



Ferdinand Fellmann
Lebensgefühle
Wie es ist, ein Mensch zu sein
Felix Meiner Verlag 2018
141 Seiten, € 16,90
ISBN: 978-3-7873-3433-9

Zurück vor den Ersten Weltkrieg? Zu einer unkritischen „Neuauf- lage“ der deutschen *Lebensphilosophie*

In der neuen, wichtigen und offenbar auch verdienstvollen Blauen Reihe des Meiner-Verlags ist jetzt ein Buch erschienen, das zu einer grundsätzlicheren Diskussion herausfordert. Ferdinand Fellmann, emeritierter Professor für Philosophie in Chemnitz, hat etwa auch Georg Simmels Dekonstruktion des Kulturbegriffs rekonstruiert. In diesem knapp gehaltenen Buch entfaltet er – nach dem eigenen Selbstverständnis im Rahmen einer „lebensphilosophischen Anthropologie“, welche „das Menschsein in verschiedenen Schichten des psychischen Lebens, von der unbewussten Triebhaftigkeit bis zu den symbolischen Formen des Bewusstseins [sucht]“ (S. 13) – die Bedeutung der (seit dem 18. Jahrhundert eher in Vergessenheit geratenen) Kategorie des Lebensgefühls: „Das Lebensgefühl

bringt uns durch seine Selbstreferenz zurück ins Paradies, freilich auf einer höheren Ebene der Reflexion. Damit ist das Leib-Seele-Problem zwar nicht gelöst, aber doch ein Weg aufgezeigt, wie die Sprache der Gefühle in Wortsprache übersetzt werden kann. Auf jeden Fall werden wir auf unserer Reise ins Reich der Lebensgefühle erleben, wie es ist, ein Mensch zu sein – selbstverständlich.“ (ebd.)

Unter Rückgriff auf Freuds, Nietzsches und Jakob von Uexkülls eher indirekte Beispiele zur Charakterisierung von Lebensgefühl (S. 12f.) und dann vor allem auf Hans Blumenbergs „Theorie der Unbegrifflichkeit“ (S. 13), welche „gefühlte Bedeutungen durch Metaphern erschließen will“ (ebd.), eröffnet Fellmann einen „phänomenologischen Zugang zum Lebensgefühl (...), bei dem Leben als Objekt und gleichzeitig als sich selbst genügende Subjektivität fungiert“ (ebd.). In dieser Art von „lebensphilosophische[r] Anthropologie“ (ebd.) unternimmt er es, „im Vergleich mit dem Tier [zu] veranschaulichen, wie es dazu gekommen ist, sich als Mensch zu fühlen“ (ebd.).

Auch in der Literatur, auf die Fellmann zurückgreift, unternimmt er offenbar und keineswegs unreflektiert den Versuch, die deutsche Lebensphilosophie zu erneuern, wie sie sich vor dem Ersten Weltkrieg entwickelt hatte und in ihren führenden Vertretern unbestreitbar zu dem Spektrum der deutschen akademischen Philosophie im Dritten Reich gehört hatte – keineswegs in der ‚inneren Emigration‘, wie dies nachträglich immer wieder behauptet worden ist, sondern als aktiver Mit-Träger der nationalsozialistischen Philosophiepolitik. Dadurch gewinnt meines Erachtens dieses Buch eine Bedeutung, welche eine ausführlichere Behandlung rechtfertigt.

1. Was tut Fellmann hier konkret? Ein konkreter, zurückhaltend kommentierender Durchgang

Einleitend grenzt Fellmann zunächst die von ihm vertretene „philosophische Anthropologie“ von jeglicher „Fachwissenschaft“ ab, um

dann zu erklären, dass diese philosophische Richtung „verarbeitet“: „Forschungsergebnisse der Wissenschaften vom Menschen“, aber auch „literarische Texte [als] unschätzbare Quellen“, jeweils „für die Beschreibung des Menschen“. Dabei hebt er besonders hervor, dass „subjektives Erleben (...) Eindrücke [umfasst], die in ihrer Gefühlsqualität durch Datensammlungen nicht vermittelbar sind“ und eigentlich nur durch das eigene Erleben erfahren werden können. Immerhin ist es für ihn offenbar möglich, dass „Gefühle (...) durch Lebensgeschichten vermittelt werden“, wobei er diese klare Auskunft offenbar dringend durch den Nebensatz „die von Nirgendwo kommen und nach Überall führen“ relativieren muss. Außerdem ist es ihm wichtig vorab klarzustellen, dass „[d]ie Verbindung gegensätzlicher Gefühle (...) zum Wesen des Lebensgefühls [gehört]“. (alle Zitate S. 15)

Es folgt dann in diesem Buch „ein kurzer Überblick über die einzelnen Kapitel dieses Traktats“ (S. 15), in dem angekündigt wird, was in diesen Kapiteln zur Verhandlung steht. Ich schließe im Folgenden an diese jeweiligen Ankündigungen dann immer auch ein Referat der entsprechenden Durchführungen an.

1.1. Die grundlegende Kategorie des „Lebensgefühls“

Zum *ersten Kapitel* – „Lebensgefühl im Spektrum der Gefühle“ (S. 15-32) – kündigt Fellmann an, klären zu wollen, „was Gefühle sind“ (S. 15), wie dies weder in der Psychologie (mit ihrer geläufigen Unterscheidung zwischen „Empfindungen, Gefühlen und Emotionen“ noch in der Alltagssprache, in welcher wir „Schmerzen Empfindungen [nennen], (...) aber auch [sagen, dass man den Schmerz fühlt“ (S. 15 f.), klar beantwortet wird. Auch für die „gängige[n] Emotionstheorien“ müsse er feststellen, „dass der Begriff der Emotion sich gegen eine eindeutige Definition sperrt“ (S. 16). Demgegenüber sei aber das „Lebensgefühl, das als unbewusst wirkender Hintergrund einzelnen Emo-

tionen ihre Evidenz verleiht“, vergleichbar dem „Gefühlshintergrund des intentionalen Bewusstseins“, wie ihn bereits Husserl als „Weltglauben“ angesprochen hatte (S. 16).

