

Von der Phänomenologie und jüngeren Lebensphilosophie zur Existentialphilosophie M. Heideggers.

Von Dr. Chr. Ertel P. S. M.

Wenn man versucht, den Weg zum Verständnis der Existentialphilosophie Martin Heideggers von seinen geschichtlichen Ursprüngen her zu bahnen, so kann die Aufgabe nicht darin bestehen, jede Einflußnahme fremder Denker auf Heidegger herauszustellen in der Meinung, einen durchaus originellen Denker damit in seiner Eigenart letztlich zu erklären und dem vollen Verständnis zu erschließen. Dafür ist gerade Martin Heidegger eine viel zu starke, eigenwillige und eigenartige Denkergestalt, deren Originalität in seiner einmaligen Persönlichkeit wurzelt und sich nicht mathematisch aus dem Zeitdenken oder dem Denken der Philosophen, von denen er abhängig ist, errechnen läßt.

Trotzdem hat es einen guten Sinn, Heidegger im Zusammenhang mit dem Zeitdenken zu sehen, ihn von daher zu verstehen. Er nimmt die bedeutungsvollsten Gedankenströme der Zeit in sich auf, verarbeitet sie, führt sie zu einer machtvollen Einheit, und gerade dadurch erklärt sich zu einem guten Teil die zündende Kraft des Heideggerschen Gedankengutes, daß er eine Reihe vielfach sich widersprechender Gedanken zu einer Einheit zu verknüpfen weiß, indem er sie aus einem einheitlichen Ursprung herzuleiten sucht.

Die zwei wichtigsten philosophischen Strömungen, deren Gedanken Heidegger als Bausteine zum Aufbau seiner Philosophie benutzt, sind die Lebensphilosophie und die Phänomenologie. Am bedeutendsten ist dabei das Gedankengut der Phänomenologie. Heidegger ist ja bei Edmund Husserl, dem Vater der Phänomenologie, groß geworden, gilt, noch bevor er etwas Bedeutenderes selbst veröffentlicht hat, schon als nennenswerter Vertreter der Phänomenologie¹⁾ und

¹⁾ Scheler, *Deutsche Philosophie* in: „Deutsches Leben der Gegenwart“, 1922, S. 203.

nennt stets seine eigene Methode die phänomenologische, wiewohl sich gerade in seiner Methode die Einflüsse der Lebensphilosophie, besonders Diltheys, deutlich zeigen.

So sei im Folgenden der Versuch gemacht, den Gedankenstrom der Phänomenologie und jüngeren Lebensphilosophie in seiner Einmündung in Heideggers Existentialphilosophie darzustellen und so einen kleinen Beitrag zu leisten zur Erklärung dieser sich so eigenwillig gebenden Philosophie.

I.

Der unmittelbare Ausgangspunkt Heideggers ist die Phänomenologie Edmund Husserls. Was ist unter Phänomenologie zu verstehen?

Es ist schwer, eindeutig und in wenigen Worten zu sagen, was eigentlich Phänomenologie ist. Sie will ja nicht Kennwort für bestimmte metaphysische Auffassungen, sondern mehr Bezeichnung einer neuen Einstellung, eines neuen Verfahrens den philosophischen Problemen gegenüber sein. Darum sind ihr eine Reihe Denker beizurechnen, die sich in ihren Auffassungen der grundlegenden metaphysischen Fragen beträchtlich unterscheiden. So sagt denn auch Max Scheler von der Phänomenologie: Sie ist „weniger eine abgegrenzte Wissenschaft als eine neue philosophische Einstellung, mehr eine neue Techné des schauenden Bewußtseins als eine bestimmte Methode des Denkens. Nur so wird es verständlich, daß die phänomenologische Bewegung nicht im selben Sinne die Einheit einer Schule hervorgebracht hat, wie etwa die . . . Kant Schulen“.¹⁾

Diese phänomenologische Einstellung oder Methode wurde von Edmund Husserl ausgebildet, der durch langjähriges Zusammensein mit seinem Schüler Heidegger unmittelbarsten Einfluß auf ihn nehmen konnte.

Darum gilt es zunächst Husserls Denkrichtung zu charakterisieren, um von da aus den Blick auf Heidegger zu wenden und den von Husserl ausgehenden Gedankenstrom in Heideggers Denken festzustellen.

Husserls Grundproblem eröffnet uns den ersten Blick in die Eigenart seines Denkens. Husserl geht von der Mathematik aus, wendet sich logischen Problemen zu und kommt von da zur systematischen Philosophie. Sein Kampf gilt der naturalistischen, positivistischen, rationalistischen, psychologischen und mechanistischen Seinsauffassung, die zu einer Entthronung der Philosophie und zur Thronerhebung zweitrangiger Wissenschaften geführt haben. Als dringendstes Anliegen gilt ihm daher, die Philosophie wieder auf die

¹⁾ a. a. O., 199.

Höhe echter Wissenschaftlichkeit zu erheben. Es geht ihm darum, den Zugang wieder zu finden zu Sachverhalten, die durch diese Abwege verschüttet scheinen, die aber allem Philosophieren und jeglicher Wissenschaft zugrunde liegen müssen, ja die erst alle Wissenschaft und alles menschliche Denken überhaupt ermöglichen.

So geht es in seinem Denken um die letzte Begründung alles menschlichen Erkennens, das, besonders in der Form des wissenschaftlichen Denkens, mit dem Anspruch strengster Allgemeingültigkeit, strengster Identität für alle denkenden und erkennenden Menschenwesen auftritt. Da aber alles Denken und Erkennen des Menschen sich auf die Gerichtetheit des Menschen auf das Sein gründet, darum ist Husserls Problem letztlich kein anderes als das Seinsproblem. Diese Frage hält Husserls Denken wach und bedrängt ihn immer wieder. Aber in welchem Sinn läßt sich die Seinsfrage als Husserls Grundproblem bezeichnen? Stellt er doch kaum einmal ausdrücklich die Frage nach dem Sein!

Sein ist ihm nicht formaler, leerer Begriff. Das war ja gerade der Fehler des Logismus, daß er Sein als leere Form ansah. In Husserl schwingt von Anfang an und durch alles hindurch eine ganz andere Auffassung, die ihn in die Nähe der Lebensphilosophie rückt. Sein ist ihm die Fülle selbst, ist der tragende Grund alles Seienden, ist das eigentlich und wahrhaft Seiende, das alles Einzelsein erst ermöglicht. Sein ist ihm das Apriori, das alles menschliche Denken und Erkennen trägt und konstituiert. Es ist der Grund jeder Allgemeingültigkeit und aller Strenge der Erkenntnis.

Da diese Seinserkenntnis die Würde des menschlichen Geistes ausmacht und zum Wesentlichen des Menschen gehört, darum ist, um Heinemanns Worte zu gebrauchen,¹⁾ die „Rettung des Geistes“ sein größtes Anliegen. Den Geist aber glaubt Husserl dadurch retten zu können, daß er den verschütteten Weg zum Sein neu zeigt, ihn neu bahnt und zu gehen versucht. „Es war die Einsicht Husserls, daß er von Anfang an die Frage nach dem Sein und dem Grunde von Sein in den Mittelpunkt seines Denkens gestellt hat“, sagt A. Metzger, der diese Problemstellung Husserls gut herausarbeitet.²⁾

So ist Husserls Denken stets auf der Suche nach der Ermöglichung streng gültiger Erkenntnis, und seine Philosophie ist als Möglichkeitsphilosophie zu bezeichnen, die alle apriorisch dem Einzel-erkennen in Wissenschaft und Leben zugrunde liegenden Gegeben-

¹⁾ Heinemann, *Neue Wege der Philosophie*, 1929, S. 327 u. ö.

²⁾ *Phänomenologie und Metaphysik*, 1933, S. 125. Vgl. S. 35.

heiten herauszuarbeiten sucht.¹⁾ Dem entsprechend will die Phänomenologie „Grundwissenschaft“ sein, die die apriorischen Bedingungen jeder Einzelwissenschaft — sei sie positiv oder philosophisch — herstellt. Alle Wissenschaften müssen darum auf ihr aufbauen, setzen ihre Ergebnisse, ob ausdrücklich oder nicht, voraus.²⁾ Es ist das dringendste Bedürfnis der Philosophie seit Jahrhunderten, diese Phänomenologie auszubilden. „Zu ihr drängt es schon in der wunderbar tiefsinnigen Cartesianischen Fundamentalbetrachtung hin, dann wieder im Psychologismus der Lockeschen Schule. Hume betritt fast schon ihre Domäne, aber mit geblendeten Augen. Und erst recht erschaut sie Kant, dessen größte Intuitionen uns erst ganz verständlich werden, wenn wir uns das Eigentümliche des phänomenologischen Gebietes zur vollbewußten Klarheit erarbeitet haben. Es wird uns dann evident, daß Kants Geistesblick auf diesem Felde ruhte, obschon er es sich noch nicht zuzueignen und es als Arbeitsfeld einer eigenen strengen Wesenswissenschaft nicht zu erkennen vermochte.“³⁾ Anderwärts bezeichnet H. diese Grundwissenschaft als Ontologie und fordert neben der formalen Ontologie einzelne regionale Ontologien, die das den einzelnen Wissensgebieten zu Grunde liegende Material apriorisch in den Blick zu bringen und eidetisch auf ihren Wesensgehalt hin zu untersuchen haben.⁴⁾

Somit führt H.s Problematik selbst zur Frage nach dem Zugang zum Sein und dem von diesem Sein getragenen einzelnen Seienden. Die Methode, diese neue Schicht zu erreichen, bezeichnet er als phänomenologisch. Grundprinzip dieser Methode ist, „daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der ‚Intuition‘ originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt.“⁵⁾ Darin liegt: Diese letzten Gewißheiten, die allem Grundlage sein sollen, müssen sich in voller Unmittelbarkeit darbieten. Wo Vermittlung, z. B. durch beweisende Mittelglieder, haben wir nicht Letztliches, nicht Grundlegendes.

