Zeitschrift: Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft = Annuaire de la Société Suisse de Philosophie

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 2 (1942)

Artikel: Wege der neueren Philosophie zu Martin Heidegger

Autor: Spiess, Emil

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883876

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Wege der neueren Philosophie zu Martin Heidegger*).

Von Emil Spieß.

Die Philosophie Martin Heideggers läßt sich nur aus der Situation der heutigen Zeit verstehen. Kein anderer hat dem Schicksal des modernen Menschen in einem so geistreichen System Ausdruck gegeben wie der Begründer der Existenzialphilosophie. Die Existenznot der modernen Menschen soll aus letzten metaphysischen Gründen erklärt werden. Wer so tief ins Leben greift, darf wohl auf Interesse und Beachtung rechnen. Die Begeisterung in der akademischen Jugend und die Bewunderung von Denkenden und Dilettanten kann daher nicht verwundern. Heidegger hat die philosophische Formel für die Unsicherheit des modernen Daseins geprägt. Wie die Situation des modernen Menschen das Ergebnis einer bestimmten Entwicklung ist, so ist auch das Denken Heideggers aus ganz bestimmten Tendenzen heraus gewachsen. Meine Aufgabe soll es sein, die Entwicklungslinie aufzuzeigen, die zur Existenzialphilosophie führt. Ein solcher Versuch läßt leicht den Eindruck erwecken, als ob ein Philosoph nur aus den geistesgeschichtlichen Voraussetzungen erklärt werden soll. So sehr einerseits die Tatsache herauszustellen ist, daß kein Denker in dem Maße übergeschichtlich ist, daß er von allen Bedingungen seiner Zeit unabhängig wäre, so ist anderseits ebenso entschieden hervorzuheben, daß jeder kraftvolle Geist das Denken seiner Mitwelt in persönlich originale Formen zu prägen weiß. Meine Darlegung will daher nicht eine Analyse sein, welche Heideggers Existenzialphilosophie in ihre historischen Komponenten auflöst, sie wollen nur die Ansätze, Tendenzen und Entwicklungsstufen aufzeigen. Heidegger hat wohl Entlehnungen gemacht, aber nicht um der entliehenen Ideen selbst willen, sondern weil sie nach einiger Umbildung geeignet erschienen, Schwierigkeiten seiner Problematik überbrücken zu helfen.

---

*) Referat gehalten auf der Jahrestagung der Philosophischen Gesellschaft Innerschweiz in Einsiedeln am 15. Oktober 1942.

Der Ansatzpunkt der geistesgeschichtlichen Entwicklungslinie zur Existenzialphilosophie wird im allgemeinen zu spät angesetzt. Sehr richtig weist Hans Urs von Balthasar darauf hin, daß Heideggers Grundthese „nur der konsequente Schlußstein einer langen Reihe denkerischer Bestrebungen des 19. und 20. Jahrhunderts" ist, „welche mit der Abwendung von der idealistischen Philosophie Fichtes, Schellings und Hegels anhebt" (Stimmen der Zeit 1940, Seite 1). Nach Heidegger ist es der Mensch allein, der Existenz hat, weil er sich des Seins bewußt wird. Durch seinen Geist transzendiert der Mensch den Bereich des reinen Seins und macht sich das Seiende zum Erkenntnisgegenstand. Die Transzendenz über das Sein kann aber vom Standpunkt des kompromißlosen Immanentismus aus nicht mehr als Sein angenommen werden, sondern wird von Heidegger als Einbruch des Nichts in das Sein aufgefaßt. In der überweltlichen Transzendenz ist nur das Nichts. Der transzendierende, die Ordnung des Seins überschreitende Geist ist daher das Prinzip der Endlichkeit, und weil der Geist eminentes Sein ist, kann Heidegger auf Hegels Satz zurückgreifen, wonach das Sein und Nichts zusammenfallen. Der Geist erhält seine Bestimmung durch das Nichts.

Es handelt sich also zunächst um das Grundproblem von Transzendenz und Immanenz. Heideggers Existenzialphilosophie ist ein rückhaltloses Zuendedenken des Immanenzstandpunktes. Unter diesem Gesichtspunkt ist seine Terminologie vom Menschsein als Sein zum Tode, von der reinen Zeitlichkeit und Endlichkeit, von der Angst und Furcht als Daseinsinhalt leicht zu verstehen. Mit fast wollüstigem Radikalismus zieht Heidegger überall allerletzte Konsequenzen. Ich werde später noch darlegen, wie er die Gedanken des Positivismus, des Historismus und der Lebensphilosophie radikalisiert, wie er besonders die Ideen von Kierkegaard, Dilthey, Husserl und Scheler zu äußersten Extremen vorwärts treibt. Treffend kennzeichnet Salcia Paßweg diese Haltung Heideggers: „Wir finden in dieser Existenzialphilosophie, was die Selbsteinschätzung des Menschen angeht, eine Steigerung, ein Zuendegehen idealistischer Gedankengänge, welches schon fast zum Umschlag ins Gegenteil führt: alles Sein ist nach Heidegger ja nur sinnvoll im Hinblick auf das Dasein, sinnvoll also für ein Wesen, dessen Sinn seinerseits wiederum nicht ausgewiesen ist. Der Sinn des Daseins ist ja — wie Heidegger immer wieder sagt — seine Zeitlichkeit, das aber besagt soviel wie: der Sinn des zeitlichen Daseins ist — es selber. Unter

solchen Voraussetzungen ist es aber nicht mehr eine logische Notwendigkeit, sondern viel eher eine Frage der persönlichen Einstellung, ob man noch von Sinn sprechen will oder nicht vielmehr von Sinnlosigkeit" (Phänomenologie und Ontologie, Husserl-Scheler-Heidegger, Straßburg 1939).

Um die Entwicklungsmomente der Existenzialphilosophie zu verfolgen, läßt sich ein zweifacher Weg einschlagen: man kann vom persönlichen Entwicklungsgang Heideggers ausgehen oder mehr objektiv in der Geistesgeschichte die allmähliche Herausgestaltung seiner Ideen feststellen. Ich gehe vom einen zum andern Weg und frage zunächst: Wo und wie begann Heidegger zu philosophieren? Er war Jesuitenschüler und ist sogar in den Orden eingetreten. Die erste Beschäftigung mit der scholastischen Philosophie gab ihm das Grundmotiv seines Denkens, auch als er Orden und Katholizismus aufgegeben hatte: das Interesse an der Seinsfrage, an der Ontologie. Die Scholastik gab ihm auch die erste Anregung, das Existenzialproblem zur Zentralfrage seines Denkens zu machen. Der Kampf um den Realunterschied von Essenz und Existenz wurde für ihn der erste Ausgangspunkt seiner Ontologie. Die Lehre von der distinctio rationis zwischen Wesenheit und Dasein bringt beide Sachverhalte so nahe aneinander, daß das Aufgehen des Wesens im Dasein oder des Daseins im Wesen in gefährliche Nähe rückt. Das ist von besonderer Tragweite, wenn man bedenkt, daß beim esse subsistens, bei Gott, Wesenheit und Dasein zusammenfällt. Indem Heidegger die Idee vom esse subsistens auf den Boden der Immanenzphilosophie stellt, wird das Menschsein zum Existenzsein überhaupt. Als Heidegger die von ihm so abschätzend bewertete Scholastik hinter sich hatte, schulte er sich bei Kant. Von ihm übernahm er den Grundgedanken, daß alles Sein bloß im Erkanntsein besteht, daß also auch das erkennende Subjekt nicht etwas von der Erkenntnis unabhängig Reales sei. Indem er damit die Substanzialität der Seele preisgab, bekam Heidegger auch die Bahn frei, um zu seiner Hauptthese vorzustoßen, daß Existenz die Substanz des Menschen sei (Sein und Zeit, Seite 314).

Indem Kant das Sein als Erkenntnis bestimmt, hat er dem Idealismus die Grundlage geschaffen, um die Idee als absolute Form der Wirklichkeit zu fassen. Das Göttliche ist nichts anderes als die Selbstentfaltung der Idee in endlichen Bewußtseinsstufen. Diese Ordnung der reinen Immanenz kann mehr statisch oder mehr dynamisch ge-

sehen werden: je nachdem die Blickrichtung mehr auf die absolute Idee oder mehr auf den Werdeprozeß der zeitlichen Bewußtseinsstufen fällt. Diese Grundspannung der idealistischen Immanenzphilosophie besteht im Gegensatz: von Sein und Werden, von Erkennen und Erleben, von Abstraktion und Wirklichkeit, von Allgemeingültigkeit und Einmaligkeit, von Wesenheit und Existenz, von Rationalismus und Voluntarismus. In Hegels System ist der Wille neben dem alles beherrschenden Denken bedeutungslos. Die Überbetonung der Wesensphilosophie beim Idealismus hat die Existenzialphilosophie als Reaktion gezeugt. Es erhebt sich das konkrete Leben der Existenz gegen das abstrakte Denken der reinen Idee. Gegenüber Hegels Allgeist, der den Einzelmenschen zum bedeutungslosen Nichts herabdrückt, erhebt sich der Einzelmensch, der unwiederholbare, einzigartige Mensch, der Mensch der „Jemeinigkeit" wie Heidegger sagt. Der Immanentismus des reinen Absoluten wird durch den Immanentismus des reinen Relativen abgelöst.

Diese gegensätzlichen Richtungen überschneiden sich in Schelling. In seinem Denken bricht sichtbar die Spannung aus zwischen Rationalismus und Voluntarismus, zwischen Sein und Werden. Schelling ist der Ausgangspunkt einer Bewegung, die von ihm den Weg zum Historismus und dann schließlich zur sogenannten Lebensphilosophie nimmt, dem Nähr- und Mutterboden der Existenzialphilosophie. Schelling sieht nicht sosehr im Denken als vielmehr im Drang des Erlebens das tiefste Prinzip der Wirklichkeit, und so vollvollzieht sich schon bei ihm die Wendung vom Idealismus zur Lebensphilosophie. Schelling versucht die Wirklichkeit in Analogie zur Naturwelt in ihrer organischen Struktur zu erfassen. Und weil das Wirkliche durch Wollen entsteht, sagt Schelling: „Wollen ist die Grundlage aller Natur" (Werke II, 3 S. 207). Ausdrücklich erklärt er, daß das Wollen die unbedingte Voraussetzung der Wirklichkeit sei (Werke II, 3 S. 206). Dieser der Existenz zugrunde liegende Wille ist unbestimmt, weil er noch keine Verwirklichung erfahren hat. Weil er bestimmungslos ist, ist er auch wesenlos. Als bloße Vorwirklichkeit ist dieser Wille ein Nichts! Wir sehen schon hier bei Schelling jene Auffassung sich bilden, die zu Heideggers Verhältnisbestimmung von Sein und Nichts geführt hat. Dem wesenlosen Grund entsteigt nach Schelling durch intentionale Willensbewegung das Reich der gegenständlichen Wesen. Da nun Wollen eine Bewegung ist, die vom bloßen Können zur Verwirklichung schreitet, so darf der Wille in

der Verwirklichung nicht stehen bleiben, sonst würde er aufhören, Wille zu sein. Er geht über in immer neue Bewegung, ist reine Bewegung, ewige Bewegung. Diese ekstatische Art des Willens bei Schelling hat Heidegger zu seinen Ekstasen des Daseins formuliert. Eine weitere Folge der reinen Willensbewegung ist die Zeitlichkeit. Hegels Ideenfolge ist rein logisch, daher zeitlos und adynamisch. Die Willensbewegung der Verwirklichung ist Zeitlichkeit und daher die Zeitlichkeit das Wesen aller Existenz. Auch damit ist eine der wichtigsten Thesen Heideggers vorbereitet. Und wenn Heidegger die Antithese von Subjekt und Objekt aus der Erfahrung der Wirklichkeit ableitet und nicht als etwas Ursprüngliches, sondern als etwas später sich Ergebendes darstellt, so sehen wir dafür die Parallele in Schellings Versuchen, durch Bewußtseinsspaltung des Absoluten den Gegensatz von Subjekt und Objekt zu erklären.

