prozessualen Struktur hat unzählige Tätigkeiten und Funktionen, z. B. Bewußtsein, Wollen, Fühlen, Wahrnehmen, Vorstellen, Erinnern usw., die man nur schwer erschöpfend beschreiben und klassifizieren kann. Allen aber liegt das Denken zum Grunde. Das menschliche Denken mit Verstand, Vernunft und Urteilskraft arbeitet ganz wesentlich mit der Grundoperation des Vergleichens. Um so erstaunlicher ist es, daß diese Grundoperation des Geistes in der Geschichte der Philosophie keine große Aufmerksamkeit fand, sondern immer nur am Rande und in größeren Zusammenhängen behandelt wurde.

b. Eine besondere Bedeutung bekam das Vergleichen von konkreten Inhalten in der Entwicklung der Wissenschaften. Nachdem die einzelnen Wissenschaften sich konstituiert hatten, entstand früher oder später in den meisten ein Teilbereich einer vergleichenden Disziplin, der der betreffenden Wissenschaft wesentliche Impulse gab und zur vertieften Erkenntnis des Objekts beitrug. In der Biologie stand die vergleichende Tier- und Pflanzenkunde mit ihrer Systematik seit Aristoteles sogar am Anfang der ganzen Wissenschaft der Biologie. Die Klassifikation der Lebewesen beruht auf einem systematisierten Vergleich, z. B. in der vergleichenden Anatomie. In den historischen Wissenschaften spielt der Vergleich der Epochen und Kulturen eine große Rolle, aber auch die Sozial- und Gesellschaftswissenschaften pflegen ausgedehnte vergleichende Untersuchungen, wie z. B. die Soziologie, Politologie, Pädagogik, Jurisprudenz. In den Geisteswissenschaften finden wir die vergleichende Religionswissenschaft, Sprachwissenschaft, Kunstwissenschaft, Literaturwissenschaft, in der Philosophie die vergleichende Philosophiegeschichte und die interkulturelle Philosophie. Diese Aufzählung ist nicht erschöpfend.

c. Die Philosophie untersucht das Wesen des Vergleichs formal als Methode, die Wissenschaften wenden den Vergleich an ihrem Materialobjekt methodisch an. Die Philosophie kann von der Anwendung der vergleichenden Methode in den Einzelwissenschaften lernen, um die allgemeinen Strukturen des Vergleichens aus der konkreten Anwendung heraus zu analysieren. Umgekehrt

brauchen die Einzelwissenschaften für ihre vergleichende Arbeit eine philosophische Grundlegung und Absicherung ihrer Methode.

2. Der Weg der Erkenntnis zwischen Einheit und Vielheit

Der erste Akt des Bewußtseins richtet sich auf ein Ding, eine Erkenntniseinheit, die aus einer Vielheit als erste in den Raum der Wahrnehmung eintritt. Dieses Objekt ist Teil einer Vielheit, die entweder aus vielen gleichen Einheiten besteht oder aus verschiedenen. Hier setzt das vergleichende Bewußtsein ein, das die Vielen nach Gleichheit und Verschiedenheit unterscheidet. Wenn weder völlige Verschiedenheit oder Gleichheit vorliegen, sondern eine Mischung von gleichen und verschiedenen Merkmalen, spricht man von Ähnlichkeit und *Analogie*.

3. Der Vergleich als Herstellung einer Relation – die Vergleichbarkeit

Sowohl die Feststellung der Identität als auch der Differenz der Verschiedenen beruht auf der Herstellung einer Relation zwischen den Vergleichenen durch den Vergleichenden. Im Akt des Vergleichens stellt das Bewußtsein eine Verbindung, Beziehung, also Relation her zwischen zwei oder mehreren Objekten. Dabei gibt es im Hinblick auf die Vergleichbarkeit zwei Möglichkeiten: entweder besteht die Übereinstimmung in einem, mehreren oder vielen Merkmalen. Ein Beispiel wäre der Vergleich eines Hundes mit einer Katze, der zu der Erkenntnis nötigt, daß hier viele gemeinsame Merkmale vorliegen, die als Resultat die Einsicht bzw. den Schluß rechtfertigen, daß es sich hier um sehr nahe verwandte Wesen handelt, die in dem Allgemeinbegriff der Pelztiere oder Vierfüßler oder Wirbeltiere oder Säugetiere übereinstimmen. Im anderen Falle der Herstellung einer Relation besteht keine oder nur eine sehr schmale ontische Basis für den Vergleich. Wenn ich z. B. einen Hund mit einem Stein vergleiche, kann ich nur feststellen, daß sie materielle Seiende sind. Ihre Verschiedenheit ist größer als ihre Gleichheit. Das ist kein großer Erkenntnisgewinn, sondern nur die Voraussetzung für die Herstellung der Relation. Die Herstellung einer Relation muß also so sinnvoll sein, daß ein Erkenntnisgewinn zu erwarten ist. Das ist nur der Fall, wenn nicht nur die abstrakte Vergleichbarkeit gegeben ist, die zwischen allen Seienden besteht, sondern eine darüber hinausgehende engere ontische Gemeinsamkeit an Merkmalen unter den Vergleichenen besteht.