Solch unmittelbare Erkenntnis nennen wir gewöhnlich Schau. Aber einer solchen Schau stellen sich mancherlei Hemmnisse in den Weg, Vorurteile, die den Blick trüben. Sie müssen abgebaut werden, um zur reinen Schau zu gelangen.

¹⁾ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, 2. Aufl. 1922, S. 5; 159.

²⁾ a. a. O. 5; 18/19; 118.

³⁾ a. a. O. 118/119.

⁴⁾ a. a. O. 118; 33; 309; 112.

⁵⁾ a. a. O. 43/44.

Weil uns nun die konkrete Welt in ihrer Tatsächlichkeit und Kontingenz nicht Endgültiges und Absolutes zu geben vermag, nicht Wesentliches und Notwendiges, muß die Schau die Tatsächlichkeit, die Existenz, einklammern, und nur so kann der Blick für das Wesenhafte frei werden. Dieses Absehen von dem Tatsächlichen, diese Einklammerung der Existenz nennt Husserl die „phänomenologische Reduktion“.

Allerdings will diese Reduktion kein Urteil über die existente Welt darstellen. Sie klammert nur ein, ohne zunächst etwas zu behaupten oder zu verneinen. Freilich ist diese Blickrichtung etwas dem natürlichen Denken Fernliegendes. „Gegenüber den natürlichen Erfahrungs- und Denkeinstellungen ist es eine völlig geänderte Weise der Einstellung.“¹⁾

Gerade darum erfordert die Uebung dieser Methode den Einsatz der ganzen Kraft. Sie ist nur unter Mühen und Anstrengungen zu vollziehen, und Husserl weist immer wieder auf diese Mühsamkeit hin. Wer sie aber zu vollziehen vermag, dringt damit zum Wesen der Dinge vor und gelangt zu letzten Wahrheiten, Grundwahrheiten, die sich mit dem Anspruch ewiger Gültigkeit darstellen und darum für alle der Schau Teilhaftigen mit gleicher Notwendigkeit auftreten. Es sind eben die letzten Wahrheiten selbst.

Alle Phänomene, die sich so darstellen, finden sich aber als Bewußtseinstatsachen vor. Und damit kommen wir zu der Sphäre, in der sich alle diese Wesenheiten „konstituieren“. Lag der Ton ursprünglich auf den sich in den Bewußtseinsgegebenheiten darstellenden Inhalten, so verschiebt sich mit Husserls Entwicklung von den *Logischen Untersuchungen* zu den *Ideen* mehr und mehr der Akzent auf die Bewußtseinsgegebenheit dieser Wesen, so sehr, daß die wirkliche Welt nicht nur eingeklammert bleibt, sondern das Sein des in den Bewußtseinserelebnissen gegenständlich Gegebenen mit dem Bewußtsein selbst gleichgesetzt wird.

Das Bewußtsein, in dem sich die Gegenstände konstituieren, ist aber nicht das empirische Bewußtsein. Es wird von H. als „reines Bewußtsein“ bezeichnet. Dieses „reine Bewußtsein“ stellt das Feld der phänomenologischen Durchforschung dar. Auch „transzendentes Bewußtsein“ wird es genannt, in deutlicher Anlehnung an Kant. Was ist unter diesem „reinen Bewußtsein“ zu verstehen? Hier haben wir den schwierigsten Punkt der Gedankenführung H.s vor uns.

H. sagt, dieses reine Bewußtsein sei nichts anderes als das Ichbewußtsein, das so innerlich notwendig mit allem Erleben verknüpft

¹⁾ a. a. O. 3.

sei, daß es uns ganz durchdringe, alle unsere Akte begleite und trage. Es ist wie ein ständiger Strom, der alle Akte durchzieht.¹⁾ Es ist unausschaltbar, unreduzierbar, da ohne es der Gedanke eines Seins selbst widersinnig wird. Es ist die „Seinssphäre absoluter Ursprünge“.²⁾ Dieses Bewußtsein ist der archimedische Punkt, der gestattet, alles aus den Angeln zu heben. Es ist geradezu „die Urkategorie des Seins überhaupt . . . , in der alle anderen Seinsregionen wurzeln, auf die sie ihrem Wesen nach bezogen sind, von der sie daher wesensmäßig alle abhängig sind“.³⁾

Wie verhält sich aber dieses „reine Bewußtsein“ zum empirischen? Es liegt dem empirischen Bewußtsein zu Grunde, es ermöglicht erst das empirische, wiewohl es sich selbst nur dem phänomenologischen Blick öffnet. Es ist das Urgegebene, das sich in seiner inneren Wahrheit und Berechtigung nicht aus der empirischen Welt herleiten läßt, sondern sich in seiner Wahrheit und Berechtigung selber ausweist. Ganz allein füllt es das Feld der phänomenologischen Gegenstände und darum ist die Phänomenologie selbst eine „rein deskriptive, das Feld des transzendentalen reinen Bewußtseins in der puren Intuition durchforschende Disziplin“.⁴⁾

Während alle übrigen phänomenologischen Inhalte durch Einklammerung der Existenz gewonnen werden, läßt sich bei diesem reinen Bewußtsein eine Einklammerung nicht mehr vollziehen. Somit haben wir hier den Punkt, wo die Welt reiner Wesenheiten hinüberführt in die Welt der Existenz. Auch in seiner Existenz ist das reine Bewußtsein urgegeben. Es ist selber absolut. „Kein Widersinn liegt in der Möglichkeit, daß alles fremde Bewußtsein, das ich in einfühlender Erfahrung setze, nicht sei. Aber mein Einfühlen und mein Bewußtsein überhaupt ist originär und absolut gegeben, nicht nur nach Essenz, sondern nach Existenz.“⁵⁾ Es ist seinsnotwendig. „Alles leibhaft gegebene Dingliche kann auch nicht sein, kein leibhaft gegebenes Erlebnis kann auch nicht sein.“⁶⁾ Die Dingwelt ist Korrelat dieses Bewußtseins, aber dem Bewußtsein selbst gegenüber das Abgeleitete, dem ein ganz anderes Sein zukommt wie dem Bewußtsein. Durch eine Vernichtung der Dingwelt würde das Bewußtsein zwar notwendig modifiziert, „aber in seiner eigenen Existenz nicht be-

¹⁾ a. a. O. 109.

²⁾ a. a. O. 107.

³⁾ Zitiert in Kraft, *Von Husserl zu Heidegger*, 1932, S. 32.

⁴⁾ Husserl, *Ideen*, S. 113.

⁵⁾ a. a. O. 85.

⁶⁾ a. a. O. 86.

rührt“.¹⁾ Es ist in dem Sinne als absolutes Sein zu bezeichnen, „daß es nulla ‚re‘ indiget ad existendum“.²⁾ „Zwischen Bewußtsein und Realität gähnt ein wahrer Abgrund des Sinnes.“ Bewußtsein ist ein ganz in sich Abgeschlossenes, „ein Zusammenhang absoluten Seins, in den nichts hineindringen und aus dem nichts ent schlüpfen kann; der kein räumlich-zeitliches Draußen hat und in keinem räumlich-zeitlichen Zusammenhange darinnen sein kann, der von keinem Dinge Kausalität erfahren und auf kein Ding Kausalität üben kann — vorausgesetzt, daß Kausalität den normalen Sinn natürlicher Kausalität hat, als einer Abhängigkeitsbeziehung zwischen Realitäten“.³⁾

Damit ist dieses eigentlich seiende Bewußtsein scharf getrennt von dem, was wir die Dingwelt nennen. Die Dingwelt erhält erst ihren Sinn von dem Bewußtsein her; ohne Bewußtsein als Korrelat wäre Dingwelt sinnlos.⁴⁾ Die Akte des empirischen Bewußtseins, die sich auf reale Dinge richten, bleiben immer in einer gewissen Unbestimmtheit und Bezweifelbarkeit. Aber das im reinen Bewußtsein immanent Dargestellte ist nach Wesen und Existenz gegeben und damit unbezweifelbar, absolut.⁵⁾ Somit wird die Phänomenologie zur reinen Bewußtseinsforschung, und wir haben in Husserls Philosophie der „Ideen“ eine reine Immanenzphilosophie vor uns, in der alles und jedes nur in seiner Bewußtseinsbezogenheit zugänglich wird und nur als Bewußtseinskorrelat einen Sinn hat.

Das ergibt sich noch deutlicher, wenn wir nach dem tiefsten Wesen des Bewußtseins fragen. Keineswegs will Heidegger die Bewußtseinsakte als empirische, psychologische Fakta behandeln. Ihr Wesen liegt nicht in ihrem Charakter als psychischer Geschehnisse im Gesamtorganismus des Menschen, sondern in ihrer inneren Gerichtetheit auf einen Gegenstand und in dem, was sie in dieser Gerichtetheit über sich und den Gegenstand selbst bekunden. Ihr Wesen ist ihre Intentionalität.

Dabei ist Intentionalität nicht nur den Erkenntnisakten wesentlich, sondern wird zur Wesenseigentümlichkeit psychischer Akte allgemein. Auch Gemütsakte, Willensverhaltungen, Strebungen sind intentional. „Bewußtsein ist . . . Bewußtsein von etwas, es ist sein Wesen, ‚Sinn‘, sozusagen die Quintessenz von ‚Seele‘, ‚Geist‘, ‚Vernunft‘ in sich zu bergen.“⁶⁾ Freilich bleiben in der Durchführung die Erkenntnisakte

¹⁾ a. a. O. 91.

²⁾ a. a. O. 92.

³⁾ a. a. O. 93.

⁴⁾ Vgl. a. a. O. 86 ff.

⁵⁾ a. a. O. 85.

⁶⁾ a. a. O. 176; vgl. 188; 244

im Vordergrunde, während die anderen Akte nur flüchtig erwähnt, ihre eindringendere Durchforschung aber aufgeschoben wird.