Ein weiterer Markstein am Wege zur Existenzialphilosophie ist der Historismus. Darunter versteht man all die gewaltigen geschichtsphilosophischen und geschichtsmethodologischen Bemühungen des 19. Jahrhunderts, welche der historischen Forschung gegenüber der naturwissenschaftlichen Weltanschauung und ihrem Gesetzesbegriff den Eigenbereich exaktwissenschaftlicher Prinzipien sichern wollten. Aus der Defensive trat der Historismus sehr bald in die Offensive, indem er den Anspruch geltend machte, alleinige und absolute Weltanschauung zu sein. So wurde die Theologie zur vergleichenden Religionsgeschichte und die Philosophie zum Relativismus verflüchtigt. Seine ersten Impulse empfing der Historismus vom Idealismus Hegels und Schellings und vom Kampf gegen den naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriff. Hand in Hand mit dem Historismus ging der Positivismus, der sich auf die einmalige aktuelle Tatsächlichkeit festlegte. Die ersten unsicheren Versuche des Historismus sollten später durch die Lebensphilosophie vertieft werden.

Unterdessen aber erstand von ganz anderer Seite her der große Gegner der Ideenlehre Hegels, der zugleich auch ein wortgewandter Künder des Existenzgedankens werden sollte: Sören Kierkegaard. Er erfaßte den Widerspruch seiner Zeit, den Gegensatz von Rationalismus und Leben. Er wollte das Denken, das sich in die Welt der Wesenheiten verstiegen hatte, ins Leben zurückholen, und darum trat er in den Kampf gegen die idealistische Spekulation. Der Gegensatz zwischen der satten Alltäglichkeit des genießenden Bürgers und dem lebensfremden Rationalismus ist ihm unerträglich. Darum will

er nicht „phantastisch zu phantastischen Wesen reden“ (Werke VI S. 205), sondern als Existierender die menschliche Existenz ins volle Leben zurückführen. Weg vom wesenhaften Schein zur konkreten Wirklichkeit! Leben ist mehr als Essenz und Ratio! Mit beißendem Spott wendet sich Kierkegaard gegen die übertriebene Verstandesspekulation. Seine Existenz hat ihre Wurzeln in den weiten Gründen des Irrationalen. Der Mensch, der in der idealistischen Spekulation der Immanenz im Absoluten aufging, soll durch seine Verbindung mit einem transzendent persönlichen Gott in seiner Einzelexistenz die entscheidende Bedeutung erhalten. „Der Einzelne: das ist die christlich entscheidende Kategorie; und sie wird auch für die Zukunft des Christentums entscheidend werden“ (Werke X S. 95). Das Interesse um das eigene Leben ist das Entscheidende, „daß der Einzelne sich selbst das Maß ist, weder mehr noch weniger“ (Werke VI, S. 35). Existenz ist „höchstes Interesse“ (Werke VII S. 13) und „einzige Wirklichkeit“ (Werke VII S. 15). Existenz ist nicht bloß der Akt der Wirklichkeit, sondern „sich selbst in Existenz verstehen“ (Werke VII S. 49). Ganz in diesem Sinne faßt Heidegger die Erkenntnis des Menschseins als die einzige eigentliche Existenz.

Kierkegaard verlegt den Schwerpunkt der Weltanschauung von der Absolutheit der weltimmanenten Idee in die menschliche Einzelexistenz, die ihren letzten Sinn im Sein zu Gott erhält. Aber die Bindung der Existenz an die transzendente Gottheit gelingt Kierkegaard nicht vollkommen, weil er die aus der protestantischen Dogmatik sich ergebende Spannung zwischen Natur und Übernatur, zwischen Mensch und Christ nicht zu überwinden vermag. Innerweltliche Existenz und transzendente Bestimmung bleiben ungelöste Gegensätze, weshalb auch Kierkegaard sich zur irdischen Kultur ablehnend verhält. Sein Vorstoß ins Transzendente ist nicht ein harmonisches Wachsen aus der Natur in die Übernatur auf Grund der Analogia entis, sondern ein Sprung ins Ungewisse. Der Philosoph, der diesen theologischen Sprung nicht mitmachen wollte, blieb bei der von der Wesenheit losgelösten reinen Existenz Kierkegaards stehen und hatte keinen andern Boden mehr als die Existenz reinster, sinnloser Relativität. Das war Heidegger, „der säkularisierte Kierkegaard“, wie ihn Fischer sehr treffend bezeichnet hat (Die Existenzphilosophie Martin Heideggers XI). Darum ist auch der Erbe Kierkegaards in Gegensätze auseinandergefallen; weil er die Spannung der Immanenzphilosophie zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit aus dogmatischer Befangen-

heit nicht zu überwinden vermochte, mußte seine Existenz wieder in ihre zwei Komponenten auseinanderfallen, wobei sich Heidegger auf die absolute Endlichkeit und die dialektische Theologie auf die übersteigerte Unendlichkeit festlegte (Delp, Tragische Existenz, S. 15).

Heidegger geht als Atheist ans Existenzproblem heran, Kierkegaard als christlicher Lutheraner. Seine Existenz berührt sich philosophisch ganz eng mit jener Heideggers, nur die transzendente Bestimmung unterscheidet sie. Kierkegaards Existenz ist freie Subjektivität, ist ein Akt der Entscheidung für oder gegen Gott, und diese Entscheidung beruht auf blinder Wahl, die nicht von Gründen veranlaßt und geleitet ist. Diese Wahl ist Leidenschaft, weil die Entscheidung die ganze Existenz ergreift. Diese Wahl wird zur steten Zuständlichkeit des Sichentscheidenmüssens. Die Entscheidung für Gott gelangt zu keinem Besitz und keinem Zustand, sie muß stets Akt bleiben und sich immer aufs neue stellen. So bedeutet die Wahl für Gott beständiges Werden, immerwährende Ungewißheit, stetiges Wagnis. Diese Entscheidung ist auch absolute Einsamkeit, weil nichts von der Erfahrung der andern mir mitgeteilt werden kann, um mir die Wahl zu erleichtern. „Der Mensch (ist) für Kierkegaard auch nur im Sprung." Zwar nicht so, daß, wenn er einmal gesprungen wäre, er auf einem festen Boden gelandet und dann gesichert im Sein wäre. Nein, gerade dann ist er nicht mehr im Sein, wenn er sich gesichert glaubt. Seine Bestimmung ist, nur im Sprung Sein zu haben, da er es nur im akthaften Nacheinander der Selbstsetzung erwirken kann. Das Sein ist nicht bloß im Werden des Selbst. Das Sein ist selbst dieses Werden (W. Perpeet, zitiert bei de Waelhens, La philosophie de Martin Heidegger). Kierkegaard erklärt ganz unzweideutig: „Die objektive Ungewißheit, in der Aneignung der leidenschaftlichen Innerlichkeit festgehalten, das ist die Wahrheit, die höchste Wahrheit, die es für einen Existierenden gibt" (Kierkegaard, Werke VI Seite 278).

Die Übereinstimmung des Existenzbegriffs beruht aber nicht nur in der subjektivistischen Fassung der beiden Denker, sondern auch im weiteren Ausdenken der Idee vom Dasein. Kierkegaard und Heidegger unterscheiden eine echte und unechte Existenz. Die echte Existenz ist bei beiden jene, die sich Rechenschaft über ihre Situation gibt. Die unechte Existenz ist das Leben jener Menschen, die sich den äußeren Notwendigkeiten materieller und animalischer Art ausgeliefert haben. Heidegger nennt diese Existenz das „Man", Kierke-

gaard die „plebs“. Der Unterschied besteht allerdings darin, daß bei Heidegger echte und unechte Existenz als gegensätzliche Polarität einander gegenüberstehen, während bei Kierkegaard die unechte Existenz praktisch mit Nichtexistenz zusammenfällt.

Auch in der Ableitung der Schuld aus der Existenz zeigt sich eine deutliche Berührung Heideggers mit Kierkegaard. In der Idee des dänischen Denkers ist Existenz zugleich der höchste Wert und zugleich auch die Sünde. Denn Sünde ist es nach Kierkegaard, wenn der Mensch ein Selbst sein will. Das Sichfestlegen auf die endliche Existenz ist Sünde, die Zustimmung zur Begrenztheit des Daseins. Genau so faßt auch Heidegger die Schuld auf. Auch bei ihm ist die Schuldhaftigkeit untrennbar mit dem Dasein verbunden und geht jeder Verschuldung voraus. Diese Schuldhaftigkeit des Daseins kann keinen Zuwachs, keine Verminderung und keine Unterbrechung erfahren. Der Grundfehler, „die Erbsünde“ des Daseins, besteht darin: der Grund eines Seins zu sein, das vom Nichts begrenzt ist (Sein und Zeit, S. 283, 284, 305, 306). Das Dasein, welches unter seiner Unvollkommenheit und radikalen Begrenztheit leidet, hat Kierkegaard „die Krankheit zum Tode“ genannt. Das Dasein ist eine begrenzte Existenz, die nur eigentliches Sein haben kann in der Bejahung ihrer Begrenztheit, und darin besteht das Übel, das ist die Sünde nach Heidegger. Ausdrücklich sagt er: „Das Dasein als solches ist schuldig“ (Sein und Zeit, S. 285, 286), und zwar ist es eine unüberwindliche und untilgbare Sündhaftigkeit. Für Kierkegaard wie für Heidegger besteht die Sünde im Willen, die Begrenztheit zu bejahen und zu übersteigern, ein Wille, der unserm Sein wesentlich eigen ist. Der Sünder Kierkegaards steht als Endliches der unendlichen Gottheit gegenüber, der Sünder Heideggers als Endliches gegenüber dem Nichts.