Die Grundlegung der Kategorie der Relation im Bewußtsein bedeutet, daß die Relation im Bewußtsein wurzelt, indem dieses sich nicht auf sich oder ein einzelnes Objekt einschränken kann, sondern der Vielheit der Objekte, die in seinen Bereich eintreten, ausgeliefert ist. Das Bewußtsein muß sich mit der Vielheit der Objekte auseinandersetzen. Das geschieht in der Überwindung der

Vielheit durch Aufspüren des Gleichen und Gemeinsamen der Objekte. Das ist nur möglich durch die Herstellung der Relation.

4. Das *tertium comparationis*

Die gemeinsamen Merkmale im Vergleich bilden das *tertium comparationis*, wie es die Schullogik genannt hat, also ein Drittes, das benötigt wird zum Vergleich zweier oder mehrerer Größen. Dieses Dritte wird traditionell als das bestimmt, was den Vergleichenen gemeinsam ist. Das *tertium comparationis* ist damit zugleich der Gesichtspunkt, der den Vergleichenen entnommene Maßstab, an dem die Vergleichenen gemessen werden. Wie wird das *tertium comparationis* erkannt? Das den Vergleichenen Gemeinsame muß entweder vor dem Vergleich intuitiv erkannt oder rational konstruiert und überprüft werden. Es ist das Allgemeine, dem die Vergleichenen subsumiert werden, indem sie sich wie Besondere zum Allgemeinen verhalten.

5. Die Abstraktion als vergleichender Weg zum Allgemeinbegriff

Auch die Abstraktion beruht auf der vergleichenden Urteilskraft. Von einem Einzelnen kann man keinen Allgemeinbegriff bilden. Der Allgemeinbegriff entsteht durch Abstraktion von mehreren Einzelnen oder Besonderen. Diesem Erkenntnisvorgang geht ein Vergleich voraus. Wenn Hund und Katze durch einen abstrakten Allgemeinbegriff als Wirbeltiere erkannt werden, geht dieser Abstraktion die vergleichende Beobachtung voraus, daß beide Arten eine Wirbelsäule haben. Diese vergleichende Beobachtung ist die Grundlage der Abstraktion. Wenn man von den einzelnen Farben, z. B. rot, grün, blau, den abstrakten Allgemeinbegriff "Farben" bildet, dem die Einzelfarben subsumiert sind, geht diesem Denkvorgang der Vergleich voraus, der feststellt, daß es sich hier um Farben handelt, d.h. um eine Qualität, die manche Dinge von den farblosen, d.h. schwarzen oder weißen Dingen, unterscheidet.

6. Messen und Maß als Vergleich

Eine Grundoperation des vergleichenden Denkens ist das Messen, das sich in einem Maß oder Maßstab ein Hilfsmittel schafft. Der Wunsch, etwas Gegebenes zu messen, setzt einen Maßstab voraus. Der Maßstab liegt entweder von Natur aus vor und wird dann dazu ausgewählt, oder er wird hergestellt und festgesetzt. Das Gemessene wird mit dem Maßstab verglichen, das Ergebnis ist die bestimmte Größe. Das Gemessene ist mit dem Maßstab entweder gleich

oder ungleich. Z.B. wird ein Gegenstand auf der Waage gewogen, indem zwei Gewichte verglichen werden, ein bekanntes und ein unbekanntes. Das bekannte Gewicht ist der Maßstab, das Maß. Das unbekannte Gewicht wird erkannt und bestimmt, wenn es dem Bekannten gleich ist.

7. Vergleichende Urteilskraft und intellektuelle Anschauung

Der Vergleich ist eine Funktion und Aufgabe der Urteilskraft. Die vergleichende Urteilskraft läßt sich charakterisieren als spontaner Zugriff des Geistes auf die Vielheit und spontane Trennung nach Gleichheit und Verschiedenheit. Das Bewußtsein trennt die Gleichen und Ungleichen ohne Anstrengung und Bemühung in der Spontaneität der *intuitio*, der intellektuellen Anschauung.

8. Der Vergleich im Bereich der Sprache

Im Bereich der Sprache spielt der Vergleich eine bedeutende Rolle in der Wortbildung (Herder), in der Metaphernbildung, in der Grammatik und in der Rhetorik. Beim Vergleich in einer fiktiven Ursprache wurde ein gewonnenes Wort auf ein anderes Objekt mit gleichen Merkmalen übertragen. Wenn der Ursprachler z. B. den Schnee als weiß empfand und diese Eigenschaft mit einem Wort ausdrückte, war er entweder sprachschöpferisch oder er bezeichnete den Schnee als ‚Weiß‘, weil er die gleiche Farbe wie die Milch oder die Zähne oder manche Blumen hatte, auf deren Farbe er das Wort ‚Weiß‘ angewandt hatte. In diesen Fällen übertrug der Mensch die Farbe ‚Weiß‘ und deren Bezeichnung von einem Objekt auf ein anderes, weil die Farbempfindung gleich war. Das Wort für die Farbe ‚weiß‘ wurde also analog verwendet. Die Grundlage der Analogie aber ist der Vergleich, bei dem die Objekte mit der Farbe weiß verglichen und gleich benannt wurden. In einem deutschen Märchen wurde ein solcher Vorgang so ausgedrückt: weiß wie Schnee, rot wie Blut, schwarz wie Ebenholz. Es handelt sich hier jedoch um erschlossene, nicht empirisch bewiesene Vorgänge.

