

# Ursprung und Grundzüge der Existenzial- philosophie.

Von August Brunner S. J.

Es war das Unternehmen des Idealismus, die Wirklichkeit als ein in sich geschlossenes vernünftiges Geschehen einseitig zu machen. Die Welt sollte im philosophischen Denken als eine große geistige Bewegung verstanden werden, die sich nach dem Rhythmus begrifflicher Entfaltung vollzieht. Ihr höchster Gipfel ist der menschliche Geist, der in der Reflexion auf die Bedingungen seines Denkens sich dieses gemeinsamen Rhythmus von Denken und Sein bewußt wird. Das setzt eine endliche Teilnahme des menschlichen Geistes am unendlichen Geiste voraus. Das göttliche Wissen wird zum immer unabgeschlossenen Inbegriff der endlosen Bewegung menschlichen Wissens. Gott selber ist völlig in die Immanenz hineingezogen; die einzige Transzendenz, die ihm bleibt, ist die, daß er ideell über die jeweils erreichte Bewußtseinsstufe hinausreicht, weil er alle Bewußtseinsstufen umfaßt. So ist Gott nicht schon Seiender, sondern ein immer Werdender. Die Religion wird zu einer innerhalb der Selbstentfaltung des Geistes notwendigen, von der Gesamtheit auch nie zu überschreitenden Vorstufe der Philosophie. Sie stellt in Symbolen anschaulich das dar, dessen sich der Geist in der Philosophie im Begriff, der der Wirklichkeit an und für sich entspricht, bewußt wird.

In diesem Idealismus, dessen vollendeter Ausdruck Hegels System ist, nimmt das Denken einen so breiten Platz ein, daß für den Willen wenig mehr übrig bleibt. Es wird fast nur als Funktion des Erkennens gefaßt. Damit entschwindet trotz aller Betonung auch die Freiheit. Infolgedessen bleibt die bloße Tatsächlichkeit der Existenz, das bloße Da-sein, unerklärt. Der Hegel'sche Idealismus bildet wohl ein geschlossenes System der Möglichkeiten. Aber das Faktum ihrer Existenz steht davor und bildet die Voraussetzung dieser Philosophie, die als geschlossener Idealismus doch keinerlei Voraussetzung außer sich haben darf. Der Idealismus ist Wesens-, aber nicht Existenzphilosophie.

## I.

Daß bloße Tatsächlichkeit, Faktizität auf einen Willen zurückgeht, ist eine alte Erkenntnis, die sich letzten Endes

aus der Erfahrung der freien Entschliebung des Menschen herleitet. Denn an dieser einzigen Stelle erleben wir das Zustandekommen neuer Tatsachen, Wirklichkeiten von innen her. Für den freien Entschluß lassen sich nun wohl Beweggründe aufzählen. Aber diese können auch in ihrer Vollständigkeit keine im Sinne der Naturwissenschaften hinreichende Erklärung für ihn abgeben, wenn anders die Freiheit nicht vernichtet werden soll. Die letzte und ausschlaggebende Erklärung für einen freien Entschluß bleibt vielmehr der Entschluß selber. Er ist so in gewissem Sinne ein Letztes, hinter das nicht mehr zurückgegangen werden kann. Er steht vor der Tat, vor der Verwirklichung, vor der Existenz mit ihren notwendigen, aus der Logik sich ergebenden Folgen. Der Wille richtet sich auf das erst zu verwirklichende Wesen und steht damit in einem gewissen Sinne vor der Begrifflichkeit. Allerdings ist in dem empirischen Willensentschluß diese Priorität nicht absolut. Dem empirischen Willen ist durch die Erfahrung das zu verwirklichende Wesen wie auch das Sein des sich entschließenden Menschen schon irgendwie vorgegeben; dieses Sein wird allerdings in den Systemen des Idealismus und der Existenzialphilosophie anders aufgefaßt als in einer Seinsphilosophie.