Was heißt hier Intentionalität? Wo liegt deren Wesen? In der Lehre von der Intentionalität als Wesenszug der bewußten Akte haben wir das Bemühen zu sehen, die Erkenntnisbasis der seelischen Akte in bis dahin nicht gekannter Weise zu verbreitern. Nicht nur die Erkenntnisakte haben einen Gegenstand, sondern alle Bewußtseinsakte. Heidegger wendet diesen Gedanken so, daß er gerade triebhaften Akten und Zuständen die grundlegende Aufgabe der Erschließung des Seins zuweist.¹⁾ Intentionalität ist das Gerichtetsein des Bewußtseins auf Gegenstände. Aber diese Eigenart, stets auf einen Gegenstand hinzuweisen, besagt nichts über ein bewußtseinsjenseitiges Sein der Gegenstände. Der Gegenstand ist immer nur im Bewußtsein gegeben, und er bleibt immer reine Bewußtseinsgegebenheit. In der Sphäre des Bewußtseins werden die Wesensgesetzlichkeiten des Gegenstandes erfaßt. Ja, die Allgemeingültigkeit, die den Wesenserkenntnissen zukommt, wurzelt gerade darin, daß diese Inhalte im Bewußtsein gegründet sind, von ihm als dem Absoluten getragen werden. Darum ist das reine Bewußtsein selbst die Ermöglichung absoluter und notwendiger Erkenntnisse, die allen der Schau Teilhaftigen in gleicher Weise zuteil werden. So sind alle Akte des eigentlichen Bewußtseins intentional, während die sinnlichen Akte nicht durch Intentionalität gekennzeichnet sind, wohl aber durch die „Sinnggebung“ von oben her als „Hyle“ intentionaler Akte dienen können.²⁾

Wir haben also in der Intentionalität die Wesenseigenschaft der spezifisch menschlichen Akte zu sehen und damit einen Wesenszug des menschlichen Seins überhaupt.

Da nun die einzelnen Bewußtseinsarten den Arten der intentionalen Gegenstände jeweils entsprechen, stellt sich Husserls Phänomenologie als die Herausarbeitung der sich so konstituierenden Gegenstände dar. Damit ist der so sehr gefeierte und begrüßte Objektivismus der *Logischen Untersuchungen* Husserls vom Jahre 1900 wieder zurückgenommen und hat wieder einer rein immanenten Durchforschung des Bewußtseins als Ermöglichung echter philosophischer Wissenschaft und echten Wissens überhaupt Platz gemacht. Der Objektivismus ist zu einem neuen Subjektivismus geworden, und so

¹⁾ Heidegger, *Sein und Zeit*, 5. u. 6. Kap. Vgl. auch: *Was ist Metaphysik*, S. 14 ff.; aus der Literatur verdient hier Erwähnung: A. Fischer, *Die Existenzphilosophie M. Heideggers*, 1935.

²⁾ Husserl, *Ideen*, S. 172.

stellt H.s Philosophie einen weiteren Beitrag zur Bewußtseinsphilosophie der Neuzeit dar.

Versuchen wir, die angedeuteten Gedanken im Denken Heideggers festzustellen, so kommen wir zu dem Ergebnis, daß sich alle angeführten Gedanken klar bei ihm wiedererkennen lassen, wenn auch mancherlei Veränderungen und Verschiebungen eingetreten sind.

Als Grundproblem Husserls bezeichneten wir das Seinsproblem. Ist diese Problemstellung bei Husserl nur schwer zu erkennen und tritt sie kaum einmal in der Form der unmittelbaren Frage nach dem Sein auf, so stellt Heidegger ausdrücklich die Frage nach dem Sinn des Seins und sieht darin die Grundfrage der Philosophie selbst. Dabei wählt er für die Stellung seiner Grundfrage die Form, in der das Problem in der griechischen Philosophie, insbesondere von Aristoteles in seiner Metaphysik, gestellt wurde. Und doch ist der Sinn dieser Frage bei Heidegger keineswegs derselbe wie bei Aristoteles, sondern wird nur verständlich von Husserl her. Für Heidegger ist Sein nicht Erkenntnisobjekt, Gegenstand, sondern die Grundfunktion des spezifisch menschlichen Geisteslebens, und darum ist der Ort für die Beantwortung dieser Frage nicht die Welt der Gegenständlichkeit als Inbegriff des dem Menschen als gegeben Gegenüberstehenden, sondern die Seinsfrage ist nur zu lösen als Wesensfrage nach dem Menschen selbst. Sein ist eine Struktur unseres menschlichen Seins, Seinsverständnis ist geradezu das Wesen des Menschen selber.¹⁾ Ganz ähnlich wie bei Husserl ist ihm das Sein die Ermöglichung allen weiteren Fragens und Erkennens, ist ihm das Apriori, das allem zugrunde liegt und alles menschliche Geistesleben erst ermöglicht. Darum spricht er immer wieder davon, daß der Mensch als Mensch stets schon in einem Seinsverständnis lebt, sodaß er ohne Seinsverständnis überhaupt nicht wäre, nicht Mensch sein könnte. Dieses allem schon vorausliegende Seinsverständnis gilt es zu klären und zu durchleuchten. Darum kann ihm Sein nie Objektivität bedeuten, nie Gegebenheit sein 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 Seinsverständnisses zu bedürfen“, charakterisiert ist.²⁾

Husserl hatte das Subjekt als das „reine Bewußtsein“ bestimmt. Das ist für Heidegger unter dem Einfluß der Lebensphilosophie viel

¹⁾ Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929, S. 218 f.

²⁾ a. a. O. 236.

zu formalistisch, blutleer, unlebendig, und darum sucht er das tragende Subjekt konkreter, lebendiger, inhaltserfüllter zu fassen. Nicht eine Schicht im Menschen, die Bewußtseinschicht, ist der tragende Grund, sondern der ganze Mensch. Seinsverständnis ist Wesenscharakter des ganzen Menschen, und darum muß die Lösung der Seinsfrage zu einer Seinsbestimmung des Menschen schlechthin führen, und die Grundlage der Philosophie wird zur Anthropologie, die freilich in diesem Zusammenhange der Fundamentalontologie gleich ist.

Das dem Menschen eigene Sein nennt Heidegger „Existenz“. Die Einflüsse der älteren Lebensphilosophie, insbesondere Kierkegaards, geben ihm dieses Wort und diesen Gedanken an die Hand. Aber er nimmt auch einen Kerngedanken Husserls damit wieder auf, der ja die Bewußtseinsphäre als Einheit von Wesen und Existenz bezeichnet hatte, sodaß hier nicht mehr die Existenz reduziert zu werden braucht, um zum Wesen zu kommen, ja nicht einmal mehr reduziert werden kann. Freilich sehen wir auch, wie weit hier Heidegger über Husserl hinaus geht, indem er das Wesen des Menschen selbst in der Existenz sieht.

Bei Husserl war nun das reine Bewußtsein das Feld, in dem sich die apriorischen Möglichkeiten konstituierten. Was Husserl dem reinen Bewußtsein zuschreibt, überträgt Heidegger auf seine „Existenz“. Sie stellt sich als das Feld aller Möglichkeiten dar, in der sich letztlich das menschliche Geistesleben, und da keinerlei Unterschied zwischen der Geistes- und Triebsschicht im Menschen gemacht wird, in der sich das ganze menschliche Aktleben konstituiert.

Das Sein des Menschen selbst, seine Existenz, ist eine Seinsart, die abgründig von allem anderen Seienden verschieden ist. Der Fehler aller bisherigen Antworten auf die Seinsfrage war, daß das Sein des Menschen als Vorhandenheit unter anderem Vorhandenen verstanden wurde. Den Menschen als ein Vorhandenes unter anderem zu fassen, verkennt die Wesensverschiedenheit zwischen Mensch und Ding und muß darum zu schwersten Irrtümern führen. In dieser scharfen Betonung des Unterschiedes zwischen Ding und Mensch haben wir den von Husserl ebenso eindringlich betonten Unterschied zwischen Bewußtsein und Dingwelt und die Vorrangstellung des Bewußtseins gegenüber aller Welt, ja seine Absolutheit. Vorhandenheit ist nach Heidegger immer bezogen auf den Menschen, dessen Umwelt die Vorhandenheit erst begründet. Setzen wir statt Mensch und menschliche Existenz Bewußtsein, so haben wir ganz den Gedanken Husserls.