In der *Durchführung* (S. 25-32) geht Fellmann dann davon aus, dass der im „kulturellen Diskurs der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts (...) viel gebrauchte Begriff“ des Lebensgefühls „heruntergekommen [ist] auf Lifestyle-Blogs, in denen banale Rezepte für gutes Leben angepriesen werden“. Diesen polemischen Befund bettet Fellmann in eine Diagnose „unser Erlebnisgesellschaft“, in der „das Individuum darauf programmiert ist, seine Emotionen in Geschichten publik zu machen“. (S. 25)

Anschließend reflektiert Fellmann, warum der Begriff des Lebensgefühls ins Abseits geraten und etwa „in modernen Emotionstheorien (...) kein Thema“ mehr ist. Er zieht in Betracht, „dass der Begriff ideologisch belastet ist“. So habe Oswald Spengler ihm in *Der Untergang des Abendlandes* ein ganzes Kapitel – „Seelenbild und Lebensgefühl“ – gewidmet und diese „Verbindung mit Seele und Leben“ sei „nicht gerade dazu angetan, Klarheit in die Theorie der Gefühle zu bringen“. (S. 25) Dass Spenglers Herangehensweise und Thesen auch noch ganz anders problematisiert werden können als wegen ihrer Unklarheit – nämlich als Bestandteil einer faschistischen Ideologisierung, zieht Fellmann gar nicht erst in Betracht. Stattdessen unternimmt er es, „eine Tiefendimension des Lebensgefühls“ zu erschließen, welche er (unter Rückgriff auf Henri Bergson und August Weismann) im Ausgang von der Bestimmung von „Leben als *Bios* und *Zoé*“ zu fassen unternimmt, um dadurch letztlich das Lebensgefühl als „Integral des Gefühlslebens“ zu begreifen und dann auch – im Unterschied zu den „moderne[n] Emotionstheorien“ – die „Emotionalität als Medium des In-der-Welt-Seins“ erfassen zu können. (S. 26)

Dazu skizziert er zunächst, im Ausgang von einer knappen Zusammenfassung der vom kognitivistischen Ansatz geleisteten Verbindung

von „Emotionen und Sprachfähigkeit“ und der Thematisierung der „Gefühle als ursprüngliche Lebensäußerungen“ durch den phänomenologischen Ansatz, im Rückgriff auf Bloch und Rickert eine „protopsychische Einstellung“ welche „dunkles Lebensgefühl [bleibt], in dem sich aber erste Unterschiede von Empfindungen und Emotionen herausbilden“ (S. 27). Daran schließt er dann eine Aufnahme von Heideggers Existenzialanalyse an, welche er in dessen „Beschreibungen der emotionalen Welterschließung“ als „überzeugend“ bewertet, von deren Tendenz zum Subjektivismus er sich aber – auch unter Rückgriff auf Bollnow und Scheler – deutlich distanziert: Im Unterschied zu bloßen Stimmungen hätten nämlich „Lebensgefühle (...) als Allgemeingefühle ein implizites Wissen, das die Menschen an die Welt bindet“ (S. 29).

Im Anschluss an Wilhelm Dilthey und William James hält Fellmann fest, dass die „undifferenzierte Gegebenheitsweise“ – in welcher noch nicht zwischen „Subjekt und Objekt des Erlebens“ unterschieden worden ist – „konstitutiv für das Lebensgefühl [ist]“ (S. 30). Ohne auf bestimmte Inhalte einzugehen, durch welche das Lebensgefühl auch nach seiner Auffassung durchaus bestimmt werden kann, unterstreicht er den „atmosphärischen Charakter“ von Lebensgefühlen – welcher aber nicht nach sich ziehe, „dass das Lebensgefühl vollkommen formlos“ sei (S. 30). Vielmehr weise es „eine elementare Gliederung“ auf (S. 30 f.) und hebe „auf die Gegensätze ab, von denen das Dasein geprägt ist: Geburt und Tod, Alt und Jung, Mann und Frau, gesund und krank, schön und hässlich usw. – Prüfungen des Daseins, die durch die Natur vorgegeben sind und durch die Kultur stilisiert werden“ (S. 31).

Diese „elementaren Gegensätze“ – welche Fellmann offenbar als jeweils gegeben unterstellt – gäben nun „dem Erleben einen festen Rahmen noch vor der rationalen Begründung gesellschaftlicher und moralischer Normen“. Dadurch könne dann letztlich auch die „Gefahr“ gebannt werden, welche „der Individualisierungsschub der

sogenannten ‚zweiten Moderne‘ mit sich [bringt]“ (Ulrich Beck), denn „auf lange Sicht behält das Lebensgefühl immer recht und gibt den Menschen die Gewissheit, nicht aus der Welt zu fallen“. (S. 31)
Als signifikantes Beispiel zieht Fellmann hier „gefühlsmäßige Reaktionen auf Gefühle“ heran, welche sich durch ihre Mehrdimensionalität bzw. durch „Gefühlsverdopplungen“ (S. 31), „Vielschichtigkeit der Gefühle“ oder auch die daraus resultierende „Gefühlsambivalenz“ (S. 32) etwa von den enttäuschten Reaktionen von Tieren auf Fehlschläge unterscheidet: „[N]ur der Mensch ist in der Lage, seine Befindlichkeit auf das Leben als solches zu beziehen, ohne sich dabei schon auf der Ebene der Reflexion zu bewegen“ (S. 31 f.).

1.2. Abgrenzung von Hedonismus und Utilitarismus

Zum *zweiten Kapitel* – „Lust und Unlust aus lebensphilosophischer Sicht“ (S. 33-43) – hält er vorab fest, dass für ein adäquates Verstehen des „emotionale[n] Weltverhältnisse[s]“ weitere Analysen erforderlich sind, in welchen „in die objektive Gegenstandswahrnehmung die subjektive Empfindung“ einbezogen wird (S. 16). Damit stoße man „auf das Phänomen der Lust“ (S. 16), für die ein lebensphilosophischer Begriff (...) schwer zu bestimmen“ sei: Dieser bewege sich nämlich zwischen dem „Lustprinzip“, das Sigmund Freud auf die Sexualität zurückführt“ und der „geistigen Lust, die sich von der geschlechtlichen Liebe emanzipiert hat“ – denn „beide Formen der Lust begegnen sich im Lebensgefühl“ (S. 17). Daraus resultiere „die Paradoxie, dass der Mensch sein Weltvertrauen aus der Ausweitung des Lustprinzips gewinnt“. Ausgehend von dem Vergleich des „menschlichen In-der-Welt-Seins“ mit „der Liebe“ will Fellmann im Durchgang durch die „Geschichte des Begriffs der Lust“ zeigen, dass es „mehr (...) als eine rhetorische Volte [ist]“, „dass die Sorge über den Fluss geht, (...) (Blumenberg 1997)“. (S. 17)