Für die scholastische Seinsphilosophie löst sich die Frage nach der Existenz der Welt durch die freie Schöpfung Gottes. Die bloße Tatsächlichkeit der empirischen Existenz, das bloße, logisch nicht zu erhellende Dasein der Welt sind Anzeichen der Bedingtheit ihrer Existenz. Solche Bedingtheit verweist zunächst auf einen Willen als Ursache des Daseins und damit letztlich auf ein freies, persönliches Wesen. Der Ausgangspunkt der Gottesbeweise ist eine Untersuchung der empirischen Existenz als solcher und ihrer Eigenschaften und Bedingungen; solche sind u. a. Konkretheit, durchgehende Bestimmtheit, Einmaligkeit, Unteilbarkeit, logische Unableitbarkeit oder bloßes Gegebensein. Der Sinn dieses Ausgangspunktes wird allerdings durch die geschichtlich bedingte Einkleidung in die aristotelische Begrifflichkeit oft verdunkelt und verhüllt. Denn für Aristoteles stellte sich die Frage der Existenz, wie sie in den Gottesbeweisen lebt, gar nicht. Als Ganzes war die Wirklichkeit für ihn selbstverständlich, was sich in der Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt und dem Fehlen jedes Schöpfungsbegriffes klar anzeigt. Gott ist für ihn nicht Wirkursache des Seins, sondern Endursache der Be-

wegung<sup>1</sup> und als solcher nur die Erklärung der Existenz des Einzeldinges in seinem Verhältnis zur Allgemeinheit des verobjektivierten Begriffes, der Form. Der aristotelische Gott ist infolgedessen auch reine intellektuelle Schau (Met  $\Lambda$  9; 1074b 34) mit vollständiger Vernachlässigung des Willens und Wirkens.

Nach der scholastischen Lehre fallen in Gott als dem letzten Grund der Welt Tatsächlichkeit und Begrifflichkeit in eins zusammen. Dies kommt darin zum Ausdruck, daß in Gott Dasein und Wesenheit nur zwei Worte für den gleichen Begriffsinhalt sind; zwischen ihnen besteht keinerlei sachlich begründete Unterscheidung wie in den endlichen Dingen. Gottes Wesen ist das göttliche Existieren. Dadurch wird ausgedrückt, daß die göttliche Existenz zwar nicht für uns, wohl aber in sich völlig durchschaubar ist und nichts von der Dunkelheit und Unfreiheit an sich hat, die jeder geschöpflichen Existenz eignet. Das Dasein ist Gott nicht wie uns immer schon vorgegeben und damit auferlegt; es ist nicht wie bei uns Voraussetzung jedes Tuns und damit direkt diesem Tun unerreichbar; denn Existenz und Akt fallen in Gott zusammen und haben zueinander metaphysisch ein Gleichzeitigkeits-, kein Prioritätsverhältnis. Es gibt keine Spaltung in Wirklichkeit und Möglichkeit und keine in der Zeit sich vollziehende Erschöpfung der Möglichkeiten im Tode. Hinter diese Einheit von Verstehbarkeit und Tatsächlichkeit, von Selbst-sein und Da-sein kann und braucht nicht mehr zurückgegangen zu werden. Es bleibt aber auch in dieser Philosophie der Existenz die bloße Tatsächlichkeit aller erfahrenen Existenz, die sich in dem immer schon Gegebensein alles Daseins und der Ohnmacht des Menschen ihr gegenüber äußert, in der begrifflichen Darstellung der Seinsverhältnisse durchaus gewahrt. Denn die letzte Einheit in Gott ist wohl für uns feststellbar, aber nicht mehr zu verstehen.