Somit ist das Sein des Menschen das eigentlich und wahrhaft Seiende, und alles andere ist nur Korrelat dieses Seins. Seiendes

ist nur seiend, insofern menschliche Existenz ist. Darum ist auch Heideggers Philosophie reine Immanenzphilosophie. Wenn er von Transzendenz spricht, ist damit ja nur die Eigenart des Menschen gemeint, jeweils das einzelne Seiende zu „übersteigen“. „Sein“ ist nie das Seiende, sondern immer mehr, immer darüber hinaus, immer transzendierend.¹⁾

Bei Husserl war Intentionalität Wesenseigenschaft des reinen Bewußtseins. Da Heidegger das reine Bewußtsein durch die Existenz ersetzt, die den ganzen Menschen bezeichnet, ist für ihn auch der ganze Mensch, die Existenz selbst, intentional. Schon bei Husserl hatten wir die Intentionalität als Wesenseigenschaft nicht nur der Erkenntnisakte im engeren Sinne, sondern aller eigentlichen Bewußtseinsakte herausgestellt. Bei Heidegger wird dieser Gedanke um vieles erweitert: Alle menschlichen Verhaltungen, und da das Sein des Menschen darin aufgeht, das ganze menschliche Sein selbst ist intentional. Die „Sorge“, die das letzte Wesen des Menschen ausmacht, ist gar nichts anderes als diese stete Gerichtetheit des Menschen auf die „Gegenstände“, die letztlich wurzelt und sich darstellt in der Gerichtetheit des Menschen auf das Sein. Die Sorge stellt sich dar als die „Not des Menschen, des Seinsverständnisses zu bedürfen“.²⁾

Husserl hatte sich immer bemüht, vorsichtig Platz zu lassen für ein in sich Transzendentes, Gott.³⁾ Diese Vorsicht schiebt Heidegger beiseite. Für ihn ist der Mensch das Letzte, und keine Wege mehr führen darüber hinaus. Der Mensch in seiner Endlichkeit, die sich in dieser Not, des Seinsverständnisses zu bedürfen, bekundet, bleibt das Letzte und Erste, das Absolute, und damit wird der Mensch in seiner Endlichkeit und seiner Not völlig entwurzelt und auf sich selbst gestellt.⁴⁾

Zunächst mag es scheinen, daß Heidegger diese Ergebnisse seiner Philosophie auf ganz andere Weise gewinnt wie Husserl. Zwar nimmt er auch für seine Methode die Bezeichnung „Phänomenologie“ in Anspruch, aber gerade das Kernstück der Phänomenologie nach Husserl, die Schau der Wesenheiten auf Grund der Einklammerung des Daseins, finden wir nicht bei ihm. Seine Philosophie will ja Existentialphilosophie sein, also gerade nicht absehen von der Existenz. Dabei dürfen wir aber den Ausdruck „Existenz“ nicht falsch verstehen. Gewiß machen sich gerade in der Weiterbildung der phänomenologischen Methode durch Heidegger am stärksten die anderweitigen Quellen

¹⁾ Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, 2. Aufl., 1931, S. 80 ff.

²⁾ Das arbeitet gut heraus das genannte Werk von A. Fischer, bes. S. 82 ff.

³⁾ Husserl, *Ideen*, S. 96 f.

⁴⁾ Vgl. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 236.

Heideggers bemerkbar. Es zeigt sich da sehr deutlich der Einfluß der Lebensphilosophie, besonders des Denkens Diltheys. Aber wir dürfen nicht meinen, Heideggers Philosophie sei in dem Sinne Existentialphilosophie, daß sie nur mehr Daseinsfeststellungen liefere. Sie will, wie alle Philosophie, sofern sie noch Anspruch darauf macht, Wissenschaft zu sein, Letztgültiges, Absolutes, Wesentliches über die letzten Fragen des Menschen, letztlich der nach dem eigenen Sein, sagen. Das Wesen des Menschen jedoch bestimmt er als Existenz! Und das ist eine wirkliche Wesensfeststellung! Heidegger verläßt Husserl in dem Bemühen, hinter die Scheidung von Wesenheit und Dasein zurückzugehen durch die Frage nach dem Sein als solchem, das sowohl Wesenssein wie Dasein erst ermöglicht. Aber die Antwort darauf findet er, gerade im Anschluß an Husserl, mit der Feststellung, daß der Mensch nicht Existenz „hat“, sondern „ist“. Freilich folgt aus dieser Antwort, daß die Scheidung von Wesenssein und Dasein auf dem Felde der Untersuchungen Heideggers keinen Sinn mehr hat. Deswegen kann Heidegger bei der Uebernahme der phänomenologischen Methode gerade die in scharfer Disziplin zu übende Reduktion fallen lassen. Insofern übernimmt er die phänomenologische Methode, als er schlußfolgerndes Denken zur Gewinnung der letzten Gewißheiten ablehnt, unmittelbaren Zugang zu den „Sachen“ fordert, die „Phänomene“ beschreibt, durchforscht, sie nach ihrem Sinne abfragt. Er geht weit über Husserl hinaus mit der Annahme, daß diese Phänomene sich ihrem Sinn nach nicht unmittelbar enthüllen, sondern sich erst einer tiefdringenden und schwierigen Analyse erschließen, also einer „hermeneutischen Deutung“ bedürfen.

Somit sehen wir, wie Heidegger Kerngedanken Husserls übernimmt, sie weiterführt in der Richtung einer Radikalisierung, oft in äußerste Extreme hinein. Während Husserl immer von einer vorsichtig tastenden Einstellung geführt wird, scheut sich Heidegger nicht, äußerste Posten zu beziehen. Insbesondere wird durch die andere, lebendigere und blutvollere Fassung des Menschen, um den Heideggers ganzes Denken kreist, ein ganz anderes inneres Pathos wach wie bei Husserl, nicht das Pathos des in ruhiger Sachlichkeit forschenden Denkers, sondern das des leidenschaftlich bewegten Menschen, dem es in allem um das eigene Sein geht und der auf der Ebene des theoretischen Denkens das dunkle Urgeschehen des menschlichen Daseins selber vollzieht. Metaphysik ist ja nicht Wissenschaft, sondern „das Grundgeschehen im und als Dasein selbst“.¹⁾

¹⁾ *Was ist Metaphysik*, 1931, S. 26.

II.

In dem Bemühen Heideggers, aus der Ganzheit Mensch heraus und zur Ganzheit Mensch hin zu philosophieren, offenbart sich seine Abhängigkeit von dem zweiten großen Phänomenologen, von Max Scheler. Ich setze hier die Kenntnis der Grundgedanken Schelers voraus und beschränke mich auf die Darstellung dessen, was in Schelers Denken auf Heidegger hinweist und von diesem aufgegriffen und weitergeführt wurde. Es lassen sich drei Punkte herausgreifen, die den Zusammenhang beider Denker und den Weg von Scheler zu Heidegger deutlich werden lassen.

1. Die Grundstimmung, die Schelers ganzes Schrifttum durchwaltet, ist das leidenschaftliche Verlangen nach Unmittelbarkeit. Alles ist getragen von dem Streben, unmittelbare Berührung mit der Seinswelt zu erlangen, von der Zuversicht, dieses Vorhaben auch restlos ausführen zu können. Darin übernimmt Scheler einen Zug Husserls, allerdings ohne dessen bedächtige Vorsicht. Alles mühsame Sicherumschlagen mit erkenntnistheoretischen Fragen, alle Schwierigkeiten, die einen unmittelbaren Kontakt mit der Dingwelt zu hemmen scheinen, alles Zergliedern und Zerfasern der Bewußtseinsvorgänge, um daraus zur Wirklichkeit zu kommen, verachtet er. Alles das hat kein Recht vor der lebendigen Gewalt des sich mit der Wirklichkeit in unmittelbarster Berührung wissenden ursprünglichen Bewußtseins. Vor der Kraft solcher Gewißheit verstummt aller Zweifel, alle Unsicherheit, alles Formalisieren und Psychologisieren. Scheler glaubt sich nicht nur mit der Dingwelt, sondern mit dem Weltwesenhaften selbst in unmittelbarster Verbindung. Dabei wandelt sich ihm unter den Händen sehr schnell der Wesensbegriff Husserls, indem er die Wesenheiten nicht als reine Bewußtseinskorrelate faßt, sondern als die Wesenheiten der Dinge selbst in objektivem Sinne, die sich wirklich in der existierenden Dingwelt finden und von uns an einzelnen Beispielen erschaut werden. War es für Husserl ganz gleichgültig, ob das Material, an dem das Bewußtsein die Wesenheiten erschaute, real gegeben war oder nur in der Phantasie, so nehmen bei Scheler die Dinge selbst als Material entschieden den Vorrang ein. Es weht darum in Schelers Schrifttum eine viel objektivere Luft; es ist ihm gar nicht zweifelhaft, daß die objektive Welt wirklich daseiend ist, und nicht ein sich im Menschenbewußtsein konstituierendes Bewußtseinskorrelat. Erkennen selbst ist ihm Anteilnahme am Wesenhaften aller Dinge, und Philosophie ist darum die „Einsicht in alle uns an Beispielen zugänglichen Wesenheiten und Wesenszusammenhänge des

Seienden“.¹⁾ Erkennen ist innere Seinsbereicherung des Menschen, ist Lebenssteigerung und Erfüllung.

Darin zeigt sich sehr deutlich, wie in Schelers Denken die Lebensphilosophie eingebrochen ist. Nietzsche, Bergson und Dilthey haben Schelers Denken stärkste Antriebe gegeben, wiewohl er sich nie der Lebensphilosophie selbst verschrieb, sondern sich nur von ihr befruchten ließ und ihren Lebensstrom in die zuchtvollere Form phänomenologischen Denkens zu bannen suchte. Daher seine Kritik an der Ungebundenheit der Lebensphilosophie, aber auch sein Glaube, in der Phänomenologie die eigentliche Lebensphilosophie sehen zu können. So schließt er seinen Aufsatz *Versuche einer Philosophie des Lebens* mit den Worten: „Von leisen Anfängen der Umbildung der europäischen Weltanschauung und darum auch des Weltbegriffs war hier zu berichten. Von nicht mehr als leisen Anfängen! Von der genaueren, strengeren und deutscheren Art des Verfahrens, in der eine vom Erleben der Wesensgehalte der Welt ausgehende Philosophie jüngst im Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologie einige Früchte ihrer Arbeit kürzlich dargeboten hat, haben wir hier mit Absicht geschwiegen, obzwar wir von ihr und auf ihrem Boden erst die volle Nutzung auch der großen Antriebe erhoffen, die Fr. Nietzsche, Dilthey und Bergson unserem Denken erteilt haben.“ Und das Zukunftsbild dieser neuen Weltanschauung zeichnet er mit den pathetischen Worten: „Sie wird sein wie der erste Tritt eines jahrelang in einem dunklen Gefängnis Hausenden in einen blühenden Garten. Und dieses Gefängnis wird unser durch einen auf das bloß Mechanische und Mechanisierbare gerichteten Verstand umgrenztes Menschenmilieu mit seiner ‚Zivilisation‘ sein. Und jener Garten wird sein die bunte Welt Gottes, die wir — wenn auch noch in der Ferne — sich uns auftun und hell uns grüßen sehen. Und jener Gefangene wird sein der europäische Mensch von heute und gestern, der seufzend und stöhnend unter den Lasten seiner eigenen Mechanismen einherschreitet und nur die Erde im Blick und Schwere in den Gliedern seines Gottes und seiner Zeit vergaß.“²⁾

2. Wie stark die Lebensphilosophie und ihre Grundhaltung Scheler bestimmte, zeigt sich auch in der Fassung des Erkenntnis-subjektes und in den Umformungen, die Scheler daran im Laufe seiner Entwicklung vornahm. Gegenüber Husserl wird das tragende Subjekt sehr stark erweitert. Nicht mehr das reine Bewußtsein in

¹⁾ Scheler, *Vom Wesen der Philosophie*, in: „Vom Ewigen im Menschen“ I. Bd., 1923, S. 122.