In der *Durchführung* (S. 33-43) setzt er dann mit dem Problem ein, dass „Leben (...) zu den unbestimmten Begriffen [gehört], die ideologischer Instrumentalisierung Vorschub leisten“ – was dann die Lebensphilosophie „in Verruf geraten“ ließ. Auch gegenüber dem „Begriff des Lebensgefühls“ sei die „Keule“ hervorgeholt worden, „mit der man die Natur aus der Kultur austreiben möchte“. Demgegenüber vertritt Fellmann einen Ansatz, der von einem „paradoxe[n] Sachverhalt“ ausgeht: „Lebensgefühl als anonymes Hintergrund bestimmter Emotionen hat keine gegenständliche Ausrichtung, ist aber nicht unstrukturiert. Es ist zweckfrei, aber doch zielgerichtet.“ Demgemäß könne man „das Lebensgefühl mit modernen Biologen ‚teleonomisch‘ nennen, ohne damit den Unterschied in dem Erleben von Mensch und Tier zu leugnen“ – d. h. „als Ausdruck des Strebens nach Glück“. (S. 33)

Auf dieser Grundlage einer immerhin angesprochenen ideologischen Instrumentalisierung kann sich Fellmann dann offenbar fast völlig unbefangenen Erich Rothacker als einem führenden Philosophen unter dem Naziregime zuwenden. Denn dass dieser „heutzutage infolge wirklicher oder vermeintlicher nationalsozialistischer Verstrickungen kaum noch rezipiert [wird]“ lasse „Einsichten in die Natur des Lebensgefühls verloren [gehen], die von der neuen Anthropologie wiederentdeckt werden müssen“: In seiner These von den „Lebensgefühle[n] als einer Schicht der sogenannten tiefen Person“ habe er nämlich „die lebensphilosophische Dimension der Emotionalität zum Vorschein“ gebracht, in der sich etwa auch schon die Lehre McDougalls mit seiner „Antriebspsychologie (*hormic psychology*)“ bewegt habe. (S. 34)

Auch wenn dessen „Theorie der Instinkte (...) heute als überholt“ gelte, bleibe „seine Lehre, dass zwischen den angeborenen Verhaltensmustern und dem subjektiven Erleben eine enge Verbindung besteht, ... davon unberührt“. Unter Rückgriff auf Konrad Lorenz und Otto Heinroth argumentiert Fellmann dahingehend, dass bei aller Unterschiedlichkeit der „einzelnen Erregungsarten“ doch „allen (...) das Streben nach Selbsterhaltung zugrunde [liegt]“ – und (unter Rückgriff

auf den „altmodischen Begriff“ (Carl Stumpfs) der „‘Gefühlsempfindung‘“ geht er die „besondere Schwierigkeit“ an, welche „das Wort ‚Lust‘ [bietet]“: Insbesondere angesichts der „zweierlei Bedeutungen“ von „‘Lust‘ im Deutschen“ – „speziell als sexuelle Erregung, (...) allgemein aber als Bereitschaft oder Neigung, etwas Bestimmtes zu tun“ – ist „auf Antrieb schwer zu entscheiden“, „[w]elche der beiden Bedeutung der Lust für das Lebensgefühl infrage kommt“. (alle S. 35, letztes Zitat S. 36)

Um diese Frage zu klären greift Fellmann auf „Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*“ zurück und ergänzt dies hinsichtlich des Schmerzes als „Ausdruck des Lebensgefühls“ durch Bezugnahme auf Wilhelm Jerusalems Beschreibung des „dunklen Lebensgefühl[s]“, um zu dem Ergebnis zu kommen, „die Lust“ gehöre „doch zum Lebensuntergrund und ist aus der Erfahrung nicht wegzudenken“. Diesen „Primat der Lust“ sieht er auch durch den „Sprachgebrauch“ bestätigt, „der sich in den Darstellungen der hedonistischen Ethik eingebürgert hat“. (S. 36 f.) Die dort übliche Rede von der „‘Unlust‘“ bezeichne nämlich „einen Zustand, den der Mensch flieht“ (S. 36). Demgemäß gehe es bei „Lust und Unlust“ (S. 37 f.) nicht um „punktuelle[], an den Augenblick gebundene[] Empfindungen (...)“, sondern um „permanente Zustände des Lebensgefühls“ (S. 38).

Vor diesem Hintergrund kann Fellmann dann nicht nur John Stuart Mills „horrende[n] Satz“ – „‘Es ist besser ein unbefriedigtes menschliches Wesen zu sein als ein befriedigtes Schwein‘“ (S. 38) – aufgrund einer Unterscheidung zwischen „menschlichem Glücksgefühl“ und dem „Wohlbefinden der Tiere“ (S. 39) überzeugend plausibilisieren. Er unternimmt es auch, die Eingängigkeit der seit Schopenhauer (über „Martin Heidegger bis zu Richard David Precht“) verbreiteten Argumentation für eine „‘von der tierischen Gedankenlosigkeit sich sehr unterscheidende Gelassenheit‘“ (Schopenhauer) als eine „prägnante anthropologische Einsicht“ nachvollziehbar zu machen (S. 39).

Des weiteren greift Fellmann auf Ludwig Klages' – an dem er immerhin bemängelt, wie „kosmogonisch' mystifizierend Klages als Kind der Schwabinger Boheme sich (...) ausdrückt“¹ – Buch *Vom kosmogonischen Eros* (1926) zurück, um die Kategorie des „Weltvertrauen[s]“ einzuführen, als „eine Einstellung, zu der man sich nicht entschließen kann, da sie sich den internationalen Bewusstseinsakten entzieht“ (S. 40). Und er ergänzt dies durch eine Anknüpfung an Lucien Lévy-Bruhls Begriff der „Partizipation“ (S. 40) im Sinne einer „emotionalen Teilhabe (...), die das Individuum an die Gemeinschaft bindet“ (S. 41).

Sein kritischer Seitenhieb auf das Konzept der „*participation* in den USA der 1980er Jahre“ als Moment eines „Programm[s] der sozialen Erziehung junger Menschen“ als „Gefühlsduselei“ lässt erkennen, wie stark das konservative Hintergrundgefühl bei ihm die Evidenzerlebnisse bestimmt. Immerhin stellt er noch fest, dass partizipative Prozesse aus der Mischung von Nähe und Distanz gespeist werden, wie sie für das Lebensgefühl charakteristisch ist“. Abschließend deutet er John Galsworthys Novelle *Das erste Rendezvous* als eine „Hommage an die Macht der erotischen Liebe, die das Vorbild für das menschliche Glückstreben abgibt“. (S. 41 f.) Daran schließt er die These an, dem Lebensgefühl sei die Tendenz zu eigen, „über sich selbst hinauszugehen und das Gegenwärtige zeitlos zu machen“, welche er wiederum in den Zusammenhang eines „Über-sich-Hinausgehen(s) des Lebensgefühls“ stellt, das „auf den Lebensstrom in neurobiologischer Hinsicht“ verweise. Mit William James interpretiert er den „Primat der Liebe“ als „eine Umkehrung des Lebensdrangs, mit der die Abfolge der Geschlechter durch sexuelle Prokreation von der Überzeitlichkeit erotischer Kreativität überholt wird“ und deutet eine Typologie des „Gefühlslebens“ an, welche „für die Betroffenen“ den Rat bereithält, „sich eigenen Gefühlen zu stellen, um sich selbst besser zu verstehen und glücklicher zu leben“. (alle Zitate S. 42, das letzte S. 43)

¹ Dessen Rolle als prä- und profaschistischer „Denker“ ihm dagegen keiner Erwähnung wert ist.