Und wiederum begegnet Heidegger Kierkegaard, wenn er den Übergang des Menschen von der unechten zur echten Existenz durch die Angst vollziehen läßt. Ausdrücklich erklärt der Existenzphilosoph: „Am weitesten ist S. Kierkegaard vorgedrungen in der Analyse des Angstphänomens“ (Sein und Zeit, S. 190). Die Angst bedingt nach Heidegger und Kierkegaard in entscheidender Weise die Individualität der Existenz. Heideggers Existenz ist eine offene Frage, Kierkegaard holt die letzte Gewißheit der Existenz im Glauben. Der Mensch Heideggers begegnet nur sich selbst (A. Vogt, Das Problem des Selbstseins bei Heidegger und Kierkegaard, S. 12), der Mensch

Kierkegaards durchbricht die Transzendenz und begegnet Gott. Kierkegaards Selbstsein ist Hingehaltenheit vor Gott — Heideggers Existenz ist „Hingehaltenheit ins Nichts", wie er in seiner Schrift „Was ist Metaphysik?" ausdrücklich sagt (S. 20). Heideggers Mensch ist absolut isolierte Existenz, und dieses Dasein ist „Geworfenheit", wie er selbst sehr folgerichtig formuliert hat. „Das ‚Wer' des ‚warf' liegt im Dunkel, damit des Menschen Woher und Wohin" (Vogt, S. 12). Konsequenter Immanentismus muß sich dem Woher und Wohin verschließen. Es bleibt schließlich nur der Augenblick, von dem alles abhängt. Auch Kierkegaard kennt den Ernst des Augenblicks. „Das ganze Dasein ängstigt mich, angefangen von der kleinsten Mücke bis zu den Geheimnissen der Inkarnation; ganz ist es mir unerklärlich, am meisten ich selbst; ganz ist es verpestet, am meisten ich selbst" (Tagebücher I S. 349). Auch Kierkegaard stellt den Menschen vor das Nichts, aber es ist das Nichts der Kreatur vor der Gottheit. Er sieht in der Gesellschaft seiner Zeit zwei Extreme, die er zur Besinnung auf die Existenz zurückführen will: die im Ideologischen verstiegenen Rationalisten will er zum Leben bringen, und die in gemütlicher Behaglichkeit dahinbrütende bürgerliche Lebewelt will er durch Angst aufrütteln, indem er ihnen das Letzte der Existenz aufzeigt. Die Angst stellt den Menschen vor das Nichts. Das ist ein Grundthema bei Kierkegaard und bei Heidegger, nur mit verschiedener Betonung, beim einen in transzendenter, beim andern in immanenter Sinngebung. Auch Heideggers „Sein zum Tode ist wesenhaft Angst" (Sein und Zeit, S. 266). Indem Kierkegaard sich in die Lebensfülle der menschlichen Existenz stellt zum Kampf gegen Rationalismus und Plattheit, ist er der erste Existenztheologe und Existenzphilosoph geworden (Fischer VIII). Heidegger hat der Weltanschauung Kierkegaards den Charakter einer philosophischen Doktrin gegeben. Aus der Existenzanschauung des Theologen hat er ein eigentlich philosophisches System geformt.

Wie Kierkegaard vom Denken weg ins Leben flüchtete und die Endlichkeit des Lebens in der Unendlichkeit überwinden möchte, so hat auch Nietzsche dem Intellektualismus den Krieg erklärt und sich für das aktive Leben eingesetzt. Aber Nietzsches Mensch ist ein Kämpfer reiner Diesseitskultur, mit dem Fortschrittswahn der Aufklärung belastet, er anerkennt keine Angst und Spannung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit. Seine Existenz will Optimismus sein. Darum gehört Nietzsche nur nebenbei in die Entwicklungslinie, die

zu Martin Heideggers tragischer Existenz führt. Sein „Wille zur Macht“ kennt keine Lebensangst. Wohl bezeichnet sich Nietzsche als den ersten tragischen Philosophen, aber seine „dogmatische Wertung des Lebens“ (Simmel, Schopenhauer und Nietzsche, München 1928, Kap. 8) ist nicht das „Sein zum Tode“ im Sinne Martin Heideggers. Daß Nietzsche im Optimismus des Ringens um den Übermenschen zerbrechen mußte, das ist allerdings tragisch. Nietzsches Existenz ist tragisch, aber nicht seine Lehre. Heidegger und Nietzsche berühren sich am stärksten in ihrer Haltung zum religiösen Problem. Nietzsches Denken steht beständig unter dem Druck der religiösen Frage, die zu meistern er mit unermüdlicher Hartnäckigkeit immer neue Versuche unternahm. Der letzte Gesichtspunkt von Heideggers Existenzialphilosophie ist die völlige Emanzipation von jeder theistischen Hypothese. Die Tendenz von Heideggers Denken geht dahin, zu zeigen, daß es kein philosophisches Gottesproblem gebe, keinen philosophischen Ansatzpunkt eines Seins zu Gott. Eine solche Tendenz spricht man nicht ausdrücklich in Worten aus, man bleibt stumm, weil über etwas, das überhaupt nicht ist, auch nicht gesprochen wird. Heideggers Philosophieren ist der glänzende und scharfe Ausdruck eines Nihilismus bedingungsloser Resignation. Nietzsche will den Nihilismus überwinden, Heidegger bejaht ihn.

Ein dichterischer Ahner und Vorauskünder der aufkeimenden Ideen der Existenzialphilosophie war R. M. Rilke, der aus dem Erlebnis der Endlichkeit gestaltet und in seinem „Stundenbuch“ so oft den Gedanken vom „eigenen Tod“ aufnimmt. Hans Urs von Balthasar meint: „Es gibt kaum einen theologischen Satz oder Begriff Heideggers, dem bei Rilke nicht ein poetisches Symbol entspräche. Der Gedanke, daß die Endlichkeit als solche das Positive sei, hat sich bei ihm vom engeren lebensphilosophischen Hintergrund abgelöst und in einer unabhängigen Philosophie der „Existenz“ verselbständigt. „Uns, den Vergänglichsten“, sagt die 9. Duineser Elegie, „trauen die Dinge ein Rettendes zu“: weil wir zeitlicher, endlicher, nichtiger sind als das bloße Sein, können wir es begreifen und in Geist verwandeln“ (Stimmen der Zeit, 1940 S. 3).

Den stärksten Stoß gegen Rationalismus und Wesensphilosophie führte der Historismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Der Kampf um die wissenschaftliche Eigenart der Geschichte führte zur Behauptung des Konkreten gegenüber dem Abstrakten und verfocht den Singularismus gegenüber dem Universalismus. So wurde selbst

die Gültigkeit der Logik aufgelöst. An ihre Stelle trat das Einfühlen in einmalige, unwiederholbare Sachverhalte. Der mächtige Wortführer der historischen Einzelexistenz war Dilthey. Kierkegaards Existenz war transzendent bestimmt, denn er kam von der übernatürlich-religiösen Glaubensauffassung her — Diltheys Existenz ist absolute Endlichkeit — er kam vom historischen Evolutionismus her. Er vollzog den entscheidenden Schritt von der Idee zum Erlebnis, vom Immerwährenden zum Einmaligen, vom Rationalen zum Irrationalen. Dilthey ist der Begründer und ausgesprochene Vertreter des historizistischen Intuitionismus (Moog, Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts, Stuttgart 1922, S. 61). Er besaß eine ganz eigenartige Gabe, die Individuen zu erfassen und sie der Gesamtheit eines Kulturzusammenhanges einzuordnen. Wiewohl Dilthey den transzendentalen Idealismus und den Positivismus stark bekämpft, ist er in gewisser Hinsicht doch als Ausläufer des Positivismus zu bezeichnen, indem er die Metaphysik verwirft und allein von der inneren Erfahrung ausgehen will. Aber zwischen dem Erfahrungsbegriff Diltheys und dem der Positivisten ist ein ganz fundamentaler Unterschied. Die Erfahrung ist nach Dilthey nicht Sinneserfahrung, sondern inneres psychisches Erleben. Diltheys Lieblingsprinzip ist der Satz: Individuum est ineffabile.

Spranger kennzeichnet sehr richtig den Standpunkt Diltheys, wenn er schreibt: „Es war in ihm eine positivistische Ader, die auf Erkenntnis drang, auf kühle Gesetzlichkeit, Zusammenhang, Relation, ja Systematik. Und so suchte er in der Individualität das ihr eigene Gesetz, die bleibende Struktur, gleichsam die persönliche Kristallisationsform (Spranger, Wilhelm Dilthey, Monatshefte der Comeniusgesellschaft, N. F. Bd. 3 S. 197 ff.). Das πάντα ῥεῖ des Heraklit ist das Alpha und Omega des geschichtlichen Denkens bei Dilthey. Ernst Troeltsch sagt von ihm: „Er wurde selbst zu einem historischen Kopfe von ungewöhnlicher Feinheit, Universalität und Kenntnisfülle, und seine wesentlich ideologische Geschichtsauffassung trat zugleich auf Grund ihrer Schätzung des Individuellen, Unterbewußten, Irrationalen und Vielspältigen als Lebensphilosophie gegenüber der abstrakten Geistesphilosophie eines Kant und Hegel in einen scharfen Gegensatz, der ihn dauernd zum Feinde insbesondere des Hegelschen Monismus der Werte wie des dialektischen Rationalismus seiner Methode gemacht hat . . . Immer wieder fallen die Elemente seiner Denkweise auseinander, der individualisierende und deutende Irrationalismus und der kausal-

genetische Rationalismus. Der Versuch, beides in die Unmittelbarkeit des Erlebens hineinzunehmen und wie eine begriffliche unmittelbare Anschauung hinzustellen, ist der Natur der Sache nach nur in allgemeinen Erörterungen möglich. Bei jedem Versuch der Ausführung bricht beides auseinander, kommt vor allem das kausal-genetische Begreifen zum Übergewicht über die individuell-intuitive Deutung" (Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme, S. 518).