Der Vergleich in der Grammatik zeigt sich bei der Klassifikation der Wortarten. Die indogermanischen Sprachen klassifizieren die Wortarten in Substantive, Verben, Adjektive, Pronomina, Adverbien, Eigennamen. Die Aufzählung ist nicht erschöpfend. Die Grammatik entsteht, wenn der Vergleich der Worte die Zuordnung zu den Wortarten vollzieht. Der Vergleich erfolgt nicht konstruierend und bewußt, sondern die Sprache erkennt die Wortarten intuitiv. Substantive und Verben sind intuitiv unterscheidbar als Worte für Dinge und Worte für Handlungen. Die chinesische Sprache macht diese Unterscheidungen nicht. Beide Wortarten werden in den indogermanischen Sprachen mit spezifischen Endungen versehen je nach Kasus und Geschlecht. Der Vergleich macht sich

von selbst, wie Hegel bei anderer Gelegenheit einmal gesagt hat. Die Sprache findet Kategorien, der Grammatiker beschreibt sie.

Die seltsame rhetorische Praxis, sich durch einen Mensch-Tiervergleich drastisch auszudrücken, kann in positiver oder negativer Bewertung eines Menschen bestehen. Man kann einen Menschen mutig wie einen Löwen bezeichnen oder charakterlich so niedrig wie ein Schwein.

9. Der Vergleich in der Arbeit des Philosophiehistorikers und in der interkulturellen Philosophie

Der Philosophiehistoriker überblickt die ganze Entwicklung der Philosophie. Um die Entwicklung in ihrem Verlauf und ihren Schritten darstellen und analysieren zu können, muß er zwangsläufig die Entwicklung der Begriffe, der Termini, der Theorien und Systeme vergleichen. Von Stufe zu Stufe, von Schritt zu Schritt lassen sich die Unterschiede und Identitäten aufzeigen. Das geht nur durch den Vergleich. Vergleichende Arbeiten ermöglichen dem Philosophiehistoriker die Einschätzung und Zuordnung der Theoreme. Manche klassischen philosophischen Schriften wurden als Vergleich verschiedener Positionen durchgeführt, ebenso unzählige Schulschriften, Dissertationen und Habilitationen. Ein prominentes Beispiel einer klassischen Schrift als Vergleich ist Hegels Schrift aus seiner Jenaer Zeit, 1801: *Die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*.

Noch wichtiger und aufschlußreicher wird der Vergleich, wenn man in die Philosophie und Philosophiegeschichtsschreibung auch die nicht-europäischen Philosophien einbezieht, also in der interkulturellen Philosophie. Der auf den ersten Blick große Gegensatz der europäischen und nicht-europäischen Philosophien wird oft durch den Vergleich relativiert, indem sich die Gegensätze oft nur als eine äußere Form der Kulturen und Sprachen erweisen. Der tiefere Blick kann durch den Vergleich auch viele Gemeinsamkeiten im Denken erkennen. Der Gedanke erscheint nur in verschiedenen Einkleidungen. Der Vergleich der europäischen und nicht-europäischen Philosophien trägt die Tendenz zur Erfassung der Gemeinsamkeiten in sich. Daher beruht jedes interkulturelle Philosophieren, das die Einheit des Denkens und der Philosophien erfassen will, auf dem Vergleich.

Index

- Abe, M. 104
 Achtner, W. 49
 Adair-Toteff, Ch. 46
 Adamkiewicz, A. 54
 Adorno, Th. W. 113, 119
 Albert, K. 21
 Alsberg, P. 115–116
 an der Heiden, U. 49
 Anton Bagrationi 98
 Apel, K.-O. 121
 Aristoteles s. Aristotle
 Aristotle 32, 97–99
 Arsen of Ikhalto, 98
 Augustin 44
- Baek, J. 103
 Bakradze, A. 78
 Baramidze, G. 77, 89
 Beck, L. W. 68
 Behncke-Braunbeck, M. 52
 Bellah, R. N. 103–104
 Bennett, M. R. 50
 Bergson, H. 19, 49, 51, 52, 55–72, 86–88
 Berthold of Moosburg 98, 100
 Berthold von Moosburg s. Berthold of Moosburg
 Berthoz, A. 70
 Bieri, P. 52
 Blumenberg, H. 5–6, 111–122
 Bollnow, O. F. 21
 Borck, C. 58
 Bottomore, T. 47
 Bownas, G. 104
 Brandtstädter, J. 52
 Braniß, Ch. J. 34–35
 Breathnach, C. S. 53
 Breidbach, O. 52, 63
 Bresler, J. 53
- Broca, P. 53
 Brodmann, K. 54, 61
 Buachidze, T. 77–78, 85
 Busse, L. 56
 Buttimer, A. 107
 Bücher, K. 106
- Carpenter, W. B. 63
 Carus, J. V. 53
 Casey, E. 107
 Cassirer, E. 112–113, 118
 Christen, Y. 70
 Claessens, D. 116
 Cohen, H. 97
 Couteau, P. 109
 Cresswell, T. 108
 Creutzfeldt, D. 54
- Darwin, C. 114, 116
 David the Builder 98
 de Vries, H. 87
 Dennett, D. 52
 Dietrich of Freiberg 98, 100
 Dietrich von Freiberg s. Dietrich of Freiberg
 Dilthey, K. (geb. Püttmann) 33
 Dilthey, W. 5–6, 19–30, 31–44, 117
 Dilworth, D. 103–104
 Dostoevsky, F. 90
 Durkheim, E. 47
 Dürr, E. 56
- Edinger, L. 54
 Ephrem Mtsire, 98
 Erdmann, B. 56
- Feder, J. 114
 Fellmann, F. 9, 16–17, 21