²⁾ Scheler, *Vom Umsturz der Werte*, II. Bd., 1919, S. 189/190.

seiner Schattenhaftigkeit und Unlebendigkeit, das zu deutlich die Züge der Kantschen Vernunft an sich trug, ist Ausgang des Wissens. Der ganze Mensch ist der tragende Grund philosophischen Denkens und Seins. In diesem ganzen Menschen nimmt eine Schicht eine Vorrangstellung in der Gründung des Zugangs zum Sein ein. Diese Schicht ist nicht die Ratio, nicht das intellektuelle Erkennen, sondern die Emotio. Freilich ist diese emotionale Schicht bei Scheler zunächst noch nicht die Triebsschicht im Menschen, das Niedere, Animalische, sondern gerade etwas dem Geiste im Menschen Zugehöriges. Der Geist ist ja bei Scheler, was die Würde des Menschen ausmacht, und die Geistperson stellt das eigentliche Wesen des Menschen dar. Aber diese Geistperson ist nicht etwas durch die — in unserer Sprache — rein geistigen Akte des Erkennens und Wollens Bestimmtes, sondern die tiefste Schicht in der Geistperson, die alles andere begründet und trägt, ist das emotionale Leben, das sich in Akten der Liebe, Ehrfurcht, Sympathie und ähnlichen Akten äußert. Die Liebe zum Werthaften ist die Grundlage, die selbst die Seinsschicht und die Erkenntnis des Seins — Sein und Erkenntnis sind die korrelaten Begriffe — trägt. Erst durch die Liebe wird die Dingwelt aufgeschlossen, zum Sprechen, zur Selbstoffenbarung gebracht.¹⁾ Philosophie bleibt ihm dabei immer Erkenntnis, — in deutlichem Gegensatz gegen manche lebensphilosophische Auffassungen — wenn auch der Primat der Liebe vor dem Erkennen und damit der Primat der Werte vor dem Sein behauptet wird.

Wesenseigenschaft der emotionalen Schicht ist Intentionalität, ja Intentionalität wird geradezu zum Wesen des Geistes selbst. Damit haben wir den Gedanken, der für Heidegger so bedeutungsvoll wird: Intentionalität als Wesen des Menschen und absoluter Vorrang der emotionalen Schicht für die Erschließung des Seins, so daß die intellektuellen Funktionen in dem Grundgeschehen der emotionalen Akte wurzeln. Grundgeschehen deswegen, weil auch nach Scheler der Geist, die Person nichts weiter ist als Aktzentrum der intentionalen Akte, nicht aber Substanz oder dergleichen.

Das rationale Erkennen sinkt zu einem abgeleiteten Geschehen herab. Darin zeigt sich auch bei Scheler die der ganzen Lebensphilosophie seit ihrem Entstehen aus der spätidealistischen Philosophie²⁾ eigene Protesthaltung gegenüber der Ratio, innerlich begründet durch die Uebersteigerung der Aufgaben und Möglichkeiten der Ver-

¹⁾ Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, I., S. 106 ff.

²⁾ Vgl. Schellings „positive Philosophie“, insbesondere seine Hegelkritik; dann Kierkegaard.

nunft in der rationalistischen Philosophie, die seit der Aufklärung den Sieg davongetragen hatte.

In der tieferen Fassung des Emotionalen vollzieht sich mit der Entwicklung Schelers ein schwerwiegender Wandel. Er zeigt sich besonders in der Bestimmung des Verhältnisses des Emotionalen und des Geistes als dessen Inbegriff gegenüber der niederen Triebwelt. Mehr und mehr wird das Emotionale mit der Triebwelt in Zusammenhang gebracht, ja mit ihr identisch gesetzt. Die Betonung des Emotionalen als der Grundschrift wächst sich mehr und mehr zu einer Gegenstellung der Triebe gegen den Geist, der mehr und mehr die Züge der „Hure Vernunft“ annimmt. Gegenüber der Triebwelt erscheint der Geist als das Ohnmächtige, Kraftlose, während die Kraft von unten, aus der Triebwelt kommt. Damit haben wir den Sieg des „Lebens“, der Triebe über den Geist, wenn auch beide Welten, Trieb- und Geisteswelt erst in ihrem Zusammenwirken das Wesen des Menschen ausmachen.

3. Die Existenzphilosophie Heideggers baut sich auf als philosophische Anthropologie. Darin hat Scheler der Existenzphilosophie die Wege gebahnt. Scheler schreibt als letztes, von ihm selbst noch herausgegebenes Werkchen eine, wenn auch nur skizzenhafte, Anthropologie, die Heinemann als die „erste Anthropologie des neuen Zeitalters seit Lotze“ bezeichnet.¹⁾

Solange Scheler philosophierte, fühlte er sich von der Frage nach dem Sein des Menschen bedrängt, und er faßt diese Frage als eine Grundfrage jeder Philosophie, ja als die Kernfrage jeglicher Metaphysik auf. So sagt er schon in seinem Aufsatz *Zur Idee des Menschen*: „In einem gewissen Verstande lassen sich alle zentralen Probleme der Philosophie auf die Frage zurückführen, was der Mensch sei und welche metaphysische Stelle und Lage er innerhalb des Ganzen des Seins, der Welt und Gott, einnehme. Nicht mit Unrecht pflegten eine Reihe älterer Denker die ‚Stellung des Menschen im All‘ zum Ausgangspunkt aller philosophischen Fragestellung zu machen, d. h. eine Orientierung über den metaphysischen Ort des Wesens ‚Mensch‘ und seiner Existenz.“²⁾ In seiner letzten Schrift heißt es: „Die Fragen ‚Was ist der Mensch und was ist seine Stellung im Sein?‘ haben mich seit dem ersten Erwachen meines philosophischen Bewußtseins wesentlicher und zentraler beschäftigt als jede andere philosophische Frage, . . . und ich hatte das zunehmende Glück, zu sehen, daß der

¹⁾ *Neue Wege der Philosophie*, S. 363.

²⁾ In: *Vom Umsturz der Werte*, I., S. 273.

Großteil aller Probleme der Philosophie, die ich schon behandelt, in dieser Frage mehr und mehr koinzidierten.“¹⁾ Weiter heißt es da: „Ich darf mit einiger Befriedigung feststellen, daß die Probleme einer philosophischen Anthropologie heute geradezu in den Mittelpunkt aller philosophischen Probleme in Deutschland getreten sind und daß auch weit hinaus über die philosophischen Fachkreise Biologen, Mediziner, Psychologen und Soziologen an einem neuen Bilde vom Wesensaufbau des Menschen arbeiten.“²⁾ Alle Fragen nach Sinn und Tragweite menschlichen Erkennens, Sinn des Weltgeschehens, der Geschichte, der Religion schlagen ihm zurück in die Frage nach dem Sein des Menschen selbst. „Es ist die Aufgabe einer philosophischen Anthropologie, genau zu zeigen, wie aus der Grundstruktur des Menschseins . . . alle spezifischen Monopole, Leistungen und Werke des Menschen hervorgehen: so Sprache, Gewissen, Werkzeug, Waffe, Ideen von Recht und Unrecht, Staat, Führung, die darstellenden Funktionen der Künste, Mythos, Religion, Wissenschaft, Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit.“³⁾

Welche Antwort gibt Scheler auf die Frage nach dem Sein des Menschen? Schelers Gedanken werfen ein helles Licht auf Heideggers Wesensbestimmung des Menschen.

Eine seltsame Ergriffenheit durchzittert die Darstellung der Antwort. Man spürt an jedem Satze: Hier geht es um den konkreten Menschen, der sich selbst vor die letzte Frage gestellt sieht und nur durch radikale Lösung von allen Bindungen an überkommene Gedanken sie beantworten zu können glaubt. „Die Selbstproblematik des Menschen in der Gegenwart“, sagt er, „hat ein Maximum in aller uns bekannten Geschichte erreicht.“ Der „neue Mut der Wahrhaftigkeit“ scheint in den Menschen eingekehrt zu sein, „diese Wesensfrage ohne die bisher übliche ganz-, halb- oder viertelsbewußte Bindung an eine theologische, philosophische oder naturwissenschaftliche Tradition in neuer Weise aufzuwerfen und . . . gleichzeitig . . . eine neue Form seines Selbstbewußtseins und seiner Selbstanschauung zu entwickeln.“⁴⁾

Der Mensch geht aber nicht auf im „Leben“, er steht als Geist darüber. Das Geistsein oder die Personalität, so hatte er schon früher festgestellt, ist eine ganz eigenartige Seinsweise, die sich völlig von jeder Dinglichkeit unterscheidet. Geist ist nicht Substanz, nicht Ding, sondern ein reines Aktgefüge, der Inbegriff intentionaler Akte.⁵⁾ Jetzt

¹⁾ *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1930, S. 9.

²⁾ a. a. O. 11. — ³⁾ a. a. O. 105. — ⁴⁾ a. a. O. 11/12.