Das Ich des Denkens wird nur von einem erfaßt, und so ist auch die dem Denkenden gehörende Welt nur eine einmalige, unmittelbare. Zu diesem Singularismus bekennt sich auch Troeltsch, wenn er in seinem Werk „Der Historismus und seine Überwindung" schreibt: „Das führt schließlich auf das Letzte und die Hauptsache, die freilich in der außerdeutschen Wissenschaft nicht so stark empfunden zu werden pflegt wie bei uns: auf den alles Historische beherrschenden Begriff der Individualität. Das Historische ist nicht eine Trübung und Einschränkung von etwas Allgemeinem und überall Gleichem, aber auch keine beständige Mischung und Neuverbindung elementarer psychischer Kräfte, wobei sich eine allgemeine Richtung auf ein rationales oder naturgemäßes Endergebnis andeutete. Es ist vielmehr die unberechenbare und unvergleichbare Fülle immer neuer eigenartiger und darum individueller Tendenzen. Sie entstehen aus unbekannten Tiefen in originalen Durchbrüchen und in jedesmal besonderen Situationen. Sie wirken sich jede auf eigene Weise aus und reihen sich auch ihrerseits in ihrer Auswirkung immer neue individuelle Umformungen aneinander, bis ihre Kräfte versiegen, oder sie als Stoff und Komponente in neue Bindungen eingehen. Das ist das allgemeine Gesetz der Geschichte, daß die göttliche Vernunft oder das göttliche Leben in der Geschichte sich in immer neuen und immer eigenartigen Individualisationen offenbart und ebendeshalb überhaupt nicht auf Einheit und Allgemeinheit, sondern auf Steigerung jedes individuellen Lebenskreises zu seinen reinsten und höchsten Möglichkeiten in sich selbst abzielt. Dieses Gesetz vor allem macht es unmöglich, das Christentum als Einheit und Ziel der historischen Kräfte zu bezeichnen; es macht es insbesondere unmöglich, das Christentum selber als etwas anderes zu fassen denn als eine historische Individualität" (Troeltsch, Der Historismus und seine Überwindung, S. 68).

Auf Grund seiner Lehre vom beständigen Fluß des geschichtlichen Lebens und Wesens erklärt Dilthey: Geschichte kann nicht wesens-

mäßig erfaßt, sondern nur gedeutet werden, d. h. durch Nachfühlen und Nacherleben der Entwicklung verstanden werden. Dieses Nacherleben soll zum Verstehen vertieft werden. Das Ziel des Verstehens aber ist nicht ein Begriff und ein Begriffssystem, sondern es sind intuitionsmäßige Typenbilder. Der verstehende Historiker erzielt, sofern er sich nur selbst versteht, etwas, was sich als wissenschaftliche Begriffsbildung überhaupt nicht mehr formulieren läßt. „Leben ist nur für Leben. Die geschichtliche Wirklichkeit ist eine in ihren Tiefen unbegreifliche und unser Denken übersteigende Realität. Sehen lassen sie alles“ (Dilthey, ohne nähere Angaben zitiert bei Stein, Der Begriff des Geistes bei Dilthey, Bern 1913, S. 89). Eine wissenschaftliche Wahrheit ist nach Dilthey in der Geschichte nie zu erreichen. Die Typenwirklichkeit bedarf daher keiner begrifflichen Umformung, sie wurzelt in einem atheoretischen Verstehen. „Das geschichtliche Wissen ist eine Schöpfung des Geistes, welche über das urkundlich Gegebene hinausgeht“ (Dilthey, ohne nähere Angaben zitiert bei Stein, S. 89). Das Verstehen faßt Dilthey als Miterleben des Erlebnisprozesses auf, und nur die Anschauung des werdenden Lebens selbst kann uns den Geist seinem Wesen nach verständlich machen (Stein, S. 90). Alle Begriffsbildung in der historischen Forschung darf dem Forscher nur Mittel sein, nie ein Ziel. Die hermeneutische Gewißheit tritt an die Stelle der wissenschaftlichen Wahrheit; Treue im Abbilden hat der Historiker zu erstreben. „Das Geschichtswerk ist ein Abbild, dessen Urbild die Typenwirklichkeit ist. Dies Werk ist selbst Erlebnisausdruck, selbst ein Stück objektivierten Lebens. Seine Sätze sind Ausdruckssätze. Und so fällt es, wie aller Erlebnisausdruck, nicht unter die Beziehung von wahr und falsch, sondern unter die von Wahrhaftigkeit und Unwahrhaftigkeit. Beurteilt wird am Werke des Historikers die hermeneutische Grundkonzeption. In der Kritik richtet sich nicht Wahrheit gegen Falschheit, sondern Verstehen gegen Verstehen, reichere oder tiefere historische Erfahrung gegen geringere oder flachere“ (Stein, a. a. O. S. 92). Aus Diltheys Lehre, wonach nicht Begriff gegen Wirklichkeit steht, sondern nur besseres Verständnis gegen weniger besseres Verständnis in Frage kommt, läßt sich ohne weiteres Heideggers Auffassung ableiten: man begreift nur das, was man ist, und man ist nur das, was man begreift. Sein und Erfassung des Seins sind demselben Kreis eingeschlossen und stehen in stetiger Wechselwirkung. Er-

kenntnis ist nicht eine von der Existenz unabhängige Fähigkeit, sondern ist die Funktion der Existenz.

Krakauer bezeichnet sehr richtig Dilthey als einen Fanatiker des Antiintellektualismus, der mit Henri Bergson in mancher Beziehung übereinstimme (Krakauer, Diltheys Stellung zur theoretischen Philosophie Kants. Phil. Diss. Erlangen 1912, Breslau 1913, S. 28). Er weist auch nach, daß Diltheys Ausgang von der inneren Erfahrung einem Widerspruch unterliegt (Krakauer, a. a. O. S. 29). In der inneren Erfahrung treffen die verschiedenartigsten geistigen Betätigungen zusammen. Wie sollen sie nun im System Diltheys logisch ausgeschieden werden? Dilthey macht sich die Sache einfach, indem er der innern Erfahrung gleich die höhere Realität zuerkennt und sie für die Sache selbst erklärt. Er legitimiert das Verstehen und das Erleben als allein berechtigtes Erkenntnisprinzip damit, daß das Erlebnis unmittelbare Wirklichkeit sei. Die Bürgschaft dafür, daß die unmittelbare Wirklichkeit zugleich die wahre Wirklichkeit sei, gibt uns Dilthey wiederum durch das Erlebnis. So bewegen sich seine erkenntnistheoretischen Auffassungen in einem stetigen Zirkel. In seiner Studie über Dilthey schreibt Spranger: „Ihn führte das Erleben, nicht eine Begriffsarchitektonik zur Philosophie, aber von der Armut der Philosophie fand er sich wieder zurückgetrieben zum Leben: jede Formel zerstört . . . Zuletzt deckt doch kein Begriff den lebendigen Strom der geistigen Welt. Keine Analyse gibt die unteilbare Einheit wieder, die wir meinen und in uns selbst mit origineller Kraft wirksam fühlen. Hegels begriffliche Zuversicht war der Tod der Philosophie: wir müssen jedem letzten Wort mißtrauen: das Erlebnis ist das Volle und Ganze — jede Systematisierung zerreißt dieses zarte Gewebe. Und so breitete Dilthey über jede seiner Darstellungen den feinen Duft, der uns berauscht, aber die Umrisse, die wir schon klar zu schauen meinten, wieder verschwimmen läßt. Das Verhältnis von Philosophie und Leben ist die Stätte seines eigensten Kämpfens, seiner tiefsten Erfahrungen“ (Spranger, Wilhelm Dilthey, Monatshefte der Comeniusgesellschaft, N. F. Bd. 3, S. 197 ff.).

Das ist auch das erste Anliegen und die geistige Haltung Heideggers. Sein Erkenntnisbegriff, der sich entschieden von den Naturwissenschaften und der Wesensphilosophie abwendet und sich nur an der Wirklichkeit des Menschen orientieren will, steht in engster Beziehung zur Idee des Verstehens bei Dilthey. Es ist daher auch nicht zu verwundern, wenn Heidegger sich öfter mit dem geist-

reichen Wortführer des Historismus auseinandersetzt. Diltheys Leitgedanke ist: Verstehen aus dem Ganzen. Das Leben bildet in der Abfolge durch Geschlechter und Entwicklungsperioden einen inneren Zusammenhang. Die einzelne Lebensäußerung ist immer eine Erscheinung des Lebensganzen. Für Dilthey hat jede Lebensäußerung eine Beziehung zum Gesamtzusammenhang. Die vage innere Erfahrung des Subjekts wird durch den Vergleich vertieft. In der Tätigkeit des Vergleichens eröffnet sich Dilthey der Weg zu den Objektivationen. So wird dann das Erleben zum Verstehen. Dilthey erhebt die Intuition zum Prinzip des Begreifens, und seine Intuitionslehre ist der Kern seiner ganzen Philosophie und daher auch seiner historischen Methodenlehre. Das Wesen des Erlebnisimpulses besteht darin, nur in Beziehung zu einem entsprechenden anderen aufzutreten. Wenn dann der Erlebnisimpuls zum Erlebnisanderen, das ihm widersteht, hinausgreift, dann neigt er zu einem Objektiven und wird zu einem Organ, das Lebenswirklichkeit aufzufassen vermag (Stein, Der Begriff des Geistes bei Dilthey. S. 19—25). Aus dem Erlebnis entsteht so das Verständnis. Eine Kulturerscheinung wird durch eine andere derselben Epoche erklärt. Durch den Philosophen versteht er den Dichter, das religiöse Denken spiegelt sich ihm in der Kunst wider. Kunst und Religion erklären sich gegenseitig. Die Politik kann nur verstanden werden aus den wissenschaftlichen Ideen einer Zeit, und die Wissenschaft wieder kann nur beurteilt werden auf Grund der gesellschaftlichen Verhältnisse. Auf diese Weise will Dilthey eine lebendige, eine echt menschliche Geschichte konstruieren. Den Menschen des Mittelalters, den Menschen der Renaissance usw. sucht er zu erfassen.

Der fundamentale Unterschied nun, den Dilthey bei den Typen der verschiedenen Kulturepochen feststellt, ist ein neues Bewußtsein. Das durch die Außenwelt Gegebene erscheint der neuen Kultur in einer anderen Weise, und ein gänzlich neues Leben bildet sich. Dieses neue Leben findet seinen mannigfaltigen Ausdruck in der Philosophie, in der Kunst, in den Gesetzen und in den gesellschaftlichen Beziehungen (Groethuysen, La Philosophie Allemande au XIXe siècle, Paris 1912, S. 12/13). «Et comme ces relations ne sont jamais fondées dans une seule-des facultés que nous efforçons de distinguer en envisageant l'âme humaine, mais que c'est toujours l'homme pris dans son entier qui vit et qui réagit, nous revenons à la méthode historique de Dilthey qui consistait à vouloir saisir les manifestations humaines

comme ressortant de l'ensemble des données vitales". Nach Dilthey entspringen alle Menschen dem gleichen Lebensgrunde, und so ist Leben die Einheit von allen. Heidegger nennt das das „Mitsein" (Sein und Zeit, S. 120 und 384). Die Erkenntnis seiner selbst ist nach Dilthey unlösbar gebunden an die Erfahrung unserer Einheit mit den anderen. Wenn nun mein Leben zugleich unser Leben ist, so kann durch Einfühlung das Verständnis gewonnen werden.