- Fetscher, I. 32, 37
Fontenelle, B. le B. 114
Forzy, G. 51
Fraenkel, M. O. 53
Frankenberger, J. 51
Frazer, J. G. 114
Freud, S. 10, 118, 120
Fricker, K. V. 106
Friedrich der Große 21
Frisby, D. 47
Fritsch, G. Th. 53
Funck, F. X. 106
- Gadamer, H.-G. 31, 43, 122
Gallois, P. 51
Gebauer, M. 51
Geerlings, W. 98
Gegenbaur, C. 54, 62
Gehlen, A. 112–113, 116, 119
Gethmann-Siefert, A. 50
Geyer, Ch. 49
Goethe, J. W. 41, 44, 118
Gogatishvili, M. 45, 77, 80, 85
Grell, K. G. 58
Gründer, K. 32, 35, 38
- Habermas, J. 45, 121
Hacker, M. S. 50
Haeckel, E. 58
Hagner, M. 58
Hauptmann, A. 54
Häusermann, Th. 78
Hegel, G. W. F. 9, 20, 45, 106, 127
Heidegger, M. 31, 43, 45, 68–70, 89, 104–107, 116–120
Heisig, J. W. 109
Held, A. 52
Heraklit 32, 43
Herder, J. G. 106, 113–114, 118, 126
Herrmann, F.-W. von 69
Heyne, Ch. G. 114
Hitzig, E. 53
- Hondrich, T. 50
Horkheimer, M. 113, 119
Horn-Teka, E.-M. 52
Humboldt, v. A. 106
Hume, D. 22, 114
Husserl, E. 14, 112, 116
Huxley, Th. H. 53
- Ioane Petritsi 98–101
Ilting, K.-H. 68
Iremadze, T. 5–6, 77–78, 80, 82, 84, 98, 100–101
- Jamme, Ch. 49, 54, 56, 69, 111
Janelidze, A. 5–6, 85–88
Jankélévics, J. 51
Janz, B. B. 109
Javakhishvili, I. 98
Jeck, U. R. 5–6, 49, 54, 56, 69
Jensen, J. 53
Joane Petrizi s. Ioane Petritsi
John Italos 99
Jones, H. L. 106
- Kafka, F. 90
Kakabadze, Z. 5–6, 89–93
Kant, I. 9, 11, 22–23, 50, 68, 77, 81–82, 106, 114
Kantorowicz, G. 66
Kapp, E. 106
Kasradze, D. 82–84
Keil, G. 50
Kekelidze, K. 99
Kempski, J. von 32, 42
Kerler, D. H. 52
Kheoshvili, G. 98
Khuroshvili, G. 97
Kierkegaard, S. 103, 120
Klose, J. 116
Knoblauch, A. 54
Kodua, E. 85
Konersmann, R. 122

- Krause, F. 54
 Kühne-Bertram, G. 29, 31

 Lange, F. A. 50
 Leibniz, G. W. 21
 Lessing, H.-U. 19–20, 29, 33
 Levine, D. N. 47
 Lévi-Strauss, C. 118
 Lewandowsky, M. 54
 Ley, D. 107
 Libet, B. 50
 Locke, J. 22
 Löhneysen, W. Frhr. von 9
 Luciani, L. 53
 Lukács, G. 21
 Luther, M. 44

 Maeterlinck, M. 20
 Magarotto, L. 78
 Malpas, J. 107
 Mandry, v. G. 106
 Mann, Th. 9–10, 121
 Marcuse, H. 45
 Marquard, O. 120
 Marx, K. 45, 47–48
 Mayr, v. G. 106
 Meiners, Ch. 114
 Mengelberg, K. 47
 Meynert, Th. 61
 Michaelis, J. D. 114
 Michelangelo 44
 Misch, G. 19, 21
 Montesquieu, C.-L. 106
 Müller, J. 70

 Nagami, I. 103
 Nagel, Th. 51
 Naroushvili, L. 78
 Natorp, P. 71
 Nicholls, A. 115
 Nietzsche, F. 9, 19–21, 45, 77–85, 89–93,
 103

 Nishida, K. 103–104
 Nohl, H. 21
 Nutsubidze, Sh. 99

 Oehler, J. 116
 Oger, E. 51
 Olfers, I. von 35
 Olfers, N. von 35
 Orth, E. W. 17