⁵⁾ So schon in: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 2. Aufl., 1921, bes. S. 397 ff.

heißt es: Geist ist „existentielle Entbundenheit, Ablösbarkeit . . . vom Banne, vom Drucke, von der Abhängigkeit vom Organischen, vom ‚Leben‘ und von allem, was zum ‚Leben‘ gehört“. ¹⁾ „Geist ist daher Sachlichkeit, Bestimmbarkeit durch das Sosein von Sachen selbst“. ²⁾ „Gegenstandsein ist . . . die formalste Kategorie der logischen Seite des ‚Geistes‘“. ³⁾ Der Geist selbst aber ist „gegenstandsunfähig, er ist reine und pure Aktualität . . . Das Zentrum des Geistes, die Person, ist also weder gegenständliches noch dingliches Sein, sondern nur ein in sich stetig selbst sich vollziehendes (wesenhaft bestimmtes) Ordnungsgefüge von Akten.“ ⁴⁾ So richtet sich die Aktualität des Geistes auf die Welt der Wesenheiten. Der Geist vermag Sosein und Dasein zu trennen. „Diese Fähigkeit der Trennung von Dasein und Wesen macht das Grundmerkmal des menschlichen Geistes aus, das alle anderen Merkmale erst fundiert.“ ⁵⁾ Der Geist kann „Nein“ sagen zu der existierenden Welt, und darum ist der Mensch der „Neinsagen-könner“, der Asket des Lebens.“ ⁶⁾

Aber — und darin zeigt sich die wesentliche Wandlung Schelers in den Grundauffassungen der Spätzeit gegenüber der mittleren Epoche — nun geht es ihm gerade um die Existenzwelt, und nicht mehr so sehr um die Welt der Wesenheiten. Als Korrelat der existierenden Welt auf der Subjektseite steht jetzt das Emotionale im Sinne der Triebwelt im Menschen. Die Trieb-schicht erhält den Vorrang gegenüber dem Geist! Der Geist ist aus sich kraftlos, er bewegt sich ja in der so schattenhaften Welt der Wesenheiten, nicht in der Welt blutvollen Lebens in konkreter Fülle und Kraft. Die Kraft liegt in der Existenz und der ihr entsprechenden Triebwelt. ⁷⁾ „Der Kräfte- und Wirkstrom, der allein Dasein und zufälliges Sosein zu setzen vermag, läuft in der Welt, die wir bewohnen, nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben!“ ⁸⁾ „Mächtig ist ursprünglich das Niedrige, ohnmächtig das Höchste.“ ⁹⁾ Im Menschen treffen sich beide Schichten und bilden eine Einheit. Kraft wird dem Geiste von unten zuteil, durch „Sublimierung“ der Triebe!

Trieb- und Geisteswelt im Menschen sind Stationen auf dem Wege der Weltmächte zu sich selbst. Drang und Idee sind diese Mächte, sind damit das „Ontos On“, und alle Formen, in denen sich der Mensch dieser Kräfte bewußt wird, sei es Metaphysik, sei es Religion oder Mythos, sind nur Umschreibungen dieses Sachverhaltes.

¹⁾ *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, S. 47.

²⁾ a. a. O. 48. — ³⁾ a. a. O. 50. — ⁴⁾ a. a. O. 58. — ⁵⁾ a. a. O. 62.
— ⁶⁾ a. a. O. 65. — ⁷⁾ a. a. O. 66. — ⁸⁾ a. a. O. 76. — ⁹⁾ a. a. O. 77.

Damit ist der Mensch gänzlich auf sich selbst gestellt. Schelers Anthropologie umschließt tatsächlich eine ganze Metaphysik, und diese Metaphysik ist reinster Immanentismus! Somit ist Sein aufgelöst in den dynamischen Vollzug der Weltkräfte. Der Mensch ist aufgerufen zu einem „Miterwirken der Gottheit“, zum Abstreifen aller Verankerungsversuche seiner haltlosen Existenz in einem persönlichen Weltengrund, zum Einsatz seiner ganzen Existenz für die Entfaltung dieses Stromes, in dem er ein „Teilzentrum“ ist. Die Identität mit dem Absoluten leuchtet ihm auf, wenn er schauernd sich umwendet und da das gähnende Nichts gewahrt, in das er grauenerfüllt hinabschaut.¹⁾ „Erst im Einsatz der Person ist die Möglichkeit eröffnet, um das Sein des durch sich Seienden auch zu ‚wissen‘.“²⁾ Kein Wunder, daß da Scheler selbst von unheimlicher Angst ergriffen wird ob dieses Menschwesens, das sich selbst trägt als Teilzentrum der Weltmächte, und das doch in das Nichts blickt, schauernd vor dem gähnenden Abgrund!

Diese Grundgedanken Schelers nimmt Heidegger auf. Sehen wir, wie Heidegger sie entfaltet, erweitert, umbaut, auch verändert und ergänzt.

Schelers ganzes Philosophieren ist existentiell in dem Sinne, daß es sich nur unter lebendigster Anteilnahme der ganzen Persönlichkeit vollzieht und den Einsatz des ganzen Menschen verlangt. Insbesondere durchzieht seine Spätphilosophie das Pathos der Ergriffenheit und Anteilnahme der ganzen Persönlichkeit an dem Geschehen, das hier philosophischen Ausdruck findet. 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. Darum bei Heidegger die dunkle Macht des Schicksals, das den Menschen mit unheimlicher Gewalt ergreift, aber auch der Trotz, diesem Schicksal standzuhalten.³⁾ Es geht ja auch Heidegger immer, wenn er von Sein spricht, um das Menschsein selbst, die „Existenz“.

Deswegen ist auch ihm wie Scheler die Anthropologie die Grunddisziplin der Philosophie; Fundamentalontologie ist nur als philo-

¹⁾ a. a. O. 106. — ²⁾ a. a. O. 113,

³⁾ Vgl. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, 1933.

sophische Anthropologie möglich.¹⁾ Ueber den Menschen hinaus gibt es nichts, das sich uns erschließen könnte. Alles ist nur als Korrelat der Existenz, ist nur, wenn Existenz ist, und darum müssen hier alle Probleme und Lösungen wurzeln.

Der Mensch selbst: Auch bei Heidegger ist er eine einmalige Seinsart, zu deren Erschließung die Anwendung der Sachkategorien wie Substanz, Dinglichkeit, Vorhandenheit, den Weg immer verbaut haben. Diese Kategorien setzen umgekehrt zu ihrer Ermöglichung schon den Menschen voraus.

Der Mensch ist Existenz, sein Sein ist Sorge, ist also eine dynamische Struktur, nicht Beharrendes, In-sich-Seiendes, nicht Substanz. Es ist ein ständiges Tun, Geschehen. Damit kehrt hier der Dynamismus Schelers bei Bestimmung des Personseins wieder, wenn auch in veränderter Gestalt.

Das Geschehen der beiden Weltmächte, die Scheler als Trieb und Geist bestimmt hatte, wird für Heidegger zu einem Urgeschehen im Grunde des Daseins selbst, und dieses Urgeschehen erschließt sich, wiederum in spürbarem Anklang an Schelers Formulierungen, im Reiche des Emotionalen. Stimmungen, „Befindlichkeiten“ bringen in die Nähe solch unterirdischen Geschehens. Die emotionale Schicht erhält damit für die Wesensstruktur des Menschen den Vorrang. Die Geistschicht und ihre Betätigungen, Erkenntnis, Verstehen, Rede, gründen sich auf die triebhaften Vorgänge in den Stimmungen des Menschen.

Da diese triebhaften, emotionalen Vorgänge allein den Menschen vor das „Ganze des Seins“ bringen, da aber gerade dieses Stehen vor dem Ganzen des Seins das Seinsverständnis, das ja Wesen des Menschen ist, ermöglicht,²⁾ darum liegt gerade in diesen Vorgängen das Wesen des Menschen selbst, die Existenz. Sie ist identisch mit diesen Vorgängen, diesem Grundgeschehen. Auch hier die Erweiterung eines Schelerschen Gedankens.

Somit müssen wir sagen, daß schon bei Scheler der Umschlag von der Essenz zur Existenz sich angebahnt hat, der von Heidegger, freilich unter Benutzung auch anderer Gedanken, zu einer völligen Existentialphilosophie ausgebaut wird. So erfüllt Heidegger Tendenzen, die wir bei Scheler mehr und mehr die Oberhand gewinnen sehen, wiewohl sie bei ihm noch nicht die einseitige und radikale Ausgestaltung finden wie bei Heidegger.

¹⁾ Vgl. *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 221 ff.

²⁾ *Was ist Metaphysik*, S. 18 ff.

III.

Neben der Phänomenologie, von der Heidegger unmittelbar ausgeht, bestimmt die Lebensphilosophie sein Denken. Gar mannigfache Geistesströme bezeichnet man heute mit dem Wort „Lebensphilosophie“. Trotz der Mannigfaltigkeit in den Einzelgedanken sind eine ganze Reihe Auffassungen allen mit „Lebensphilosophie“ bezeichneten philosophischen Richtungen eigen. Es seien nur genannt:

Der Gegensatz gegen jede rationale Philosophie; die Entwertung der Vernunft und des Intellektes; der Vorrang der emotionalen Seinschicht im Menschen; die Fassung des Seins als Leben, damit als Bewegung, Strom, Fluß; die Erklärung aller Objekte aus dem Leben heraus als dessen Funktion; das Bemühen, neue Zugangsarten zu diesem Leben zu finden, sei es im Er-leben, sei es in Intuition, in Deutung und Erschließung der emotionalen Gestimmtheiten wie Angst, Sehnsucht, Sorge u. dgl.; das Zusammenrücken dieses Lebens mit der Zeit, damit der Welt des Werdens und Geschehens, der Geschichte. Man vergleiche hierzu, was in dem Büchlein *Tragische Existenz* von Delp ausgeführt ist.