Der Erlebnisbegriff, den Dilthey aus der Geschichte geformt hat, soll Grundorgan aller Geisteswissenschaften werden. Auf philosophischem Gebiete hat sich Dilthey zeitlebens damit abgemüht, den Geisteswissenschaften einen selbständigen Geltungsbereich zu sichern. In seiner „Einleitung in die Geisteswissenschaften" will er die systematischen Geisteswissenschaften empirisch vertiefen „durch ihren Zusammenschluß und Rückgang in eine psychologische Grundwissenschaft" (Stein, Der Begriff des Geistes bei Dilthey, Diss. Freiburg i. Breisgau, Bern 1913, S. 3).

Dilthey geht von phänomenologischen Prinzipien aus. Die Unterscheidung der Außenwelt vom eigenen Selbst soll als fundamentale Tatsache seiner Philosophie gelten. Die Unterscheidung zwischen Ich und Außenwelt aber wird weder begrifflich erkannt noch vernunftgemäß erschlossen, sondern sie wird erlebt. „Sie entspricht nicht dem Verstande, sondern der Totalität unseres Lebenszusammenhanges" (Stein, a. a. O. S. 12). Erkennen ist für Dilthey nichts anderes als der Ausdruck des triebhaften Willens. Diese Auffassung verbindet ihn mit Bergson und mit Heidegger. Die auseinanderdrängenden Triebe des Menschenwesens erfahren im Zusammenstoß mit den täglichen Geschäften die Außenwelt. In seiner interessanten Arbeit: „Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht" (Sitzungsberichte der königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1890) geht Dilthey von folgenden Erwägungen aus: „Ich habe einen Bewegungsimpuls, der der Bewegung eine von mir erwartete Bestimmtheit verleiht. Tritt nun die erwartete Bewegung nicht auf, sondern an ihre Stelle eine Druckempfindung, so erfahre ich einen Widerstand, eine Hemmung meines Impulses. Dabei geht der Impuls nicht unter, sondern bleibt bestehen, eine Spannung durchfurcht jetzt mein Bewußtsein, mein Wille erfährt so ein von ihm Unabhängiges, und das ist eben die Außenwelt. Infolge dieser Widerstandserfahrung setze ich nun ein Objekt. Was ich damit setze, ist dynamisch, lebens-

mäßig wie mein Impuls; es tritt als Kraft in meinem Bewußtsein auf, wie der Impuls; es hat dieselbe Kernhaftigkeit wie er. Diese lebendige, dynamische Erfahrung von Impuls und Widerstand ist nun der erste Keim vom Ich und Welt; auf ihr, unmittelbar oder mittelbar, beruht mein Glaube an die Realität der Außenwelt . . . Diese Dualität stellt gewissermaßen die Urzelle des geschichtlichen Menschen dar" (Stein, Begriff des Geistes bei Dilthey, Bern 1913, S. 17f.). Um den Menschen als Mittelpunkt der Geschichte zu verstehen und zu begreifen, müssen die Tatsachen des Bewußtseins durch eine beschreibende Philosophie zu einer Einheit zusammengefaßt werden. Realität ist nach Dilthey nur in der inneren Erfahrung gegeben: „Das, dessen ich innewerde, ist als Zustand meiner selbst nicht relativ, wie ein äußerer Gegenstand. Eine Wahrheit des äußeren Gegenstandes als Übereinstimmung des Bildes mit der Realität besteht nicht, denn diese Realität ist in keinem Bewußtsein gegeben und entzieht sich also der Vergleichung. Wie das Objekt aussieht, wenn niemand es in sein Bewußtsein aufnimmt, kann man nicht wissen wollen. Dagegen ist das, was ich in mir erlebe, als Tatsache des Bewußtseins für mich da, weil ich desselben innewerde. Unser Hoffen und Trachten, unser Wünschen und Wollen, diese innere Welt ist als solche die Sache selber" (Einleitung in die Geisteswissenschaften, S. 394).

Das individuelle Bewußtsein vermag durch das Verstehen die fremde Individualität zu objektiver Erkenntnis zu bringen. In dem Vorgang des Verstehens kann ein kontrollierbarer Grad von Objektivität erreicht werden, wenn die Lebensäußerung bestimmt umschrieben ist und immer wieder auf sie rekurriert werden kann; der tiefste Grund, warum das Verständnis uns zu den Objektivationen führen kann, ist die Gemeinschaftlichkeit der Menschen, die allgemeine Menschennatur (Dilthey, Die Entstehung der Hermeneutik, Philosophische Abhandlungen, Tübingen, Freiburg i. Br., Leipzig 1900, S. 192—207). Das Erleben ist nur ein Erfassen von einem Einmaligen, das Verstehen aber sprengt die Grenzen des Individualerlebnisses. Die individuellen Unterschiede des psychischen Erlebnisses sind nur graduell verschiedene Seelenvorgänge. Indem das Verstehen den Individualitätencharakter ablegt und sich in ein historisches Milieu versetzt, kann es bestimmte Seelenvorgänge stärker betonen und andere zurücktreten lassen und vermag dadurch eine Nachbildung des fremden Lebens hervorzubringen (Dilthey, Der Aufbau der

geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Berliner Akademie der Wissenschaften, 1910 S. 75—76). „Dieser Erlebniszusammenhang ist nicht eine Summe oder ein Inbegriff aufeinanderfolgender Momente, sondern eine durch Beziehungen, die alle Teile verbinden, konstruierte Einheit“ (Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt, S. 70/71).

Durch seine Strukturlehre versucht Dilthey die Einheit des Lebens in dem Reichtum der koexistierenden und aufeinanderfolgenden Zustände zu erfassen. Nur durch die Teile erfassen wir nach Dilthey das Lebensganze. Allen Beziehungen des Lebens ist es eigen, über sich hinauszuweisen. „In diesem Gleiten von Bezug zu Bezug entwirrt sich uns der Rhythmus der koexistierenden Zustände, die Querschnittseinheit der Struktur. Aber nicht nur aufeinander weisen die einzelnen Funktionen, sondern auch in die Tiefendimension. Etwas im Lebensbezug weist zurück auf frühere Lebensbezüge, die ihm, wenn auch durch lange Zeiträume von ihm getrennt, vermöge ihrer Bedeutsamkeit verbunden sind. Ein anderes Moment wieder weist in die Zukunft. Wenn dann, in diesem Fortgezogenwerden, eine Anschauung von der Totalität des Lebens sich bildet, so ist es wiederum diese, welche, wie ein Grundzug, durch alle Stufen der Lebensentwicklung hindurchgeht“ (Stein, Der Begriff des Geistes bei Dilthey, Bern 1913, S. 33). Die Glieder des Lebenszusammenhanges, die Beziehungen der einzelnen Züge sind im Lebenszusammenhang selbst enthalten, sind immer erlebbare Elemente, die uns ohne jede Abstraktion oder Bildform zur Auffassung des Ganzen führen. Das Lebensideal oder das Lebensganze ist aber nicht als eine ratio zu verstehen, die von der Gesamtheit der Entwicklung losgelöst erfaßt werden könnte, sie ist erst mit der Entwicklung und in der Entwicklung verständlich. „Es ist eine Flamme, kein Sein, Energie, nicht Entität . . . Jeder Moment der Entwicklung spricht davon auf seine besondere Art. Und nur in der Gesamtheit der Momente haben wir es ganz“ (Stein, a. a. O. S. 41). Dieser Wirkungszusammenhang ist in den bleibenden Produkten des geschichtlichen Menschen gegeben und unterscheidet sich vom Kausalzusammenhang der Natur dadurch, „daß er nach der Struktur des Seelenlebens Werte erzeugt und Zwecke realisiert; und zwar nicht gelegentlich, nicht hier und da, sondern es ist eben die Struktur des Geistes, in seinem Wirkungszusammenhang auf der Grundlage des Auffassens Werte zu erzeugen und Zwecke zu realisieren“ (Frischeisen-Köhler, Wilh. Dilthey als Philo-

soph, Logos III. 1912, S. 47). In diesem Zusammenhang von Leistungen entwickelt sich nach Dilthey die Geschichte. Das geschichtliche Leben ist schaffend tätig durch Produktion von Gütern und Werten, und die Begriffe von den Gütern und Werten sind die Reflexe des geschichtlichen Schaffens. „Die Träger dieser selbständigen Schöpfung in der geistigen Welt sind die Individuen, Gemeinschaften, Kultursysteme, in denen die einzelnen zusammenwirken. Das Zusammenwirken der Individuen ist dadurch bestimmt, daß sie zu Realisierungen von Werten sich Regeln unterwerfen und sich Zwecke setzen. So ist in jeder Art des Zusammenwirkens ein Bezug des Lebens, der mit dem Wesen des Menschen zusammenhängt und die Individuen miteinander verbindet, gleichsam wie ein Kern, den man nicht psychologisch erfassen kann, der aber in einem jeden solchen System von Beziehungen zwischen Menschen sich äußert. In den Individuen verläuft primär ein solcher Wirkungszusammenhang. Aber diese Individuen sind Kreuzungspunkte von Beziehungssystemen, deren jedes ein dauernder Träger von Wirken ist. Dieses Schaffen, wie es in Individuen, Gemeinschaften, Kultursystemen, Nationen sich vollzieht, unter den Bedingungen der Natur, welche beständig Stoff und Anregung zu ihnen bieten, gelangt in den Geisteswissenschaften zur Besinnung über sich selbst. Aber die verschiedenen Träger des Schaffens sind noch zu weiteren gesellschaftlich-geschichtlichen Zusammenhängen verwoben. Solche sind Nation, Zeitalter, historische Periode. Auf der Grundlage dieses Zusammenhanges entwickelt sich eine weitere Einheitsform des geschichtlichen Lebens. So stellt sich die geschichtliche Welt als Ganzes, dieses Ganze als ein Wirkungszusammenhang, dieser Wirkungszusammenhang als Wert gebend, Zweck setzend, kurz schaffend dar. Innerhalb dieses Ganzen lassen sich die einzelnen Wirkungszusammenhänge sondern. Die wichtigsten Klassen von ihnen sind einerseits die „Systeme der Kultur", welche aus einzelnen isolierbaren Gebieten bestehen, in denen gesonderte Leistungen zu gemeinsamen Zwecken vollzogen werden, zum andern die Systeme der äußern Organisation der Gesellschaft, die Verbände, die auf Verbände der Über-, Unter- und Gleichordnung von Willenseinheiten sich gründen, und zu dritt das Recht, welches als eine Ordnung der Zwecke der Gesellschaft, die von der äußern Organisation durch Zwang aufrechterhalten wird, zwischen beiden mittinne steht" (Frischeisen-Köhler, Wilhelm Dilthey als Philosoph, a. a. O. S. 47 ff.).