 Penfield, W. 54
 Petre of Gelati 98
 Plato 44, 97, 99–100
 Platon s. Plato
 Plessner, H. 116
 Poland, J. 50
 Portmann, A. 70
 Prinz, J. P. 52
 Proclus 98, 100
 Proklos s. Proclus

 Ramishvili, L. 78
 Ramon y Cajal, S. 53, 61
 Ranke, L. von 42
 Rasmussen, Th. 54
 Ratzel, F. 106
 Rehberg, K.-S. 116
 Relph, E. 107
 Richter, E. 69
 Rieger, R. M. 58
 Ritter, C. 106
 Ritter, P. 34, 42
 Robakidze, G. 5–6, 77–79, 81–84
 Rodi, F. 29, 43
 Roth, G. 50
 Rothacker, E. 117
 Ruskin, J. 20

 Sachs-Hombach, K. 52
 Safranski, R. 9
 Samuels, M. S. 107
 Schäffle, A. 106

- Scheler, M. 19, 116
 Schelling, F. W. J. von 68, 114
 Schlegel, F. 114
 Schleiermacher, F. D. E. 20
 Schmidt, P. H. 106
 Schmidt, R. 68
 Schmitt, C. 106–107
 Schnädelbach, H. 50
 Schneider, H. 5–6, 49, 123
 Scholtz, G. 34
 Scholz, B. 34
 Schopenhauer, A. 9–18, 20, 45
 Schröder, J. 50
 Schulenburg, S. von der 32–34, 42
 Schulze, C. 98
 Seamon, D. 107
 Seppilli, G. 53
 Seubert, H. 21
 Simmel, G. 45–48
 Spaulding, E. G. 56
 Spengler, O. 83
 Steenblock, V. 29
 Stirner, M. 79
 Strabo 106
 Strauss, L. 97, 100

 Tanabe, H. 103
 Tavadze, G. 103, 107–108
 Tavkhelidze, M. 77
 Tertullian 97
 Tevzadze, G. 98, 101
 Thompson, R. F. 52, 54–55, 59, 62
 Tietjen, H. 68
 Tolstoi, L. s. Tolstoy, L.
 Tolstoy, L. 20, 79
 Tskhadadze, T. 98
 Tuan, Yi-Fu 107
 Tugendhat, E. 15
 Tylor, E. B. 114

 Uexküll, J. von 70
 Uexküll, T. von 70

 Usener, H. 35
 Uznadze, D. 88

 Valéry, P. 121
 Vischer, R. 42, 44
 Vollet, M. 51

 Wagner, H. 52, 53
 Wagner, Richard 20
 Wagner, Rudolph 53
 Walter, A. 50
 Walter, H. 49
 Watsuji, T. 5–6, 103–106, 109
 Weismann, A. 87
 Welsen, P. 17
 Wernicke, C. 53
 Westheide, W. 58
 Wundt, W. 54–55, 59, 61

 Yorck von Wartenburg, Graf Heinrich 32,
 34
 Yorck von Wartenburg, Graf Ludwig 33
 Yorck von Wartenburg, Graf Paul 31–44
 Yorck von Wartenburg, Wolf 35

 Zakaradze, L. 77, 80, 85
 Zeller, E. 34

Notes on Contributors

Giorgi Baramidze is Professor of Philosophy at Georgian Technical University (Tbilisi, Georgia). He earned his Doctorate degree at the Ivane Javakhishvili Tbilisi State University (1994. Title of PhD thesis: *Fantasy and World View*). His specialty areas include theoretical philosophy, Christian theology, political theology and political philosophy. He is the author of *Fantasy and World View* (Tbilisi: Goni, 1993, in Georgian). He has published numerous articles in the areas of hermeneutics, political philosophy and Christian theology. He has translated into Georgian the works of Max Weber, Martin Heidegger and Jürgen Habermas. He has also translated into Georgian *The Federalist Papers* (Tbilisi: Grigol Robakidze University Press, 2008).

Address: Prof. Dr. Giorgi Baramidze
 Business-Engineering Faculty
 Georgian Technical University
 Merab Kostava Str. 77
 0175 Tbilisi
 Georgia

Mikheil Gogatishvili is Professor of Philosophy and Social Sciences at Grigol Robakidze University (Tbilisi, Georgia). He earned his Doctorate degree at the Ivane Javakhishvili Tbilisi State University (2001. Title of PhD thesis: *Analysis of Political Philosophy of Thomas Hill Green and Bernard Bosanquet*). His areas of interest include Georgian and European Philosophy, Sociology Race and Ethnicity, Philosophy of law, Sociology of law, Sociology of Media, Sociology of Deviant Behaviour and Sociology of Environment and Energy Policy. He is the author of *Theory of Political Authority* (Tbilisi: Metsniereba, 2003, in Georgian). He has published numerous articles in the areas of philosophy and social sciences.