Anders mußten Fragestellung und Lösung ausfallen, wenn die Frage nach der Existenz im allgemeinen auf Grund des Kantischen Kritizismus und des Idealismus gestellt wurde. Sie mußte nun rein immanent gelöst werden. Daß aber hier eine Frage bestünde, ist nicht gleich gesehen worden. Man war mit der logischen Durchdringung der Wirklichkeit so beschäftigt und von ihr zugleich so begeistert, daß man glauben konnte, grundsätzlich wenigstens

---

<sup>1</sup> Vgl. vom Verf.: Erläuterungen zu Thomas v. Aquin: „Die Summe wider die Heiden“, Leipzig 1935, I 379 ff., 387 f.

die Wirklichkeit begriffen zu haben. Über der Beantwortung der Frage, warum das Gefüge der Wirklichkeit *so* sei, kam es vorläufig nicht zu der Frage, warum Wirklichkeit *sei*. Dieser Gang entspricht den wirklichen Verhältnissen. Es liegt wohl in der Macht des Menschen, das Sosein der Wirklichkeit vielfacherweise zu ändern. Deswegen ist seine gewöhnliche und erste Frage die nach dem Wesen. Die Existenz wird, da sie für ihn als solche nicht geradeswegs, sondern nur auf Umwegen angreifbar ist, vorausgesetzt und erscheint zunächst nicht fraglich. Deshalb untersucht Kant die transzendentalen Bedingungen der Gegenständlichkeit; und der nachfolgende Idealismus bleibt ihm hierin treu, daß er nach der Existenz nicht fragt<sup>2</sup>. Welcher Weg von den reinen Ideen, vom bloß Logischen zur Wirklichkeit führe, das wird meist stillschweigend übergangen; und wenn die Frage sich doch einmal ankündigt, so wird unversehens ein Willens- oder Entschlußmoment eingeführt, über dessen Berechtigung man sich weiter nicht den Kopf zerbricht und das auch wieder vergessen wird, wenn es aus der augenblicklichen Verlegenheit geholfen hat. Bezeichnend ist dafür die Stelle bei Hegel: „Die absolute Freiheit der Idee aber ist, daß sie nicht bloß ins Leben übergeht, ... sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich entschließt ..., sich als Natur frei aus sich zu entlassen“<sup>3</sup>. Und ebenso folgerichtig löst er in der ‚Phänomenologie‘ den existenzialen Charakter des Hier und Jetzt in eine rein begriffliche Bewegung auf<sup>4</sup>.

Erst bei Schelling kündigt sich eine Philosophie der Existenz immer deutlicher an, bis sie in seinen letzten Werken voll zum Durchbruch gelangt. Dies geschah nicht rein zufällig. Denn von Anfang an sah Schelling nicht so sehr im Erkennen, als im vitalen Drang die eigentliche Tiefe der Wirklichkeit, und seine Philosophie ist eine in Idealismus verkleidete Lebensphilosophie. Er hat sich auch in dieser Verkleidung nie wohl gefühlt und drängte ständig über den echten Idealismus hinaus. Daher erklärt sich die breite Stelle, die die Naturphilosophie bei ihm einnimmt und die Verwendung von Kategorien des Organischen zur Erklärung der Wirklichkeit. Immer wieder versucht er, das Absolute

<sup>2</sup> Vgl. z. B. H. Schelsky, Schellings Philosophie des Willens und der Existenz (G. Günther u. H. Schelsky, Christliche Metaphysik und das Schicksal des modernen Bewußtseins). 8<sup>o</sup> (108 S.) Leipzig 1937, Hirzel. M 3.70.

<sup>3</sup> Enzykl. § 244 (Lasson V 205).

<sup>4</sup> Phänom. A I (Lasson 1921<sup>2</sup> 67).

als überbewußte Einheit der Gegensätze aufzufassen, also tatsächlich als unendlichen und damit in sich beruhigten Drang<sup>5</sup>, um aus ihm dann erst zur Spaltung in Subjekt und Objekt, zu Bewußtsein und zu Welt zu gelangen. Die Schwierigkeit dieses Übergangs führte zu immer neuen Versuchen, die in die Existenzialphilosophie der ‚Philosophie der Mythologie und der Offenbarung‘ (S. W. II 1—4 [1856]) ausmündeten, die aber zunächst auf die philosophische Entwicklung ohne Einfluß blieb. Der bereits oben erwähnte Zusammenhang zwischen Wille und Existenz läßt diese Entwicklung als folgerichtig erscheinen.