Der Ertrag der denkerischen Bemühungen Diltheys läßt sich in

den alles beherrschenden Gedanken zusammenfassen: der Mensch ist in letzter Linie ein ausschließlich geschichtliches Wesen, und Zeitlichkeit ist seine Lebensform. In seiner Rede am 70. Geburtstag erklärte Dilthey: „Die Endlichkeit jeder geschichtlichen Erscheinung, sie sei eine Religion oder ein Ideal oder philosophisches System, sonach die Relativität jeder Art von menschlicher Auffassung ist das letzte Wort der historischen Weltanschauung, alles in einem Prozeß fließend, nichts bleibend" (Dilthey, Ges. Schriften V. S. 9). So hat für Dilthey jedes metaphysische System einen rein repräsentativen Charakter für die Geisteslage seiner Zeit, jede metaphysische Auffassung ist nur eine Art und Weise, wie eine Seele das Welträtsel erblickt hat, ohne eine wissenschaftliche Lösung dieses Rätsels geben zu können, „da jeder Versuch einer solchen Auflösung in einen notwendigen Widerstreit zwischen dem Anspruch des Denkens und dem Erlebnis, in welchem die Seele sich der Wirklichkeit gegenüber erfährt, führt" (Frischeisen-Köhler, Wilhelm Dilthey, a. a. O. S. 32). Da der persönliche Gehalt des Seelenlebens einer beständigen geschichtlichen Wandlung unterworfen ist, ist er unberechenbar, relativ und eingeschränkt. Diese geschichtliche Einsicht in die Entwicklung des Seelenlebens soll uns das Bewußtsein von den Schranken unserer Erkenntnis geben, und dieses Bewußtsein sollte für die moderne Zeit ein viel tieferes sein als dasjenige Kants, der im Geiste seiner Zeit das metaphysische Bewußtsein nicht geschichtlich erfassen konnte (Frischeisen-Köhler, a. a. O. S. 32). Daher sieht es Dilthey für die höchste Aufgabe der Weltanschauungslehre an, „den furchtbaren Widerspruch zwischen dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit der philosophischen Systeme und der historischen Anarchie dieser Systeme aufzuheben" (Frischeisen-Köhler, a. a. O. S. 40), und dies sei nicht möglich, solange man bei dialektischen Gegenüberstellungen von Subjekt und Objekt, Denken und Kraft als letzten Gegensätzen, zwischen denen zu wählen der Willkür anheimgestellt sei, verbleibe. Wenn man den Widerstreit der Systeme in der Lebenserfahrung und in der Stellung zum Lebensproblem begründet sehe, dann erschließe sich das Verständnis für die Bedeutung und die Grenzen der metaphysischen Arbeit, dann eröffne sich dem Denker der Einblick in die Mehrseitigkeit des Wirklichen, die nie in einem geschlossenen Begriffsnetz, sondern nur in denkender Bearbeitung des Gesamtverlaufes metaphysischer Auffassungen begriffen werden könne (Frischeisen-Köhler, a. a. O. S. 40)). „Daher führt der Weg zur Über-

windung des Historismus allein durch die Geschichte. Das Erfassen des Zusammenhanges von Leben und Metaphysik, das Sichhineinversetzen in das Leben als den Mittelpunkt dieser Systeme, das Bewußtsein der großen durch die Geschichte hindurchgehenden Zusammenhänge von Systemen, in denen ein typisches Verhalten besteht, mögen sie dann abgegrenzt und eingeteilt werden, wie man will, lehrt allein die Geschichte" (Frischeisen-Köhler, a. a. O. S. 41).

Dilthey bleibt im Widerspruch verwickelt, einerseits dem Konkreten und dem Singularismus treu zu bleiben und anderseits aus dem Konkreten und Individuellen eine Philosophie mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit abzuleiten. Es fehlt Dilthey die spekulative Grundlage, welche dem Denken Heideggers den Anschein eines gutgebauten Systems gibt. Heidegger hat Dilthey gebraucht, um mit dessen Ausdrücken und Darstellungsformen Gedanken Ausdruck zu verleihen, die über Dilthey hinausführten. Heidegger hat sich nicht verhehlt, daß Diltheys Kritik an der klassischen Ontologie vertieft werden mußte.

Zusammenfassend können wir sagen, daß Dilthey zur philosophischen Gestaltung der Existenzialphilosophie die entscheidendsten Beiträge gegeben hat durch seine phänomenologische Art der Erfassung der Außenwelt, durch seine Lehre von der Erfahrung der Außenwelt durch Trieb und Tat, durch seine Betonung der Einzelexistenz und ihre Erklärung aus reiner Beschreibung der Bewußtseinstatsachen und schließlich durch seine unerbittliche letzte Folgerung von der ausschließlichen Geschichtlichkeit der reinen Zeitlichkeit und Endlichkeit des Menschen. Aber nicht bloß für die Gesamtauffassung, sondern auch für die Terminologie Heideggers lassen sich mögliche Anregungen durch Dilthey aufzeigen. In seinem letzten Werk: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (Berliner Akademie der Wissenschaften 1910) schreibt Dilthey: „Was geschieht nun, wenn das Erlebnis Gegenstand meiner Reflexion wird? Ich liege nachts wachend, ich sorge um die Möglichkeit, begonnene Arbeiten in meinem Alter zu vollenden, ich überlege, was zu tun sei; in diesem Erlebnis ist ein struktureller Bewußtseinszusammenhang; ein gegenständliches Auffassen bildet seine Grundlage, auf diesem beruht seine Stellungnahme als Sorge und als Leiden über den gegenständlich aufgefaßten Tatbestand, als Streben über ihn hinauszugelangen." Bei Heidegger ist Sorge der Daseinsinhalt.

Auch Heideggers „Sein zum Tode“ hat Beziehung zu Diltheys Gedanken. Menschliche Existenz ist nach Dilthey immer Stückwerk, und erst der Tod gibt dem Leben den ganzen und letzten Sinn. „Man müßte das Ende des Lebenslaufes abwarten und könnte in der Todesstunde erst das Ganze überschauen, von dem aus die Beziehung seiner Teile feststellbar wäre. Man müßte das Ende der Geschichte erst abwarten, um für die Bestimmung ihrer Bedeutung das vollständige Material zu besitzen. Erst im letzten Augenblick eines Lebens kann der Überschlag über seine Bedeutung gemacht werden, und so kann derselbe nur momentan am Ende des Lebens auftreten“ (Dilthey, G. S. VII S. 233 und S. 237).

Während Dilthey durch eine Dornhecke gewundener Darstellung und schwieriger Terminologie sich das Verständnis der breiten Öffentlichkeit verbaute, hat in Frankreich ein Philosoph von glänzender schriftstellerischer Begabung die Ideen des Evolutionismus in schöner Sprache klar und durchsichtig dargeboten: Henri Bergson. Er bezeichnet seine Philosophie als neuen Spiritualismus, welche die ursprüngliche Existenz des geistigen Lebens behauptet. Das Denken Bergsons ist ein großangelegter Versuch, Materialismus und Positivismus zu überwinden. Die Metaphysik soll aus dem Innenleben durch wissenschaftliche Beobachtung psychophysiologischer Phänomene abgeleitet werden. Auch Bergson geht von der Spannung zwischen Vernunft und Leben aus. Die gesamte Situation der Zeit ließ den Gegensatz von Denken und Wirklichkeit in geradezu grotesken Formen erscheinen. Der sich übersteigernde Rationalismus wurde vom rationalisierten Leben erschlagen. Das Erzeugnis wandte sich gegen den Erzeuger. Gegen die Maschine und ihren Erfinder, den Intellekt, erhob sich die Seele. Die Begriffe in ihrer abstrakten Starrheit und Allgemeinheit stehen nach Bergson in unversöhnlichem Gegensatz zum Leben, das ein ewig Fließendes und Werdendes ist. Die Begriffe kommen daher nie an das Wirkliche heran. Nicht der Begriff, sondern die instinktähnliche Intuition vermag allein die Wirklichkeit zu erfassen oder besser gesagt zu erleben. „Der Intellekt charakterisiert sich durch eine natürliche Verständnislosigkeit für das Leben. Nach der Form des Lebens selber dagegen ist der Instinkt gemodelt. Während der Intellekt alle Dinge mechanistisch behandelt, verfährt der Instinkt, wenn man so sagen kann, organisch“ (Schöpferische Entwicklung, S. 171). Das Leben erschöpft sich nicht bloß in Mechanismen und Teleologie. Das Leben verwirklicht auch keinen

vorher entworfenen Plan und ist auch nie etwas Statisches und Abgeschlossenes. Heidegger bezeichnet das als die „Geworfenheit“ der menschlichen Existenz.

Nach Bergson ist das Wirkliche nie fertig, sondern ununterbrochenes Werden. Der Verstand, der in abgeschlossenen Formen sich bewegt, besitzt kein Organ zur Erfassung der Wirklichkeit, er ist reine Form. „Nehmen wir also die vom Sprachgebrauch geprägten Worte an, so faßt sich der Unterschied von Intellekt und Instinkt in folgende präzisere Formel: Intellekt als Angeborenes ist die Erkenntnis einer Form, Instinkt die Erkenntnis eines Stoffes“ (Bergson, a. a. O. S. 153). Nach Bergson steht das Werden über allem Sein, und das Sein muß aus dem Werden abgeleitet werden und nicht umgekehrt. „Es gibt nur Werden, keine werdenden Dinge“, und dieses Werden ist innerlich durée — Zeit, eine Auffassung, die auch Heidegger sich zu eigen macht. Mit „durée“ faßt Bergson die Gesamtheit des Lebens als psychischen Entwicklungsstrom auf. „Somit ließe sich sagen, daß unsere Wissenschaft von jener der Alten vorzüglich durch die unbegrenzte Zerlegung abweicht, die sie an der Zeit vornimmt. Für die Alten umfaßt die Zeit genau so viele ungeteilte Perioden, als es aufeinanderfolgende, eine Art von Individualität aufweisende Ereignisse gibt, die unsere natürliche Wahrnehmung und unsere Sprache aus ihr herausschneidet . . . Für einen Kepler und Galilei dagegen ist die Zeit durch den sie erfüllenden Stoff nicht — wie auch immer — objektiv eingeteilt. Sie hat keine natürlichen Gliederungen. Wir können, wir müssen sie nach Belieben einteilen. Alle Augenblicke haben gleichen Wert. Keiner hat das Recht, sich zum stellvertretenden oder beherrschenden Moment aufzuschwingen. Wir kennen eine Veränderung erst dann, wenn wir zu bestimmen vermögen, wie weit sie in jedem beliebigen Momente vorgeschritten ist (Bergson, a. a. O. S. 334). So ist die „durée“ die innere Wirklichkeit des Seienden — auch des Menschseins! Zeit ist werdende Dauer. Werdende Wirklichkeit ist „durée“ — Zeit: das ist auch die Auffassung der Existenzialphilosophie.