Address: Prof. Dr. Mikheil Gogatishvili
 Institute of Philosophy and Social Sciences
 Grigol Robakidze University
 Jano Bagrationi Str. 6
 0160 Tbilisi
 Georgia

Ferdinand Fellmann, Studium der Literaturwissenschaft und Philosophie in Münster, Gießen, Pavia und Bochum. 1957 Promotion, 1973 Habilitation. Von 1980 bis 1993 Professor für Philosophie an der Universität Münster, von 1993 bis 2005 Professor für Philosophie und Wissenschaftstheorie an der TU Chem-

nitz. Gastprofessuren in Neapel und Wien. Arbeitsschwerpunkte: Phänomenologie, Hermeneutik, Lebensphilosophie, Ethik und biologisch-philosophische Anthropologie. Wichtigste Buch-Publikationen: *Phänomenologie und Expressionismus* (1982); *Phänomenologie als ästhetische Theorie* (1989); *Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey* (1991); *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung* (1993); *Die Angst des Ethiklehrers vor der Klasse. Ist Moral lehrbar?* (2000); *Phänomenologie zur Einführung* (2006); *Der Liebes-Code: Schlüssel zur Polarität der Geschlechter* (2007); *Philosophie der Lebenskunst zur Einführung* (2009); *Das Paar. Eine erotische Rechtfertigung des Menschen (erweiterte Neuausgabe 2013)*.

Adresse: Prof. Dr. Ferdinand Fellmann

Gluckweg 21
D-48147 Münster

Tengiz Iremadze is Professor of Philosophy and Social Sciences at Grigol Robakidze University (Tbilisi, Georgia) and the Director of the Institute of Philosophy and Social Sciences. He earned his Doctorate degree at the Ruhr-University of Bochum (2003). His areas of interest include Georgian and European Philosophy, Intercultural Philosophy, the Philosophy of War and Peace, the Sociology of Terror and the Sociology of Media. He is the author of *Philosophy at the Crossroad of Epochs and Cultures. Intercultural and Interdisciplinary Researches* (Tbilisi: Neker Publishing House, 2013, in Georgian), *Walter Benjamin. Life, Work, Actuality* (Tbilisi: Neker Publishing House, 2008, in Georgian), *Friedrich Nietzsche. „Also sprach Zarathustra“: Text and Context* (Tbilisi: Neker Publishing House, 2006, in Georgian), *Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter: Dietrich von Freiberg – Berthold von Moosburg – Joane Petrizi* (Bochumer Studien zur Philosophie, Bd. 40, Amsterdam – Philadelphia: B. R. Grüner Publishing Company, 2004). He has edited more than 40 books and published numerous articles. His works has been translated into 7 languages. He is a member of *The International Society for the Study of Medieval Philosophy*, *Lessing-Akademie*, *International Association of Patristic Studies*, and *Ernst-Meister-Gesellschaft*. He is the founder and current editor of 5 scientific series.

Address: Prof. Dr. Tengiz Iremadze

Institute of Philosophy and Social Sciences
Grigol Robakidze University
Jano Bagrationi Str. 6
0160 Tbilisi
Georgia

Christoph Jamme: Nach Studium der Germanistik, Philosophie und Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft Promotion an der Ruhr-Universität Bochum 1981 mit der Arbeit „*Ein ungelehrtes Buch*“. *Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800* (Bonn: Bouvier 1983, 2. Aufl. 1988). Danach wiss. Mitarbeiter am Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum. 1989/90 Fellow am Netherlands Institute for Advanced Study (NIAS). Habilitation 1990 in Bochum mit der Arbeit „*Gott an hat ein Gewand*“. *Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990, 2. Aufl. 1999). Von 1994-1997 Professor für Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Deutschen Idealismus an der Friedrich-Schiller-Universität Jena, seit 1997 Lehrstuhl für Philosophie an der Universität Lüneburg.

Adresse: Prof. Dr. Christoph Jamme
 Institut für Philosophie und Kunstwissenschaft
 Leuphana Universität Lüneburg
 Scharnhorststr. 1, C5.210
 D-21335 Lüneburg

Udo Reinhold Jeck, Prof. Dr., 2008 Außerplanmäßiger Professor für Philosophie (Ruhr-Universität Bochum); 2008-2010 Gastprofessor (Leuphana-Universität Lüneburg); 2009 Professor of Philosophy and Social Science (Grigol Robakidze University Tbilisi, Georgien); 2013 Professor für Wissenschaftliche Denk- und Arbeitsmethoden/Propädeutik (Evangelische Fachhochschule Rheinland-Westfalen-Lippe). Publikationen (Auswahl): *Aristoteles contra Augustinum. Zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den antiken Aristoteleskommentatoren, im arabischen Aristotelismus und im 13. Jahrhundert* (Bochumer Studien zur Philosophie 21). Amsterdam/Philadelphia 1994; K. Flasch, U. R. Jeck (Hrsg.): *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*. München 1997; *PLATONICA ORIENTALIA. Aufdeckung einer philosophischen Tradition*. Frankfurt am Main 2004; Chr. Jamme/U. R. Jeck (Hrsg.): *Natur und Geist. Die Philosophie entdeckt das Gehirn*. München 2013; Erläuterungen zur georgischen Philosophie. (Deutsch/Georgisch). Tbilisi 2010, 2. Aufl. 2012.