1.3. Irrationale Subjekt-Philosophie gegen den Idealismus der Neuzeit

Zum *dritten Kapitel* – „Selbstbewusstsein, Ichgefühl und Erotik“ (S. 44-60) – argumentiert Fellmann mit einer zentralen Übereinstimmung zwischen „Lebensgefühl“ und „Lebenserfahrung“: „Ihr Inhalt ist allgemeingültig, und doch muss sie jeder selbst machen.“ Das bringt ihn zur Thematik der „Begegnung mit unserem Selbst“, für die er das cartesianische „Reflexionsmodell“ des „Cogito ergo sum“ zunächst mit dem von Antonio Damasio (2002) angebotenen neurophysiologischen Modell eines „Ich fühle, also bin ich“ konfrontiert, welches „[m]it dem Rückgang vom ‚Selbstbewusstsein‘ auf das ‚Ichgefühl‘ (...) die logischen Probleme des Reflexionsmodells“ vermeide, dafür aber „Probleme mit dem Wechsel der Befindlichkeiten“ nach sich ziehe. (S. 17) Im Rückgriff auf „unsere Selbsterfahrung, dass bei einem Wechsel der subjektiven Zustände sich doch ein identisches Selbst durchhält“ geht Fellmann dagegen der Frage nach, „woraus sich die gefühlte Einheit unseres Selbst entwickelt“ und findet die Antwort in der auf den „Eros“ gestützten Prozess, „[w]ie das Ichgefühl sich zum Selbstbewusstsein erweitert und eine kulturell geprägte Form des Selbstverständnisses hervorbringt“, mit der zusammenfassenden These: „Erotik fungiert als ein Medium, in dem der Mensch zum Bewusstsein seiner selbst kommt.“ (S. 18)

In seiner *Durchführung* geht Fellmann dann von der spezifischen „Problematik“ aus, „an der sich die Theorie der Subjektivität abarbeitet“ – anhand eines Zitats „aus dem *Buch der Erinnerung* des deutschen Philosophen Max Dessoir“ von 1946, durch welches „die philosophische Frage akut“ werde, wie es mit der Einheit des Bewusstseins bestellt ist“, wie es sich mit den „Begriffe[n] ‚Selbstbewusstsein‘ und ‚Ichgefühl‘“ „kognitiv oder emotional“ beschreiben lasse – was dann sofort zu dem Problem führe, dass „[z]wischen dem Selbstbewusstsein der Philosophen und dem der Psychologen (...) ein tiefer Abgrund [klafft]“. (S. 44, letztes Zitat S. 45)

Unter Wiederaufnahme von Thesen von Lotze und James artikuliert Fellmann einen Begriff der „emotionalen Beziehungen zum Gegebenen“, wie sie im „sense auf living“ (James) bzw. in seiner eigenen Kategorie des „Lebensgefühl[s]“ zusammenkommen (S. 45 f.) und wendet sich dann, „[u]m zu klären, wie dieses Gefühl sich anfühlt, (...) der Innenwelt des Selbst zu“ (S. 46).

Dabei wendet er sich zunächst der „beunruhigenden Frage“ zu, ob sich Platons Höhlengleichnis „auch auf die Innenwelt der Gefühle anwenden“ lasse – offenbar mit der Hintergrundüberzeugung, dass „die lebensphilosophische Anthropologie (...) Platons strikte Gegenüberstellung von sinnlicher und geistiger Welt überwindet“ (S. 46 f.). Im Rückgriff auf „Hermann Hesses *Steppenwolf*“ bzw. auf die Vorstellung vom „alternden Peer Gynt“ geht Fellmann dann der Vermutung nach, dass „personale Identität eine anerzogene Täuschung sein [könnte]“. Dazu bezieht er sich zunächst auf eine „Identität stiftende Funktion der widersprüchlichen Qualitäten des Selbstgefühls“, wie sie William James und Sigmund Freud angesprochen haben und für die „sich noch zahlreiche Belege aus der Literatur anführen [ließen]“. (S. 47) Im Ausgang von der damit gewonnenen Kategorie der „Entgrenzung des Ichgefühls“ (S. 47) gewinnt er dann (S. 48-50) – unter exemplarischem Rückgriff auf Kant, Rousseau, Karl Philipp Moritz, Dieter Thomä, Franziska zu Reventlow, Cesare Pavese, Max Frisch, Uwe Johnson, Jean Paul Sartre und wiederum James und Dessoir (S. 48 f.) – plastische Begriffe von „Lebensgefühl und Existenzgefühl“ (S. 48) und hält dem „postmodernen Pluralismus“ in den gegenwärtigen Neurowissenschaften die „Frage“ entgegen, „ob das Zusammenspiel von neuronalen Emotionssystemen genügt, die Selbsterfahrung zu erklären“ und stellt fest, „dass die Quellen unseres Selbst im Gehirn nicht vollständig repräsentiert sind“, um sogleich eine psychoanalytische Lösung anzudeuten: „Hier springt das Unbewusste ein, dass laut Freud im psychischen Apparat permanent am Werke ist.“ (S. 50)

Diesem Grundgedanken geht er dann relativ ausführlich weiter nach, indem er zunächst das Verhältnis von „Selbstgefühl und Lustprinzip“ (S. 50-52) erörtert, ausgehend von einer Wiederaufnahme von Überlegungen Karl Jaspers' zu „Prozessen des Selbstwerdens“ (S. 50 f.) sowie auch von Freuds – und Lou Andreas-Salomés – theoretischer Artikulation der „Psychosexualität“ (S. 51 f.). An die These, dass die „Aufwertung der sexuellen Lust (...) zu den Verdiensten von Freuds psychoanalytischer Erkundung des Menschen [gehört]“, schließt Fellmann dann aber auch ein längeres Zitat aus dem Mund von Mynheer Peepkorn aus Thomas Manns *Zauberberg* an, das belegen soll, „[z]u welchen emotionalen Exzessen die Fleischeslust die Menschen in ihren Vorstellungen treiben kann“ (S. 52).