Das Dasein Bergsons gestaltet sich in jedem Augenblick des beständig fließenden Lebensprozesses in besonderer Form nach immer wechselndem Zweck und Ziel. Dieses Werden ist die freiheitliche Schöpfung des Lebensschwunges (élan vital), der als undingliches Bewußtsein in stetigem Hervorsprühen wirkt und schafft. „Die Lebensschwungkraft, von der wir sprechen, ist im Grunde ein Ver-

langen nach Schöpfung. Sie kann nicht absolut schöpferisch sein, weil sie die Materie, d. h. die Umkehrung ihrer eigenen Bewegung vorfindet. Wohl aber bemächtigt sie sich dieser Materie, ihrer, die reine Notwendigkeit ist, und trachtet danach, eine größtmögliche Summe von Indeterminiertheit und Freiheit in sie hineinzutragen." (Bergson, a. a. O. S. 255). „Ist das Leben in seiner Berührung mit der Materie einem Impuls oder Schwungkraft vergleichbar, so ist es, an sich geschaut, ein Unermeßliches von Möglichkeiten, ein Ineinandergreifen von tausend und aber tausend Tendenzen, die indessen zu „Tausenden und aber Tausenden" erst werden, nachdem sie auseinandergetreten sind, d. h. verräumlicht sind. Entscheidend für diese Zerlegung ist die Berührung mit der Materie. Sie erst zerlegt der Tatsache nach, was nur der Möglichkeit nach ein Vielfaches war, und in diesem Sinn ist die Individuation halb Werk der Materie, halb Wirkung dessen, was das Leben in sich trägt" (Bergson, a. a. O. S. 262).

Die Lehre von der Lebensbewegung verbindet Bergson mit Scheler und Heidegger. Im Menschen wird das Bewußtsein frei gelöst, und seine Existenz ist Vollentfaltung des Lebens und der Wirklichkeit. „Von unserem Standpunkt aus erscheint das gesamte Leben als eine ungeheure, von einem Zentrum her sich ausbreitende Woge, die fast auf ihrem gesamten Umkreis zum Stillstand kommt und sich in Pendelbewegungen an der Stelle umsetzt: einzig an einem Punkte ist das Hemmnis besiegt worden, ist der Impuls frei ausgeströmt. Und diese Freiheit ist es, die die Form: Mensch bezeichnet. Überall sonst, außer beim Menschen, sah ich das Bewußtsein in eine Sackgasse getrieben; nur im Menschen hat es seine Straße verfolgt. Ins Unbegrenzte also setzt der Mensch die Lebensbewegung fort, wiewohl er nicht alles mit sich reißt, was das Leben in sich trug. Auf anderen Entwicklungslinien sind andere im Leben beschlossene Tendenzen vorgedrungen; Tendenzen, von denen der Mensch, weil alles sich durchdringt, zweifellos etwas, doch aber nur ein ganz Weniges bewahrt hat. Alles geht vor sich, als ob ein unbestimmtes und wallendes Wesen, mag man es nun Mensch oder Übermensch nennen, nach Verwirklichung getrachtet und diese nur dadurch erreicht hätte, daß es einen Teil seines Wesens unterwegs aufgab. Diese Verluste sind es, welche die übrige Tierheit, ja auch die Pflanzenwelt darstellt; insoweit mindestens, als sie etwas Positives, etwas den Zufällen der Entwicklung Enthobenes bedeuten" (Bergson, a. a. O. S. 270).

Der Elan vital entfaltet seine Kraft in doppelter Richtung, als

Instinkt und Intellekt. Als Instinkt erfaßt er Sein und Wirklichkeit. „Werden Instinkt und Intellekt also auf das hin betrachtet, was sie von angeborenen Erkenntnissen in sich bergen, so ergibt sich, daß diese angeborene Erkenntnis im ersten Fall auf Dinge, im letzten auf Beziehungen geht“ (Bergson, a. a. O. S. 153). „Unser Intellekt, wie er aus der Hand der Natur kommt, hat das anorganisch Starre zum entscheidenden Gegenstand“ (Bergson, a. a. O. S. 158). „Unser Intellekt stellt deutlich nur die Bewegungslosigkeit vor“ (Bergson, a. a. O. S. 160). „Es genügt auszusprechen, daß der Intellekt durch das unbegrenzte Vermögen der Zerlegung nach beliebigen Gesetzen und der Zusammensetzung zu beliebigen Systemen charakterisiert wird“ (Bergson, a. a. O. S. 162). „Denn, und nicht oft genug kann es gesagt werden, Intellekt und Instinkt sind in entgegengesetztem Sinn gerichtet, jener auf die tote Materie, dieser auf das Leben“ (Bergson, a. a. O. S. 181). Im Gegensatze zum Instinkt kommt die Intelligenz nur durch die Symbolsprache der Begriffe zur Deutung der Wirklichkeit. „Intuition und Intellekt vertreten zwei gegensätzliche Richtungen der Bewußtseinsarbeit: die Intuition geht im Sinne des Lebens selber, der Intellekt im umgekehrten Sinne, und sieht sich so ganz von selbst auf die Bewegung der Materie eingestellt. Ganz und vollkommen wäre erst eine Menschheit, bei der diese beiden Formen bewußter Aktivität volle Entfaltung erreichten; und unzählige mögliche, je allen ersinnbaren Graden von Intellekt und Intuition entsprechende Mittelglieder lassen sich zwischen einer solchen Menschheit und der unseren denken. Hier liegt der Anteil des Zufalls am geistigen Bau unserer Art. Eine andere Evolution hätte zu einer anderen, entweder noch intelligenteren oder aber intuitiveren Menschheit führen können. In der Menschheit aber, an der wir teilhaben, ist tatsächlich die Intuition fast vollständig geopfert worden“ (Bergson, a. a. O. S. 271).

Die Evolution des Lebens aber und damit auch ihren eigenen Wesensgrund vermag die Intelligenz nicht zu erklären. Daher muß der Philosoph, sich in die reine Zeitlichkeit zurückversetzend, durch eine mächtige Vertiefung des Bewußtseins die Erfassungsweise des Instinktes und des Verstandes miteinander verbinden und so eine innerliche Anschauung oder Intuition gewinnen. „Dieser entschwindenden, dieser ihren Gegenstand nur je und je beleuchtenden Intuitionen muß die Philosophie sich bemächtigen; einmal um sie festzuhalten, zum andern um sie zu weiten und in eins zu versöhnen.

Je weiter aber die Philosophie in diesem Werke fortschreitet, um so klarer erkennt sie, daß die Intuition der Geist selbst, ja in gewissem Sinne das Leben selbst ist: während sich der Intellekt in Nachahmung des die Materie erzeugenden Prozesses von ihm abschnürt. Damit wird die Einheit des geistigen Lebens sichtbar. Erkannt aber wird sie nur, wenn man in die Intuition eingeht, um von ihr zum Intellekt vorzuschreiten; denn vom Intellekt zur Intuition wird man niemals gelangen" (Bergson, a. a. O. S. 271 f.).

In solcher Intuition erscheint das Leben als schöpferische Aktivität, als ein psychischer Kraftstrom, dem unendlich mannigfaltige Formen entströmen. „Denn wenn der Intellekt auf die Materie und die Intuition auf das Leben gestimmt ist, so wird man beide ausschöpfen müssen, um ihnen die Quintessenz ihres Gegenstandes zu entlocken; und es ruht also dann die Metaphysik auf der Erkenntnistheorie. Anderseits aber hatte sich das Bewußtsein doch nur in Intuition und Intellekt gespalten, um der Notwendigkeit zu genügen, sich sowohl auf die Materie anwenden zu lassen, wie dem Fließen des Lebens zu folgen. Also würde die Zwieteilung des Bewußtseins von der zwiefachen Form der Realität abhängen, und es würde somit die Erkenntnistheorie auf der Metaphysik beruhen. In Wahrheit, jede dieser Untersuchungen führt zur anderen; sie bilden einen Kreis; und dieser Kreis kann zum Mittelpunkt nur die empirische Erforschung der Entwicklung haben. Nur indem wir erkennen, wie das Bewußtsein die Materie durchflutet, sich in ihr verliert und wiederfindet, sich zerlegt und wiederherstellt, können wir uns eine Vorstellung vom Gegensatz beider Aktivitäten, vielleicht auch eine Vorstellung ihres gemeinsamen Ursprungs bilden. Ja ohne allen Zweifel wird die Betonung dieses Gegensatzes und dieser Ursprungsgemeinschaft beider Elemente auch den Sinn der Entwicklung selbst klarer hervortreten lassen" (Bergson, a. a. O. S. 183).

Bergson kennt also drei Stufen der Wirklichkeitserfassung: Instinkt, Intellekt und Intuition. Der Existenzialphilosophie hinterließ Bergson als Vermächtnis: den Seinsbegriff als Bewegung und Werden, den Existenzbegriff als Zeit und damit das Thema zu Heideggers Hauptwerk „Sein und Zeit", schließlich den antirationalen Zug mit der starken Betonung der Aktivität.

Heideggers unmittelbarer Lehrer ist Husserl, dessen Phänomenologie die Grundlage seines Denkens. Heidegger hat zunächst mit Husserl den intuitionistischen Grundcharakter gemeinsam. Schon auf

Dilthey hatte Husserl Einfluß gewonnen. Darum hatte jener seine Theorie von der psychischen Analyse als reiner Beschreibung zur hermeneutischen Methode sinnsuchender Interpretation ausgestaltet. Um der Philosophie wieder die herrschende Rolle unter den Geisteswissenschaften zuzuweisen, will Husserl zu den allgemeinsten Sachverhalten vorstoßen, die allem menschlichen Denken zugrunde liegen müssen. Darum mühte er sich um das Seinsproblem. Aber sein Seinsbegriff ist von der Lebensphilosophie beeinflußt. Auf Grund der phänomenologischen Methode, die eine Schau der letzten Gegebenheiten, der leibhaftigen Wirklichkeit ist, soll die philosophische Grundwissenschaft die apriorischen Bedingungen der Einzelwissenschaften ausarbeiten. Auch für Heidegger ist das Sein das Apriori, das allem Erkennen zugrunde liegt. „Dieses allem schon vorausliegende Seinsverständnis gilt es zu erklären und zu durchleuchten.“ Darum kann bei Husserl Sein „nie Objektivität bedeuten, nie Gegebenheit in unserem Sinne, sondern immer nur Struktur unseres menschlichen Ich. Deswegen muß das Grundproblem Heideggers, an Husserl anknüpfend, zu einer Neufassung des menschlichen Subjektes führen, das durch die „Notwendigkeit, des Seinsständnisses zu bedürfen“ (Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, S. 128) charakterisiert ist (Ertel, Von der Phänomenologie zur Existenzialphilosophie M. Heideggers, Phil. Jahrbuch, 51. 1938, S. 9).