Hier sei nur auf die jüngere Lebensphilosophie eingegangen. Sie hat deswegen für Heidegger besondere Bedeutung, weil ihr grobenteils das Bemühen eigen ist, den Lebensbegriff in seiner Formlosigkeit und Vagheit zu überwinden und aus dem Leben heraus gerade Form und Idee und so den Geist selbst zu erklären. Damit bahnt sich in den Reihen der jüngeren Lebensphilosophen selbst eine Ueberwindung des einseitigen und so dunklen Lebensbegriffs an, und in diesem Bemühen trifft die jüngere Lebensphilosophie mit Heidegger zusammen. Seine „Existenz“ als Wesensbestimmung des Menschen sucht ja einerseits das Fruchtbare der Lebensphilosophie und ihres Lebensbegriffes aufzugreifen, aber andererseits diesen Lebensbegriff von innen her zu überwinden, indem versucht wird, Leben auf eine tiefere Schicht zurückzuführen.

Von den jüngeren Lebensphilosophen hat wohl Georg Simmel am stärksten auf Heidegger eingewirkt. Darum sei hier der Weg von Simmel zu Heidegger aufgezeigt. Simmel aber ist dabei typisch für die Lebensphilosophie in ihrer jüngeren Gestalt.

Schon Scheler hatte in seiner späten Zeit mit der Frage „Leben und Geist“ gerungen. Er hatte sich bemüht, einerseits den Geist als etwas vom Leben Verschiedenes festzuhalten, andererseits aber das Leben selbst dem Geiste dienstbar zu machen. Der Geist soll ja seine Kraft aus dem Leben, dem Triebhaften beziehen und so sich aus dem Leben stets erneuen. Das gleiche Problem beschäftigt

Simmel in seinem späteren Philosophieren. Durch diese Frage bedrängt, kommt er zu einer Neufassung des Lebensbegriffs und stößt zu einer Art Lebensmetaphysik vor. Als Quelle dient hier sein Buch *Lebensanschauung, vier metaphysische Kapitel*, 2. Aufl. 1922. Aber auch anderwärts hat er ähnliche Gedanken vertreten.

Leben ist für Simmel der eigenartige Strom, der das Menschenleben durchzieht, aber in diesem Hindurchgehen durch den Menschen sich nicht erschöpft, sondern immer wieder statische Elemente aus sich heraussetzt. Dies kann das Leben nur, weil es diese Elemente in sich trägt. Damit verläßt Simmel den reinen Dynamismus der älteren Lebensphilosophie, die das Leben mit diesem Strom und seinem steten Fluß so in eins setzte, daß das „Leben“ immer durch Uferlosigkeit und Unbestimmtheit charakterisiert wurde und so jede Form und Grenze ausschloß.

Das Leben ist das Ursein, und von etwas anderem als ihm wissen wir nicht. Es ist selbst in sich Zeit. Wir sind gewohnt, die Zeitlichkeit in die einzelnen Zeitelemente Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu zerlegen, und aus diesen Elementen glauben wir die Zeit zusammenstückeln zu können. Das ist ein Irrtum. So erhalten wir nie die Zeit, sondern nur ein irrales Gebilde unseres Denkens, das zwar notwendig von uns so gestaltet wird, aber nicht die reale Fülle der Zeit ist. Das Leben ist Zeit, es enthält in sich immer Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, oder besser, da Gegenwart nur das Zusammenstoßen von Vergangenheit und Zukunft ist, es enthält in sich stets Vergangenheit und Zukunft. Zeit ist nicht Leerform, in der sich das Leben abspielte, „sondern das Leben ist wirklich Vergangenheit und Zukunft“. Das jeweilige Leben überschreitet sich selbst, indem „seine Gegenwart mit dem Noch-Nicht der Zukunft eine Einheit bildet. Solange man Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft mit begrifflicher Schärfe trennt, ist die Zeit irreal, weil nur der zeitlich unausgedehnte, das heißt unzeitliche Gegenwartsmoment wirklich ist. Das Leben aber ist die eigentliche Existenzart, für deren Tatsächlichkeit diese Scheidung nicht gilt; erst in nachträglicher, dem mechanistischen Schema folgender Zerlegung sind die drei Zeitarten in ihrer logischen Auseinandergeschnittenheit darauf anwendbar. Nur für das Leben ist die Zeit real . . . Zeit ist die — vielleicht abstrakte — Bewußtseinsform dessen, was das Leben selbst in nicht aussagbarer, nur zu erlebender unmittelbarer Konkretheit ist; sie ist das Leben unter Absehen von seinen Inhalten“. ¹⁾

¹⁾ Simmel, *Lebensanschauung*, S. 11.

Die zweite, tiefer greifende Wesensbestimmung des Lebens durch Simmel ist: Das Leben ist stets *Transzendenz*. Hier versucht nun Simmel, Geist und Leben in eine Einheit zusammenzuketten. Der Geist wird nicht in seiner Eigenbedeutung gelehnet. Er wird in das Leben hineingezogen und aus dem Leben heraus verstanden. Transzendenz des Lebens ist die Eigenschaft, stets über sich hinauszugehen und hinauszustreben, aber so, daß diese Tendenz eben Tendenz des Lebens selbst ist. Dies Hinausgehen über sich weist keineswegs darauf hin, daß es außer dem Leben noch eine andere Weltmächte gäbe, die dem Leben in absoluter Unabhängigkeit gegenüberstünde. Es ist nur eine Funktion des Lebens. Der Mensch ist nicht dem wilden Treiben des Lebensstromes blindlings ausgeliefert, er ist vielmehr das Wesen, das sich selbst Grenzen setzt und im Grenzesetzen über die Grenzen schon hinausschreitet. Diesen Grundcharakter des Lebens im Menschen nennt Simmel die *Transzendenz des Lebens*. Was ist hier Grenze, die sich das Leben im Menschen setzt, um über sie hinauszuschreiten?

Simmel bezeichnet diese Grenzen des Lebens als „Bestimmtheiten“, Formen, die das Leben aus sich herausstellt. Immer ist das Leben einerseits dieser kontinuierliche Strom, der alles durchzieht, andererseits ist es aber auch die Form, die es sich schafft. Diese Formen sind das, was wir sonst Ideen, Begriffe, ihre Verknüpfungen zu statischen Auffassungen im schöpferischen Geistesleben nennen, kurz alle die Gebilde, die das Leben in Kultur und Geschichte schafft. In keinem dieser Gebilde kann sich der Lebensstrom erschöpfen, er schreitet immer über alle wieder hinaus in stetiger Entwicklung. Alle Formen weisen in ihrem Ursprung auf das Leben zurück und wurzeln in ihm. So ist das Leben immer Hinausstreben über sich selbst, ist der Drang und die schöpferische Kraft zu solchen Gebilden, ist deswegen stets „Mehr-Leben“, ist aber zugleich der Strom, der bei keinem seiner Gebilde stehen bleiben kann, sich in keinem erschöpft, sondern sie alle zu überwinden sucht, „Leben ist mehr als Leben“. Das ist der Sinn dieser bekannten Formulierung Simmels, ist der Sinn der von ihm so genannten „*Transzendenz*“ des Lebens. So umschließt das Leben die Zweiheit von „Leben im engeren Sinne“ und Geist. Darum sagt er: „Der Dualismus, in voller Schärfe beibehalten, widerspricht nicht nur nicht der Einheit des Lebens, sondern ist gerade die Art, wie seine Einheit existiert“. ¹⁾ Er hat in seinem Aufsatz über die *Transzendenz des Lebens*, wie er selbst sagt,

¹⁾ a. a. O. 25.

den Versuch gemacht, „das Leben als ein solches zu begreifen, welches die Grenze gegen sein Jenseits stetig übergreift und in diesem Uebergreifen sein eigenes Wesen hat, den Versuch, an diesem Transzendieren die Definition des Lebens überhaupt zu finden, die Geschlossenheit seiner Individualitätsform zwar festzuhalten, aber nur, damit sie in kontinuierlichem Prozeß durchbrochen werde“.¹⁾

In der Schrift *Der Konflikt der modernen Kultur*, 1918, hatte er diesen Sachverhalt so dargestellt: „Das Leben will nicht von dem beherrscht sein, was unter ihm ist, aber es will überhaupt nicht beherrscht sein, also auch nicht von der Idealität, die sich den Rang oberhalb seiner zuspricht. Wenn sich dennoch kein höheres Leben dem entziehen kann, sich unter der Führung der Idee — sei es als transzendenter Macht, sei es als sittlicher oder sonst wertmäßiger Forderung — zu wissen, so scheint sie jetzt nur dadurch möglich, oder dadurch mit einer Chance des Gelingens ausgestattet, daß die Ideen selbst aus dem Leben kommen. Es ist das Wesen des Lebens, sein Führendes und Erlösendes, sein Gegensätzliches und Siegend-Besiegtes aus sich selbst zu erzeugen; es erhält und erhebt sich gleichsam auf dem Umwege über sein eigenes Erzeugnis, und daß dieses ihm gegenübersteht, selbständig und richtend, das ist eben seine eigene Urtatsache, ist die Art, wie es selbst lebt. Die Gegnerschaft, in die es so mit dem Höheren-seiner-selbst gerät, ist der tragische Konflikt des Lebens als Geist, der natürlich jetzt in dem Maße fühlbarer wird, in dem das Leben sich bewußt wird, ihn wirklich aus sich selbst zu erzeugen und deshalb organisch, unausweichlich mit ihm behaftet zu sein“.²⁾

So ist alles, was uns als objektiv seiend gegenübertritt, nur Hervorbringung des Lebens. Diese Steigerung des Lebens über sich hinaus ist Eigenart des Lebens, wenn es geistiges Leben geworden ist. Simmel bezeichnet es als einen Grundgedanken, „daß das schöpferische Leben . . . fortwährend über sich selbst hinausgeht, daß es selbst sein Anderes vor sich hinstellt und diese Objektivität dadurch als sein Geschöpf, dadurch als mit ihm einen Wachstumszusammenhang bildend erweist, daß es ihre Bedeutungen, Folgen, Normierungen wieder in sich einbezieht und sich nach dem gestaltet, was von ihm selbst gestaltet worden ist“.³⁾ Darum ist das Leben die Quelle aller Objektivität. Sie ist der innerste Grund unserer „Welt“, so vielgestaltig diese Welt auch sein kann. Ob es die Welt unserer Alltäglichkeit, in der alles unter dem Gesichtspunkt des Zweckes steht, oder die theoretische,

¹⁾ a. a. O. 26.