Im nächsten Schritt „Von der Sexualität zu Erotik“ (S. 52-53) rückt er dann auch – im Ausgang von einer Unterscheidung „zwischen unmittelbarer und reflektierter Lust“ und einem unterstellten „Schritt von der Sexualität zu Erotik, von der Lust der Bedürfnisbefriedigung zu Lust und der Erwartung“ (S. 52) – „die psychoanalytische Kulturtheorie“ an die „Dialektik der platonischen Lehre“ näher heran und belegt eine „Reflexivität der Lust“ literarisch durch Giacomo Casanova und Henry Miller (S. 53). Auf der Grundlage dieses „erotischen Lebensgefühls“, wie er es schon bei Nietzsche verkündet sieht, schlägt er für „die Höhlenmetapher eine neue Deutung“ vor: Platons Höhlengleichnis bleibe nämlich „abstrakt“ und „auch psychologisch vormodern“, „denn es entspricht nicht der heutigen Erforschung unserer Innenwelt der Gefühle“ (S. 53 und 53 f.).

Unter Heranziehung von „Hans Blumenbergs *Höhlenausgänge*“ – der in seiner Durchsicht der „neuzeitliche[n] Umformungen des antiken Höhlengleichnisses“ seinerseits auf Arnold Gehlen zurückverweist – sowie von Botho Strauß' *Oniritti Höhlenbilder* bereitet Fellmann ein Verständnis dieser Metapher vor, demgemäß die „Schatten, die wir Menschen sehen, (...) die Reflexe unseres körperlichen Selbst [sind],

die aber nicht nur Schein sind, sondern Ausdruck des Willens zum Leben, dessen Feuer die Höhle unsere Intimität erhellt“ (S. 54 und S. 54f.). Anstatt das „erkennende[] Subjekt[]“ zu isolieren, käme es daher darauf an, „das Subjekt im Sinne des Lebensgefühls zu erweitern“ – wozu „der Eros als Komplement des Logos in Aktion treten“ müsse (S. 55).

Diese „Kreativität des Eros“ (S. 55-56) macht Fellmann an den „Lebensgefühlen der Heranwachsenden“ deutlich, wie sie Robert Musil oder Walter Hasenclever beschrieben haben und er stellt fest: „was aus den Kindern geworden ist, (...), ist mitunter ziemlich ernüchternd“ – worin er offenbar eine günstige Gelegenheit sieht, allen Fortschrittshängern einen Seitenhieb zu versetzen: „Aber so ist das Gefühlsleben nun einmal, und so wird es immer sein, auch wenn Weltverbesserer das nicht wahrhaben wollen“. Immerhin setzt er sich im Folgenden von Martin Heideggers Operation, die „Sorge (...) zur Grundbefindlichkeit des In-der-Welt-Seins“ zu machen² deutlich ab: Es handele sich nämlich um „eine solipsistische Schwundstufe des Lebensgefühls“, während „zur Liebe“ – welche er zugleich als „ursprünglicher“ einstuft – „die Dialektik“ gehöre, „die Platons Eros prägt“. (S. 55)

Er meint hier (unter Rückbezug auf den französischen Existenzialismus) eine „Dialektik von Nähe und Distanz“, welche der Erotik Raum lässt für „emotionalen Luxus“ und sie „geradezu“ als „dessen Kultivierung“ begreift (S. 56). Nach einem kurzen Ausflug in die „theologische[] Anthropologie“ (S. 56) – Fellmann verweist auf die „Schöpfungswonne“ als „ein religiöses Gefühl, das dem mystischen Weltbild entspricht und zu Dynamik des Selbst gehört“ (S. 56) – charakterisiert er unter dem Titel „Eros als Medium des Selbstseins“ (S. 56 f.) „den Eros“ als eine „Art Letztmedium, das selbst die Botschaft ist – die Botschaft des Lebens“ (S. 56) und eignet sich Günther Anders' Analyse

² Zu der politischen und kulturellen Bedeutung dieser spezifischen Operation vgl. etwa die Untersuchungen von Thomas Heinrichs (1999) und Susanne Lettow (2001).

der Liebe „in seinem Buch *Lieben gestern*“ an, um „das Gleiten von Strümpfen und Röcken auf der nackten Haut“ als „bekannte[n] Topos“ der „Liebeslust“ nachzufühlen (S. 57). Exemplifiziert an „einem beliebigen Roman“ sowie an John Updike erkennt er darin „ein poetisches Plädoyer für das erotische Lebensgefühl einer Epoche“, wie es etwa auch Egon Friedell 1931 in seiner Darstellung eines „breiten Panorama[s] von Lebensgefühlen“ vorgelegt habe: „So verschieden die Tonlagen noch ausfallen, der Grundtenor des Lebensgefühls der Moderne ist und bleibt die Erotik“ (S. 58).

Abschließend resümiert er dann als Ergebnis der von ihm vorgestellten „empfindsamen Reise“ durch die Innenwelt, dass dadurch „eines klar“ geworden sei: „So kulturell und sozial formbar das menschliche Selbst auch ist, das Lebensgefühl bleibt für die Entwicklung des Selbst der unverzichtbare Hintergrund.“ (S. 58) In diesem Sinne gehöre Robert Musils „Möglichkeitssinn“ „zur erotischen Liebe“. Im Ausgang von der These, „dass die Erotik das Medium ist, aus dem und durch das der Mensch sein Selbst gewinnt“, begreift Fellmann nun „Selbstbewusstsein als Artikulation des Lebensgefühls“ – wobei „Artikulation (...) nicht mit Sublimierung gleichgesetzt werden“ dürfe, „auf die Sigmund Freud die geistige Entwicklung zurückgeführt hat“. Im Anschluss an Max Scheler bezieht sich Fellmann hier auf eine „Verlebendigung des Geistes“ die zu einem „Lebensgefühl“ führt, „das emotionale Wertungen erzeugt, die nicht beliebig außer Kraft gesetzt werden können“. (alle Zitate S. 59, das letzte S. 59 f.)