Adresse: Prof. Dr. Udo Reinhold Jeck
 Institut für Philosophie I
 Ruhr-Universität Bochum
 Universitätsstr. 150
 D-44801 Bochum

Evangelische Fachhochschule
 Rheinland-Westfalen-Lippe
 Immanuel-Kant-Str. 18-20
 D-44803 Bochum

Giorgi Khuroshvili is Research Fellow at the Institute of Philosophy and Social Sciences of Grigol Robakidze University and the Lecturer of Philosophy and Social Sciences at the same university. He is a PhD candidate in Philosophy at Grigol Robakidze University; PhD thesis title: *Jerusalem and Athens as a Paradigm of Intercultural Philosophy* (Supervisors: Prof. Tengiz Iremadze, Prof. Helmut Schneider). He is the author of scientific articles on Hermann Cohen, Ioane Petritsi, Leo Strauss, Gaioz Rector and etc. He has translated into Georgian the works of Leo Strauss, Benjamin Franklin, Thomas Jefferson, John Adams, etc. His research areas include Medieval Philosophy, Intercultural Philosophy, Political Philosophy, and the Philosophy of Right.

Address: Giorgi Khuroshvili
 Institute of Philosophy and Social Sciences
 Grigol Robakidze University
 Jano Bagrationi Str. 6
 0160 Tbilisi
 Georgia

Gudrun Kühne-Bertram ist wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Dilthey-Forschungsstelle im Institut I der Ruhr-Universität Bochum. – 1982 M.A., 1986 Dr. phil. Ruhr-Universität Bochum. Arbeitsgebiete: Theorie und Geschichte der Geisteswissenschaften und hermeneutische Philosophie. Herausgeberin von *Wilhelm Dilthey: Gesammelte Schriften. Bd. XXIV: Logik und Wert. Späte Vorlesungen, Entwürfe und Fragmente zur Strukturpsychologie, Logik und Wertlehre*. Göttingen 2004. Herausgeberin (zus. mit H.-U. Lessing) von: *Wilhelm Dilthey: Briefwechsel 1852-1911. IV Bände*. Herausgeberin (zus. mit F. Rodi) von: *Georg Misch: Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Theorie des Wissens*. Freiburg/München 1994. Herausgeberin von: *Georg Misch: Logik und Einführung in die Grundlagen des Wissens*. Sofia 1999. Mitherausgeberin der *Studienausgabe: Otto Friedrich Bollnow. 12 Bände*. Mitherausgeberin von Sammelbänden zur Kulturphilosophie und Philosophie Diltheys. Aufsätze zur Theorie des Wissens im 19./20. Jahrhundert, zur Lebensphilosophie und Begriffsgeschichte.

Adresse: Dr. Gudrun Kühne-Bertram
 Institut für Philosophie I
 Ruhr-Universität Bochum
 Universitätsstr. 150
 D-44801 Bochum

Hans-Ulrich Lessing ist apl. Professor für Philosophie an der Ruhr-Universität Bochum und Mitglied der „Dilthey-Forschungsstelle“ im Institut für Philosophie I. Promotion 1981 und Habilitation 1995 an der Ruhr-Universität Bochum. Seine Forschungsschwerpunkte sind Philosophie der Geisteswissenschaften (insbes. Dilthey),

philosophische Anthropologie (insbes. Plessner) und Kulturphilosophie. Er ist Autor der Bücher *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Freiburg/München 1984, *Hermeneutik der Sinne. Eine Untersuchung zu Helmuth Plessners Projekt einer 'Ästhesiologie des Geistes'*, Freiburg/München 1998, *Wilhelm Diltheys >Einleitung in die Geisteswissenschaften<*, Darmstadt 2001, *Wilhelm Dilthey. Eine Einführung*, Köln/Weimar/Wien 2011 und Mitverfasser des Buchs *Wilhelm Dilthey. Leben und Werk in Bildern*, Freiburg/München 2008. Er ist (Mit-)Herausgeber von ca. 30 Büchern und hat zahlreiche Aufsätze publiziert.

Adresse: Prof. Dr. Hans-Ulrich Lessing

Institut für Philosophie I
Ruhr-Universität Bochum
Universitätsstr. 150
D-44801 Bochum

Prof. Dr. Helmut Schneider promovierte in Philosophie 1967 mit einer Arbeit über Hegel an der Universität München bei Prof. Max Müller. Von 1968-2003 war er wissenschaftlicher Mitarbeiter am Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum. 1999 habilitierte er sich für Philosophie an der Universität Wrocław (Polen) bei Prof. Karol Bal. 2005 erfolgte die Umhabilitation an die Universität Kassel bei Prof. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik. Seit 2010 ist er Professor für Philosophie und Sozialwissenschaften an der Grigol Robakidze Universität in Tbilisi (Georgien). Seine Hauptarbeitsgebiete sind die Hegelforschung und die interkulturelle Philosophie, beide mit dem Schwerpunkt Ästhetik. Publikationen in Auswahl: *Geist und Geschichte*, Frankfurt a. M. 1998; zusammen mit Uwe an der Heiden: *Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen*, Stuttgart 2009; zusammen mit Heinz Paetzold: *Schellings Denken der Freiheit. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zum 70. Geburtstag*, Kassel 2010; zusammen mit Tengiz Iremadze und Klaus J. Schmidt: *Philosophy in Global Change. Jubilee volume dedicated to the 65th anniversary of Burkhard Mojsisch*, Tbilisi 2011; zusammen mit Wolfdietrich Schmied-Kowarzik: *Zwischen den Kulturen. Im Gedenken an Heinz Paetzold*, Kassel 2012. Herausgeber von: *Jahrbuch für Hegelforschung* (15 Bände); *Hegelianica. Studien und Quellen zu Hegel und dem Hegelianismus* (23 Bände); *Zusammenhänge. Jahrbuch für Asiatische Philosophie*, Hamburg 2007. – Gründer und Leiter der *Gesellschaft für Asiatische Philosophie* seit 1991.