Nach Husserl erhält alles seinen Sinn vom Menschen her. Ja Husserl geht sogar so weit, Sein und Sinn einer Sache in eins zu setzen, die Welt hat ihr „Sein als einen gewissen Sinn“. — „Jeder Sinn ist für jemanden oder für etwas. Der Sinn des Seins gilt für das Bewußtsein und nur für es. Das Bewußtsein ist der letzte und absolut seiende Bezugspunkt des Seinssinnes. Und nicht nur besteht dieser Sinn nur für das Bewußtsein, sondern: er ist auch einzig vom Bewußtsein in das Sein hineingelegt. Nur Bewußtseinserlebnisse können nach Husserl — wie auch später für Heidegger — sinngebend sein“ (Paßweg, a. a. O. S. 38).

Bei Husserl und Heidegger wird der Unterschied von Seelischem und Erkenntnis verwischt. Heidegger bringt diese Tendenz zu einer gewissen Vollendung. Während bei Husserl das Bewußtsein die Universalfunktion des Menschen ist, wird bei Heidegger das ganze seelische Sein des Menschen, nicht bloß das Erkennen, sondern auch das Wollen und Fühlen zu einem Gesamtverhalten zusammengenommen, dem er den Namen Existenz gibt. Für Heidegger ist nicht

das Bewußtsein die tragende Schicht, sondern der ganze Mensch, die Existenz. Nur das Sein des Menschen ist das wahrhaft Seiende, und alles andere ist nur Korrelat dieses Seins. Das ist ein Gedanke, den Heidegger nicht nur von Husserl, sondern auch von Dilthey weiterentwickelt hat (Dilthey, Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt, S. 44).

Heidegger übernimmt Husserls Grundgedanken, aber radikalisiert sie in äußerste Extreme hinein. Auch in der Annahme, daß der Sinn der Erscheinungen sich nicht unmittelbar enthüllt, sondern erst einer schwierigen Analyse und hermeneutischen Deutung sich erschließt, geht Heidegger über Husserl hinaus und knüpft wieder bei Dilthey an. Aber die Schwächen der phänomenologischen Methode sind so elementarer Natur, daß sie nicht überwunden werden können. De Waelhaens führt darüber in „La philosophie de Martin Heidegger" (S. 319) folgendes aus: Das Sichzeigende ist Objekt der phänomenologischen Untersuchungen. Da nun aber das Wesentliche und Tiefere der Wirklichkeit sich nicht dem ersten Blick darbietet, sondern zunächst verborgen ist, will die Phänomenologie mit einer besonderen Methode den Kern des Wirklichen enthüllen. Aber sie kann sich doch nicht auf die reine Beschreibung der Existenz und ihrer Situation beschränken, sondern ist immer von irgendwelchen philosophischen oder ethischen Voraussetzungen beeinflußt. Darum konnte Gurwitsch nicht ohne Grund die Behauptung aufstellen, daß Heideggers Phänomenologie auf eine reine Dialektik auslaufe und sein Standpunkt eher positiver Art als deskriptiver Natur sei. Es kommt Heidegger nicht so sehr darauf an, aus der Beschreibung der Situation der Existenz über ihre Art ins klare zu kommen, als vielmehr einen vorgefaßten Begriff zu beweisen. Daher ist der deskriptive Charakter dieser Methode in seinem Wert bedeutend reduziert, zumal, wenn man bedenkt, daß eine Beschreibung der Existenz notwendigerweise die Idee, die man sich von der Existenz macht, bestätigen muß. Denn die Auffassungsweise der Existenz ist selbst ein Faktor und eine Art der Existenz, und so ist alle Beschreibung ausschließlich nur Erläuterung. Darum muß auch Heidegger zugestehen, daß seine Philosophie sich notwendigerweise in einem Zirkel bewegt.

Auf Heideggers Existenzbegriff hat auch die jüngere Lebensphilosophie, besonders Georg Simmel, eingewirkt. Dessen Lebenslehre ist berühmt geworden durch das Schlagwort: „Leben ist mehr als Leben." Das will heißen, daß der Strom des Lebens im Durch-

fließen des Menschen sich nicht erschöpft, sondern statische Elemente aus sich heraussetzt. Der reine Dynamismus eines Bergson soll überwunden werden. Indem das Leben stets über sich hinaus strebt, ist es Transzendenz. Es ist gerade die Eigenart des geistigen Lebens, sich zu übersteigern. Diesen Gedanken hat Heidegger als „Transzendieren" des Menschen seinem Existenzbegriff einverleibt. Das Leben aber steigert sich nicht in das Ungemessene hinein, denn es ist „sich erhaltendes und sinkendes Leben in einem Akt" (Simmel, Lebensanschauung, S. 20, zitiert bei Ertel, a. a. O. S. 25). Der Tod ist in der Wirklichkeit von vornherein und von innen her dem Leben verbunden (Simmel, a. a. O. S. 97). „Das Leben ist immer zum Tode gestempelt, auch wenn der Gedanke an den Tod ängstlich gemieden wird. Jeder Schritt unseres Lebens ist innerlich durch den Tod geformt. Darum sagt er: „In jedem einzelnen Momente des Lebens sind wir solche, die sterben werden, und es wäre anders, wenn dies nicht unsere mitgegebene, in ihm irgendwie wirksame Bestimmung wäre (a. a. O. S. 98). Der Tod wird der „Gestalter des Lebens" (a. a. O. S. 106). Im Leben ist von Anfang an der Tod mit angelegt, und das Menschenleben ist durch den Tod stets und ständig, und wenn nur durch den ständigen Versuch, dem Tod oder dem Gedanken daran zu entgehen, mitbestimmt. Woher das? Das Leben selbst ist immer Sein auf den Tod hin, von Anfang an" (Ertel, a. a. O. S. 25). Das Leben als Transzendenz und das Leben als Sein zum Tode verbinden den Lebensbegriff Simmels mit dem Existenzbegriff Heideggers.

In seiner Schrift „Was ist Metaphysik?" sagt Heidegger: Metaphysik ist nicht Wissenschaft, sondern das Grundgeschehen im und als Dasein selbst (S. 26). Diesem Gedanken war die Lebensarbeit Max Schelers gewidmet, dessen Philosophieren sich „unter lebendigster Anteilnahme der ganzen Persönlichkeit vollzieht und den Einsatz des ganzen Menschen verlangt" (Ertel, a. a. O. S. 19). „Es ist nie kühl abwägendes Denken, es ist immer leidenschaftlich erregtes Geschehen. Es geht ja immer um den Menschen selbst. Das gleiche Pathos finden wir in Heideggers Schriften, vielleicht in noch gesteigerter Form. Der Mensch ist ja nach Heidegger Herr seiner Möglichkeiten, trägt aber darum auch die letzte Verantwortung, und er trägt sie allein, da es für ihn außerhalb seiner keinen Stützpunkt geben kann. Aber diese Möglichkeiten werden in einem dunklen Felde gewählt, in das rationales Denken nicht hinabreicht" (Ertel, a. a. O. S. 19). Mit dem

gleichen Nachdruck betonen Scheler und Heidegger den Vorrang des Emotionalen vor den Erkenntnistätigkeiten.

Heideggers Einfluß und Erfolg beruht auf seiner starken Fähigkeit, all die verschiedenen Ideen und Strömungen des neueren Geisteslebens einem System einzuordnen. Er bestrickt durch seine Offenheit, die auch die radikalsten Folgerungen zu ziehen wagt, und kommt damit dem modernen Drang der Jugend zum Radikalismus entgegen. Indem er die menschliche Existenz der Sinnlosigkeit überantwortet, hat Heidegger wohl die letzte Möglichkeit abendländischer Immanenzphilosophie erreicht. Die starke Betonung des Lebens und der Existenz, des Wirkens und der Aktivität, hat der Existenzialphilosophie einen nicht zu unterschätzenden Einfluß auf das religiöse Denken errungen. Und wie es bei solcher Rezeption zu geschehen pflegt: man kann die verschiedensten Schattierungen beobachten, in denen Heideggers Gedanken eine theologische Färbung gegeben wird. Die gesunde und bedächtige Auffassung gewisser Wahrheitsmomente wird mit Freude unterstreichen, daß Theorie nicht abstrakte Idee bleiben darf, sondern aktivierte Wirklichkeit werden muß. Eine kritiklose Begeisterung aber wird Ideen, Begriffe und Prinzipien preisgeben und alles nur ins Leben relativisieren. Einen unerhörten Versuch einer solchen „Lebenstheologie“ auf der ideologischen Grundlage der Existenzialphilosophie stellt Grönbechs Jesusbuch dar (Wilh. Grönbech, Zeitwende: Jesus der Menschensohn, Verlag Kohlhammer, Stuttgart). Christus erscheint da als Zerstörer jeder Theologie und als Künder einer nicht lehrhaften, einer gesetzlosen Lebensreligion, als Sprecher eines reinen Lebensgefühls. Der Glaube sei nicht Erkenntnisakt, sondern Erlebnis des Lebens.

Der positive Wert der Existenzialphilosophie liegt in der Mahnung, über den Theoremen Wirklichkeit und Leben nicht zu vergessen. Auch die scholastische Philosophie steht nicht außer der Gefahr, im Rationalismus zu erstarren. Sie ist dieser Gefahr im Spätmittelalter und Spätbarock sogar erlegen. Soviel dürfte Peter Wust in seinem Buch „Ungewißheit und Wagnis“ schon recht haben, daß wir aus der Lebenshaltung behaglich-quietistischen Wahrheitsbesitzes herauskommen müssen, um uns immer wieder Rechenschaft zu geben über das, was zu erringen ist. Leben ist Einsatz und immer wieder aufgenommenes Ringen ums Ganze. Denn das Evangelium fordert nicht

die Ruhe, sondern die Wirksamkeit der Talente und mahnt: „Wirket, solange es Tag ist.“ Als aktuellen Wert von Heideggers Philosophie wollen wir festhalten die Mahnung: mit dem Denken heran an das Leben — oder Denken aus dem Leben heraus im Sinne des großen Papstwortes, das Leo XIII. als Leitmotiv den Bestrebungen der neuscholastischen Philosophie mitgegeben hat: vetera novis augere et perficere!