In diesem Sinne behauptet er, unter Verweis auf Michel Foucault, dass „Dispositive der Lust“ (...) nicht die rein sexuelle Befriedigung, die punktuell bleibt, sondern die Liebe, die auf Dauer gerichtet ist, [betreffen]“ – und (explizit gegen „Hesses Steppenwolf“), dass die „Einheit des Selbst, die alle sozialen Rollen umfasst (...) kein leerer Wahn [ist], sondern das Werk der erotischen Liebe.“ Von hier aus vergleicht er dann auch „das Lebensgefühl der Moderne“ mit dem „härter geworden(en)“ des „flexible[n] Menschen der Postmoderne“ – betont aber

vor allem die zugrundeliegende Kontinuität: „Gleichwohl bleibt das Lebensgefühl konstitutiv für die Art, wie Menschen ihre soziale Welt gestalten.“ (S. 60)

1.4 Eine umfassende Philosophie der Gefühle

Das *vierte Kapitel* „Sympathie, Empathie und Ironie“ (S. 61-75) behandelt die „sozialen Gefühle“ (S. 18). Das *fünfte Kapitel* „Wie Gefühle moralisch entscheiden“ (S. 76-88) erörtert die Frage, „nach welchen Kriterien wir unsere Entscheidung fällen“ und zielt dabei besonders darauf ab, zu klären, was mit „Bauchgefühl“ oder „Intuition“ eigentlich gemeint ist (S. 19). Das *sechste Kapitel* „Gelebte Zeit zwischen Vergangenheit und Zukunft“ (S. 89-103) diskutiert die „Frage, wie das Zeiterleben das Lebensgefühl prägt“ und veranschaulicht „den epochalen Wandel der Lebensgefühle“ anhand der Veränderung des „Zeitbewusstsein[s] von der Romantik bis heute“ (S. 20). Das *siebte Kapitel* „Absoluter Raum und gefühlte Räume“ (S. 104-114) lässt auf die „Zeitreise“ des sechsten Kapitels „eine Erkundung von Lebensräumen in ihrer Bedeutung für das Selbstverständnis ihrer Bewohner“ folgen und erörtert insbesondere die Frage des „Raumgefühl[s]“ und der mit ihm verbundenen „ästhetischen Standards“, sowie den historischen Wandel zwischen dem Kulturrelativismus „moderner Weltreisender“ und der „[i]n früheren Zeiten“ noch anzutreffenden „Fremde“, welche nicht so „schnell erschließbar“ gewesen ist, welche Fellmann anhand von Mungo Parks *Reisen ins innerste Afrikas* exemplifiziert (S. 21).

Diese Kapitel sind gut lesbar und durchaus gedankenreich. Sie erweitern aber den bisher schon sichtbar gewordenen Ansatz – durchaus auch dessen bereits deutlich gewordenen problematischen Seiten – nur im Sinne einer breiteren Anwendung.

1.5 Die spezifische Perspektive einer „machtgeschützten Innerlichkeit“

In den beiden abschließenden Kapiteln – VIII: „Lebensgefühle in der globalen und digitalen Welt“ (S. 115-119) und IX: „Was Lebensgefühle sind und wie man damit umgeht“ (S. 120-126) wendet Fellmann sich dagegen zusätzlichen Aufgaben zu, *zum einen*, um eine Aktualisierung der formulierten anthropologischen Befunde für die gegenwärtigen gesellschaftlichen Prozesse der Globalisierung und der Digitalisierung zu leisten, insbesondere durch Thematisierung eines „Individualisierungsschubs“, welcher „neue Wege der Lebensgestaltung“ erforderlich mache, sowie der Möglichkeit der Herausbildung eines „[d]igitalen In-der-Welt-Sein[s]“ (S. 22), und *zum anderen*, um zu klären, wie durch „Rationalisierung“ die „Gefahr eines unkontrollierbaren Emotivismus“ abgewehrt werden könne – ohne dadurch die „Paradoxie unserer Existenz“ aus dem Auge zu verlieren, „die zwischen Intuition und Rationalismus“ schwanke (S. 23).

In diesem Sinne wird in Kapitel VIII zunächst die These formuliert, „im alltäglichen Umgang der Menschen miteinander hat sich „ein expressiver Individualismus“ entwickelt, der dem Einzelnen das Gefühl vermittelt, als bedeutende Persönlichkeit wahrgenommen zu werden“ (S. 115): In virtuellen Räumen entwickelt sich eine „Globalisierung“, welche „Gefühle übler Gefühle [erzeugt], die keine Entfernungen kennen“. So entsteht eine „Raumlosigkeit“, welche „gefühllos Gefühle“ erzeugt, so dass „das globale Lebensgefühl zu einem Gefühl des Als-ob“ wird, auf dessen tendenzielle Verflüchtigung hin es sich in „der Realität der eigenen Körperlichkeit des WWW-Nutzers konzentriert“ (S. 116). In ähnlicher Weise habe auch die „zeitliche Dimension des Lebensgefühls eine ähnlich dramatische Wende genommen“. Unter Rückgriff auf Judy Wajcmans These von der Veränderung des Zeitgefühls sieht er durch Digitalisierung ein „Gefühl[] eines zwanglosen Zwangs [entstehen], gegen den wir protestieren, den wir in der Risikogesellschaft aber zum Überleben brauchen“. Unter Berufung auf Hermann Lübbes These von „der enormen Beschleunigung des

Zeitgefühls“ behauptet er auch noch, dass „die Gegenwart als relativ konstanter Zustand, als Brücke zwischen Tradition und Innovation“ verloren gegangen sei und gegenwärtig „eher als instabil erlebt [werde], gleichsam als ein zuckendes Lebensgefühl, das Befreiung zugleich beinhaltet“. (S. 117) Demgemäß erfahre das „Netz der Gefühle, das wir selbst sind, (...) durch die Gefühle im Netz eine bisher nie dagewesene Dynamik“ – Fellmann setzt hier gleich hinzu, dass diese „nicht mit Fortschritt zu verwechseln“ sei (S. 117), denn diese spezifische Dynamik schaffe im Hinblick auf „den Unterschied zwischen Vergangenheit und Zukunft“ (117f.) diesen durch „digitale Zeitlosigkeit“ (S. 118) schlichtweg ab.

Unter Berufung auf Frederic C. Bartletts „Buch *Erinnern* (1932)“ betont Fellmann demgegenüber, dass „Erinnerung kein Luxus [ist], sondern eine emotionale Ressource des Menschseins“ (S. 118). Sie werde auch durch die „Verfügbarkeit aller Daten in den digitalen Medien“ nicht ersetzt, welche „daher zu Recht von der konservativen Kulturkritik als Verlust empfunden worden“ sei (S. 118). Hier wirkt allerdings dann Fellmanns Auffassung vom Lebensgefühl offenbar im Sinne einer gewissen Öffnung zur Postmoderne. So stellt er fest: „Im Lebensgefühl schließen sich die Gefühle zur Einheit des Bewusstseins zusammen, die nicht außerhalb der Emotionen ist, sondern aus den zwischen ihnen wirksamen Relationen resultiert“ und setzt hinzu: „Die junge Generation hat gelernt, sich Erfahrungen zu bedienen, die sie nicht selbst gemacht hat“ – unter Verweis auf „Robert Musils ‚Möglichkeitssinn‘“ – und prognostiziert, dass damit „zukünftige Generationen wahrscheinlich besser leben [können] als mit der unerträglichen Last des Lebens und Schwere des Seins“ (S. 119).