Adresse: Prof. Dr. Helmut Schneider

Institute of Philosophy and Social Sciences
Grigol Robakidze University
Jano Bagrationi Str. 6
0160 Tbilisi
Georgia

Giorgi Tavadze – PhD, Senior Researcher and Deputy Director of the Institute of Philosophy and Social Sciences, lecturer at Grigol Robakidze University. In 2013 he obtained his PhD at the Grigol Robakidze University (Tbilisi, Georgia). PhD thesis title: *Philosophical Geography. About the Foundation of a New Philosophical Discipline* (Supervisors: Prof. Tengiz Iremadze, Prof. Helmut Schneider). His areas of interest include Philosophical Geography, Sociology of Places and Spaces, Philosophy of Friedrich Nietzsche, Political Sociology, Social Theory. His recent works are *Shatili from the Perspective of Philosophical Geography* (Tbilisi: Publishing House “Nekeri”, 2013, Georgian/English) and *The Power of Maps: Gelati and the Concept of Caucasian Philosophy in the Context of Intercultural Philosophy* (Tbilisi: Publishing House “Nekeri”, 2013, in Georgian). He has translated into Georgian the works of Friedrich Nietzsche, Carl Schmitt, Bernhard Waldenfels, Thomas Paine and others.

Address: Dr. Giorgi Tavadze
 Institute of Philosophy and Social Sciences
 Grigol Robakidze University
 Jano Bagrationi Str. 6
 0160 Tbilisi
 Georgia

Lali Zakaradze is Professor of Philosophy at Batumi Shota Rustaveli State University and Head of the Department of Cultural Studies (Institute of Philosophy and Social Sciences/Grigol Robakidze University). She earned her Doctorate degree at the Ivane Javakhishvili Tbilisi State University (1997. Title of PhD thesis: *The Idea of Goodness in Georgian Neoplatonism*). Her areas of interest include Medieval philosophy, History of Georgian Philosophy, Philosophy of Culture, Intercultural Philosophy, Sociology of Culture, and Neurophilosophy. She is the author of *German Romanticism and Georgian Romanticists* (Tbilisi: Publishing House “Nekeri”, 2008, in Georgian) and *Sociology of Culture* (Tbilisi: Publishing House “Nekeri”, 2009, in Georgian). She is also the co-author of *What is Freedom? Great Thinkers on the essence of Freedom* (with T. Iremadze, D. Labuchidze, H. Schneider, and G. Tavadze. Tbilisi: Publishing House “Nekeri”, 2010, in Georgian; second edition – 2013). She has published numerous articles and book chapters on the subjects of Georgian philosophy, intercultural philosophy, sociology of culture.

Address: Prof. Dr. Lali Zakaradze
 Batumi Shota Rustaveli State University
 Ninoshvili Str. 35
 6010 Batumi
 Georgia

Die Reihe „Philosophie und Sozialtheorie“ (PhSt) zielt nicht allein auf die Geschichte der Philosophie, sondern öffnet sich auch der Gegenwartsphilosophie in ihrer gesamten Breite und internationalen Verflechtung. Aufsatzbände, Sammelbände von Tagungen und Konferenzen, aber auch Studien und Materialien zu Personen, Begriffen und Grundproblemen der Philosophie ergänzen die Reihe und vertiefen insofern ihr Programm. Sowohl historische als auch systematische Monographien sind daher willkommen. Neben den traditionellen Themen der Philosophie soll auch die philosophische Sozialtheorie besondere Berücksichtigung finden.

Die moderne Philosophie hat erkannt, dass sich Leben und Geschichte zwar auf differente Weise entwickeln, aber dennoch in wechselseitigem Bezug aufeinander einwirken. Die Aufsätze des ersten Bandes der neuen Reihe „Philosophie und Sozialtheorie“ (PhSt) greifen diese Entwicklung in ihren verschiedenen Facetten auf. Ausgehend von Dilthey und seiner Schule als prominenten Vertretern der Lebensphilosophie und einer Grundlegung der Hermeneutik finden sich hier Beiträge zu Schopenhauer, Simmel, Bergson und wichtigen georgischen Repräsentanten der Philosophie des Lebens (Grigol Robakidze, Aleksandre Janelidze, Zurab Kakabadze). Eine Ausweitung der Perspektiven bieten die Beiträge über einen geschichtsphilosophischen Topos (Athen und Jerusalem), zur Bedeutung des Mythos für die Philosophie Hans Blumenbergs, zur Klimatheorie des japanischen Philosophen Watsuji sowie zum Vergleich als Grundfigur und einer der zentralen Operationen des menschlichen Geistes.

Logos Verlag Berlin

ISBN 978-3-8325-3704-3

ISSN 2199-1812