²⁾ a. a. O. 34/35.

³⁾ a. a. O. 94.

religiöse, künstlerische Welt ist: immer ist ihr Ursprung im Leben selbst zu suchen und von daher zu verstehen.¹⁾

Durch die Transzendenz als Wesenseigenschaft des Lebens birgt das Leben einen seltsamen Widerspruch. Der Versuch, das Leben zu fassen, führt zu antinomischen Formulierungen, die den Gesetzen der Logik zu widersprechen scheinen. Aber in der Sphäre des Lebens ist eine Schicht erreicht, in der die Logik ihre Gültigkeit zu verlieren scheint. Der Prozeß des Lebens ist einfach „logisch nicht recht faßbar“.²⁾

Am Ende des ersten Kapitels heißt es darum: „Ich weiß sehr wohl, welche logischen Schwierigkeiten dem begrifflichen Ausdruck dieser Art, das Leben zu schauen, entgegenstehen. Ich habe sie, in voller Gegenwart der logischen Gefahr, zu formulieren versucht, da doch immerhin möglicherweise die Schicht hier erreicht ist, in der logische Schwierigkeiten nicht ohne weiteres Schweigen gebieten, — weil sie diejenige ist, aus der sich die metaphysische Wurzel der Logik selbst erst nährt“.³⁾

Trotz dieser Bedeutung des Lebens will Simmel ihm nicht den Charakter der Absolutheit zusprechen. Das Leben steigert sich nicht ins Ungemessene hinein. Es ist ja innerlich „Sein zum Tode“, mit Heidegger zu sprechen. Neben dem Drang zur wachsenden Steigerung muß gesagt werden: „Es streckt sich auch nach dem Nichts hin“, es ist „sich erhaltendes und sinkendes Leben in einem Akt“.⁴⁾ Der Tod selbst wird in die Wirklichkeit des Lebens hineingezogen. Er ist kein „Hinzufügsel zum Leben“, er ist nicht das plötzliche Abgeschnittenwerden des Lebensfadens. „In Wirklichkeit ist er von vornherein und von innen her dem Leben verbunden.“⁵⁾ 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“.⁶⁾ Der Tod wird der „Gestalter des Lebens“ genannt.⁷⁾ 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. Darum: „Dieser Gegensatz

¹⁾ a. a. O. 27 ff. — ²⁾ a. a. O. 16. — ³⁾ a. a. O. 26. — ⁴⁾ a. a. O. 20.
— ⁵⁾ a. a. O. 97. — ⁶⁾ a. a. O. 98. — ⁷⁾ a. a. O. 106.

des Lebens aber stammt doch nirgends her als aus dem Leben! Es selbst hat ihn erzeugt und schließt ihn ein.“¹⁾)

Damit haben wir ein ganz skizzenhaftes Bild Simmelscher Kerngedanken entworfen, skizzenhaft einmal deswegen, weil Simmels Gedanken keine systematische Entfaltung und Beantwortung der Lebensfrage darstellen, dann aber auch insofern, als nur die Gedanken hervorgehoben wurden, die auf Heidegger hinweisen und bei ihm in gewandelter Gestalt wieder zu finden sind. Die drei Kennzeichnungen des Lebens als Zeitlichkeit, als Transzendenz und als Sein zum Tode weisen unmittelbar auf Heideggersche Grundgedanken und Analysen hin.

Heidegger zeigt sich darin von Simmel bestimmt, daß ihm der Gedanke der Transzendenz in ganz ähnlichem Sinne wie bei Simmel wesentlich wird für die Bestimmung des Wesens des Menschen. Auch bei ihm ist Transzendenz nicht ein Hinweis auf etwas dem Menschen unabhängig gegenüber Stehendes, sondern bedeutet nur die Eigenschaft des Menschen, sich stets und ständig etwas gegenüber zu stellen und über das Entgegengestellte schon jeweils hinaus zu sein. Was bei Simmel das Leben ist, ist für Heidegger die Existenz. In ihr liegt es begründet, ständig über sich hinauszugehen, nicht nur in den Gebilden des Geistes, wie bei Simmel, sondern in dem grundlegenden Seinsverständnis, in dem der Mensch immer schon lebt. Darum ist die Existenz immer schon hinausgeschritten über alles Einzelne, ist selber immer schon Transzendenz.

Die Existenz enthält die Formprinzipien in sich, sie entwirft ihre eigenen Möglichkeiten oder verschüttet sie. So ist Existenz nicht formloses Leben und erschöpft sich dennoch nicht in den einzelnen Ausgestaltungen ihrer Möglichkeiten. Ihre Möglichkeiten sind unerschöpflich. In dieser Einbeziehung aller Formprinzipien in die Existenz, die an Stelle des Simmelschen Lebens steht, haben wir den Einfluß der Gedanken Simmels auf Heidegger zu sehen.

Existenz wird bei Heidegger zusammengerückt mit der Zeit. Da die Existenz ihr tiefstes Wesen in Sein und Seinsverständnis offenbart, wird Sein und Zeit zusammengebracht, Sein selbst innerlich als zeitlich bestimmt. Freilich stehen in der Durchführung dieser Gedanken Heideggers Darlegungen recht weit von denen Simmels und der ganzen Lebensphilosophie ab, aber die Tatsache, daß bei ihm Sein und Zeit zusammengebracht wird, daß sich in der Zeit die Sorge als Wesen der Existenz vollzieht, ja mit ihr identisch wird, geht

¹⁾ a. a. O. 98.

doch zurück auf die Verknüpfung der Zeit mit dem Prinzip des Seins in der Lebensphilosophie.

Simmel hatte für das Leben die Gültigkeit der logischen Gesetze in Frage gestellt. Ganz ähnlich verweist Heidegger die Logik aus dem Bereich seiner Analysen und glaubt sich auf einer Ebene jenseits der Logik und ihrer Gültigkeiten zu bewegen.¹⁾

Nach Heidegger ist das Dasein immer Sein zum Tode. Der Tod ist die letzte Möglichkeit des Daseins. Er ist nicht äußerlich an das Leben angeflickt, sondern wurzelt immer schon im Dasein. Darum ist der Tod nicht faßbar durch Erleben des Verlöschtens eines anderen, ist aber auch nicht einfach Aufhören des Daseins. Derartige Auffassungen, die den Tod wie ein Ding, ein äußeres Ereignis verstehen, kommen nie hinter das Geheimnis des Todes in seiner Verknüpfung mit der Existenz. Wir suchen dem Tode zu entfliehen, sind aber gerade darin immer durch den Tod bestimmt. Ja der Tod bringt erst das Dasein zu sich selbst, schließt die Existenz zu einer Einheit und Ganzheit zusammen. Somit gehört der Tod wesentlich zur Existenz hinzu, und ohne die Einbeziehung des Todes keine Existenz in ihrer Eigentlichkeit. Wir sehen, wie hier Simmels Gedanken erweitert, radikalisiert sind, wie es aber doch Simmels Gedanken sind, die hier mitbestimmen.

So wird bei Heidegger alles auf die Existenz, d. h. den Menschen und sein Sein, bezogen, von da aus wird alles erklärt und verstanden. Damit wird der Existenz ganz die Aufgabe gestellt, die bei Simmel das Leben zu meistern hat. Wie vom Leben her der Weltbegriff sich ausgestaltet, so hat Heideggers Existenz immer schon eine Welt entworfen. Es mag die Welt der Alltäglichkeit sein, des „Man“, wie Heidegger sagt, es mag die Welt des Philosophen sein, es mag Welt schlechthin sein: immer ist Welt etwas von der Existenz selbst Entworfenes, nicht aber etwas dem Menschen völlig unabhängig Gegenüberstehendes.

Was Simmel an Einzelanalysen bietet, die von ihm nicht restlos zu einer Gesamtschau verbunden werden, — dafür war Simmel doch zu wenig Systematiker — versteht Heidegger allerdings zu einer umfassenden Gesamtauffassung zu verknüpfen. Darin haben wir das Eigene Heideggers zu sehen, daß er diese mannigfaltigen Gedanken zu einer letzten Einheit zu verbinden sucht, dadurch den Einzelanalysen ein anderes Gewicht und eine andere Bedeutung gibt. Dabei bleibt aber bestehen, daß er diese einzelnen Teilanalysen und Grund-

¹⁾ Vgl. Heidegger, *Was ist Metaphysik*, S. 11 f.

auffassungen nicht aus sich herausgesponnen hat, sondern sich in ihnen weitgehend von Simmels Lebensbestimmungen abhängig zeigt.

Aus dem Dargestellten ersehen wir, wie auch Heidegger, dieser sich so eigenwillig gebende und seiner Eigenart bewußte Denker, doch in vielverzweigter Weise abhängig ist von dem Zeitdenken, wie es in gar manchen philosophischen Richtungen Ausdruck gefunden hat, besonders in der Phänomenologie und Lebensphilosophie. Gerade darauf beruht ein wesentliches Stück der Wirkung Heideggers, daß er die mannigfach verästelten Grundgedanken, die das Denken unserer Zeit beherrschen und aus den verschiedensten Quellen stammen, zu einer Einheit zu verbinden versteht und damit dem Zug unserer Zeit nach Einheit in der Mannigfaltigkeit entgegenkommt. Darum wird aber auch nur von hier aus eine fruchtbare Auswertung Heidegger-scher Gedanken und eine für die Zukunft wegweisende Stellungnahme zu ihnen möglich sein. Dazu sollte vorliegende Studie einen kleinen Beitrag leisten.