In seiner Erörterung der Lebensgefühle in Kapitel IX (S. 120-126) eröffnet Fellmann seine Argumentation mit einer Kritik am Nominalismus: „Lebensgefühl ist mehr als ein bloßes Wort (...). Es bezeichnet die Art und Weise, wie primäre Gefühle vom Individuum oder von ei-

ner Gruppe empfunden werden“ und als solches „liegt [es] jedem einzelnen Gefühl zu Grunde und formt die Weltanschauung der Person“ (S. 120).

Drei „Charakteristika des Lebensgefühls“ (S. 120-122) werden zusammenfassend aufgeführt: Es ist

- 1) „eine Befindlichkeit, die situationsgebunden ist, zugleich aber über die Situation hinaus auf das In-der-Welt-Sein verweist“ (S. 120),
- 2) „Lebensgefühle sind individuell und zugleich kollektiv“ (S. 120), sie „vermitteln das Gefühl der Zugehörigkeit zu der Gruppe, wobei die Generationen eine Trennungslinie bilden“ (120f.),
- 3) „im Lebensgefühl verbinden sich Aktivität und Passivität zu einem dynamischen Prozess, der sich selbst erhält.“ (S. 121).

Im Rückgriff auf Kants Theorie des ästhetischen Urteils kommt Fellmann dabei zu der These, dass „Lebensgefühle (...) keine realen Entitäten [sind], aber auch keine reinen Ideen, sondern Bewusstsein im Werden, das nie definitiv zu bestimmen ist“ (S. 121). Gerade auch mit seiner charakteristischen Verbindung von „erotische[r] und ästhetische[r] Erfahrung“ (S. 122) „[lässt] das Lebensgefühl als Hintergrund aller besonderen Gefühle erkennen (...), wie es ist, ein Mensch zu sein“³. In diesem „Schlüsselbegriff des Menschseins“ glaubt Fellmann „eine interkulturelle Basis“ für „das menschliche Selbstverständnis“ gefunden zu haben. Als „kulturphilosophischer Schlüsselbegriff“ erfasst er, wie sich „[i]m Lichte moderner und postmoderner Lebensformen (...) die traditionellen Oppositionen von Körper und Geist, von Sinnlichkeit und Vernunft auf [lösen]“ und ebenso auch „die Unbestimmtheit des Lebensgefühls“, wie sie die „säkularisierten Gesellschaften der Gegenwart“ dominiert, indem sie „verschiedenen Einstellungen Raum gibt“. (S. 122)

³ Anspielung auf den inzwischen berühmten Aufsatz Thomas Nagels „What is it like to be a bat?“, zuerst veröffentlicht in *The Philosophical Review* vom Oktober 1974 und dann in Nagels Aufsatzsammlung von 1979.

Bei aller kulturellen Variation – das ist hier Fellmanns zentrale Überlegung – habe doch „[d]as gelebte Leben, das die unterschiedlichsten Inhalte verbindet, (...) in der Endlichkeit einen festen Rahmen“, bzw. „Geburt und Tod“ begrenzten „physisch wie auch psychisch das Spektrum der Erfahrung“. Gegen das von Epikur und Friedrich Theodor Vischer verwendete Argument, „[d]ass der Tod den Menschen nichts angehe“, wendet Fellmann ein, dass doch die „Phantasie (...) zum Leben [gehört] wie die Luft zum Atmen und (...) aus Menschen Wesen [macht], die mit widersprüchlichen Vorstellungen zu leben haben“. Hier könne der „Begriff des Lebensgefühls“ uns dazu verhelfen, zu verstehen, „dass die Lebenszeit verschiedene Phasen durchläuft und dass jede Lebensform zum Ausgleich tendiert“ – und so werde „das Chaos der Gefühle für den Menschen, dessen Bewusstsein auf Sinn und Form ausgerichtet ist, erträglich gemacht“. (S. 123)

Von hier aus sieht sich Fellmann dazu in der Lage, auch noch „die Frage“ zu beantworten, „was der Begriff des Lebensgefühls für das praktische Leben bedeutet“ (S. 123): Es bliebe nämlich nicht „nur die Resignation, das Sich-abfinden mit dem, was unabänderlich ist“ (S. 123), sondern „das Lebensgefühl eröffnet einen Erfahrungshorizont, in dem jeder seinen Bedürfnissen gemäß und den Umständen entsprechend sein Leben so einrichten kann, dass es nicht zur Qual wird“, was „Gelassenheit“ erfordert und „Humor“ relevant werden lässt (S. 124).

Unter Rückgriff auf Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* und Machiavellis „Regierungskunst“, aber auch auf den Freiherrn von Knigge umreißt Fellmann eine „Pragmatik der Lebenskunst“ angesichts der Schwierigkeit, die er daran sieht, dass „infolge der modernen Subjektivierung des Glücks (...) die Übereinstimmung von Mensch und Kosmos einer prästabilierten Disharmonie gewichen [ist], die durch Argumente nicht zu beheben ist“ (124 f.). Denn „[i]n unserer schönen neuen Welt“ (S. 125) deute „viele (...) darauf hin, dass wir derzeit – „in einer Welt im Umbruch“ – eine Renaissance des ba-

rocken Lebensgefühls erleben“, wobei die „Werbung mit ihren ausgefüllten Sprüchen, die Glamour-Welten vospiegeln“, als das „Medium der derzeitigen Räusche“ fungiere. Dabei führe uns das „Erregungspotenzial“, wie es in dieser „Zeitenwende“ angelegt sei, „auf die transzendente Dimension des Lebensgefühls“, die Fellmann mit Michel Henry durch den Begriff des „Gefühls des Absoluten“ angesprochen sieht, was er nicht im Sinne eines „quasi-religiösen Ontologismus“ missverstanden sehen möchte, sondern einfach „darin, dass der Inhalt des Gefühls mit dem Vollzug des Fühlens selbst zusammenfällt“ (S. 125). Von hier aus tritt Fellmann auch dafür ein, die Frage nach Sinn und Ertrag des individuellen Lebens nicht „im Sinne christlicher Diesseitsverachtung negativ“, sondern sie „vorsichtig positiv“ zu beantworten (S. 125) – und dies dann in einer überraschend „gläubigen“ Zuspitzung: „In der Todesstunde bezeugen auch religiös ungläubige Menschen durch den Ausdruck innerer Ruhe, dass zum Menschsein der Glaube an die Ewigkeit des Lebens gehört.“ (S. 126)

Abschließend soll dann der Epilog „So ist der Mensch – einfach so!“ (S. 127-130) zusammenfassen, was „nicht nur im abendländischen, sondern auch im ostasiatischen Kulturkreis als Leitwerte gelten“ würde: der ursprüngliche Zusammenhang von „Reflexion“, „Weisheit des Körpers“ und „Lebensgefühl“, von „Verstandeskategorien“ und „Gefühlskategorien“, sowie von „Einsichten und Einstellungen, die erst auf höherer kultureller Integrationsebene in Erscheinung treten“, und „Trieben und Antrieben, die uns mit dem animalischen Leben verbinden“ (S. 23 f.). Abschließend zitiert Fellmann dann Heinrich Mann, „unwiderstehlich ist allein das entfesselte Lebensgefühl – es begleitet jedes Verhängnis (...)“ – und fügt allerdings sogleich hinzu: „Zu ergänzen wäre: ‚und jede Verheißung““ (S. 24).

2. Elementare Gesichtspunkte für eine Kritik des Versuchs einer Neu- belebung der „Lebensphilosophie“

Eine Kritik des von Fellmann unternommenen Versuchs, die deutsche Lebensphilosophie neu zu ‚beleben‘, kann und darf sich nicht darauf beschränken, die im obigen Referat bereits angemerkten Unschärfen und Leerstellen grundlegender Begriffe und Argumente zu konstatieren. Auch wenn es für eine erste Kritik nicht erforderlich ist, eine umfassende historische Begründung dafür zu erarbeiten, warum sich im wilhelminischen Deutschland die Ausarbeitung einer „Philosophie des Lebens“ als ein gemeinsamer Nenner für kulturelle Aufbrüche – der Jugend, der Weiblichkeit oder auch des Künstlerischen – offenbar angeboten hat⁴, läuft die von Fellmann vorgenommene Reduktion jeder Zur-Kennntnisnahme der kritischen Auseinandersetzung mit der Rolle dieser Philosophie in der politischen und kulturellen Geschichte Deutschlands bis 1945⁵ auf eine auffällige Verknüpfung von Verharmlosung und Abspaltung einer offenen Absage an jeden Anspruch darauf hinaus, dass es in der philosophischen Debatte vernünftig und argumentativ zu gehen soll.

Dies beginnt schon mit seiner pauschalen „Erledigung“ des Anspruchs der neuzeitlichen Philosophie, von Grund auf vernünftig zu argumentieren, setzt sich dann in seiner einseitigen Problematisierung des radikalen Begründungsanspruchs dieser Philosophie fort, wie er noch Husserls Versuch, „zum Urgrund der Dinge vor[z]u stoßen“ (S. 9) motivieren sollte, und mündet schließlich etwa in seiner sich auf Blumenberg berufenden Umformulierung der anthropologischen Frage von „Was ist der Mensch?“ zu „Wie ist der Mensch möglich?“ (S. 9). Sicherlich ist ihm zuzugestehen, dass wir im 21. Jahrhundert nicht mehr

⁴ Hierzu bietet etwa Frank Deppes (1997) Darstellung des *Fin de Siècle* einen ersten kritischen Überblick.

⁵ Wie sie in ersten Ansätzen im Rahmen der leider nicht weiterverfolgten Untersuchungen des Projekts Ideologietheorie zur „Philosophie im NS“ erarbeitet worden ist, vgl. Projekt Ideologietheorie (1980).

mit einem naiven und unreflektierten ‚Vernunftglauben‘ auskommen können. Auch Humanistinnen und Humanisten werden sich eingestehen müssen, dass ihr Eintreten für Humanität und Rationalität auf komplexe Voraussetzungen angewiesen ist, die sich nicht einfach ‚von selbst verstehen‘. Aber das kann doch nicht heißen, dass einfach darauf verzichtet wird, sich im Strom des ‚Zeitgeistes‘ immer wieder klare Orientierungen und eben auch wissenschaftliche bzw. normative Kriterien anzueignen, anstatt sich unkritisch und unreflektiert darin zu bewegen, wie dies Fellmann tut – auch wenn er dabei zwischen einem kulturkritischen Konservativismus und einer opportunistischen Postmoderne hin und her wechselt.

Dies gilt auch für die von Fellmann gleichsam heruntergespielte und allenfalls nebenbei vollzogene Aufgabe einer historischen Situierung der eigenen Positionen. Auch ohne in die Einseitigkeit von Lukács‘ letztlich idealistisch bleibender Konstruktion einer „Zerstörung der Vernunft“ (1956) zu verfallen, bleibt es doch erforderlich, kritisch zu rekonstruieren, wie es sich historisch vollzogen hat, dass der zunächst noch – etwa bei Dilthey oder Yorck von Wartenberg – konservativ/reaktionäre Flügel der deutschen Philosophen sich schließlich geradezu bruchlos in den ideologischen Raum der faschistischen Herrschaft hat eingliedern können.

Auch wer sich zu dieser Art von kritisch-historischen Rückblick in seinem Philosophieren nicht entschließen mag, kann dennoch nicht schlicht die Frage vermeiden, welche politischen Grundhaltungen und praktischen Schlussfolgerungen in ihrer/seiner eigenen Art, die Tätigkeit des Philosophierens auszuüben, als solche vorausgesetzt bzw. angelegt sind. Diese Problematik einfach verbal zu „überspielen“, wie Fellmann dies tut, ist jedenfalls der darin liegenden philosophischen Herausforderung völlig unangemessen.

Frieder Otto Wolf

Literatur

Deppe, Frank (1997): *Fin de Siècle. Am Übergang ins 21. Jahrhundert*, Köln: Papyrossa.

Heinrichs, Thomas (1999): *Zeit der Uneigentlichkeit. Heidegger als Philosoph des Fordismus*, Münster: Dampfboot.

Laugstien, Thomas (1990): *Philosophieverhältnisse im deutschen Faschismus*, Hamburg: Argument.

Lettow, Susanne (2001): *Die Macht der Sorge. Die philosophische Artikulation von Geschlechterverhältnissen in Heideggers Sein und Zeit*, Reutlingen: Kimmerle.

Nagel, Thomas (1979): *Mortal Questions*, Cambridge: University Press (dt. als *Letzte Fragen*, übers. v. Karl-Ernst Prankel, Hamburg: EVA, 2008).

Projekt Ideologietheorie (1980): *Faschismus und Ideologie*, Hamburg: Argument.

Dass. (1987): *Die Faschisierung des bürgerlichen Subjekts*, Hamburg: Argument.

Sandkühler, Hans J., Hrsg. (2009): *Philosophie im Nationalsozialismus*. Hamburg: Meiner.