Die Forderung einer Philosophie der Existenz mußte sich verstärken durch die immer mächtiger werdende Entfaltung der Geschichtswissenschaften. Schon bei Schelling hatte sich seine letzte Philosophie als Erklärung der geschichtlichen Erscheinung des Mythos und der Religionen gebildet. Löste die eifrige Beschäftigung mit der Geschichte zunächst vielfach nur einen oberflächlichen Historizismus und billigen Relativismus aus, so kam es in der Folge zur Entdeckung der dem Menschen wesentlichen, ihn nicht bloß oberflächlich verändernden, sondern sein Sein bis in die Tiefe durchdringenden Geschichtlichkeit. Damit wurde auf der einen Seite die Beständigkeit der Erkenntnis-kategorien und damit die ewige Gültigkeit der Logik, die im deutschen Idealismus einfach vorausgesetzt wurde, zweifelhaft. Es erhob sich die Frage nach dem Quell der jeweiligen Begrifflichkeit, mit der der Mensch seine Welt erfaßt und formt. Diltheys Werk vor allem ist eine immer wieder erneute Auseinandersetzung mit dieser Frage. Auf der andern Seite geht es der Geschichte nicht um das Allgemeine der Idee, sondern um die Einmaligkeit des Konkreten. Aus der allgemeinen Idee ist aber der Sonderfall des konkreten Daseins nicht restlos zu erklären. So erscheint die Wirklichkeit in ihrer Entwicklung nicht mehr ausschließlich, ja nicht einmal mehr vorzüglich von der Entfaltung der Ideen, sondern von den Entscheidungen des Willens bedingt. Der Übergang aus der Fülle der Möglichkeiten in die unwiederholbare Einmaligkeit des wirklich Daseienden ist kein logischer, folgt nicht den Gesetzen der Erkenntnis, sondern ist bestimmt von den Antrieben und Richtungen des sich entscheidenden Willens. Eine geistige Durchdringung der Wirklichkeit durfte also nicht mehr bei den Ideen stehen

<sup>5</sup> „Das unendlich Wollende ist ... wie das Nichtwollende.“ (S. W. II 3 [1856] 219); vgl. I 1, S. 388: „Das Urseyn ist Wollen.“

bleiben, sondern mußte tiefer zurück nach dem Grund der Existenz selber fragen.

Endlich mag auch die zunehmende Wendung zum Technischen die Entwicklung in die gleiche Richtung gedrängt haben. Im Beginn der Naturwissenschaft trat die Technik nicht so stark hervor. Die Haltung war immer noch stark kontemplativ. Das konstruktive Element, das der naturwissenschaftlichen Erkenntnis wesentlich ist<sup>6</sup>, mußte darum zunächst als schöpferische Kraft des Denkens erscheinen und zu idealistischen Systemen führen. Mit dem stärkeren Hervortreten des Technischen wurde aber auch der willentliche Faktor der Beherrschung und der Herstellung immer deutlicher sichtbar. Das Denkerische zeigt sich als im Dienste eines dahinterstehenden Willens stehend, der sich mit seiner Hilfe durchzusetzen und zu verwirklichen strebt.

## II.

Eine durch den Idealismus hindurchgegangene Philosophie der Existenz wird eine rein immanente Lösung finden müssen, und zwar wird sie nach Analogie der kritischen Untersuchungen Kants nach den transzendenten Bedingungen der Existenz fragen. Die Beantwortung geschieht durch Reflexion auf die empirische Existenz, um dann die Ergebnisse zu verabsolutieren. Wie bereits oben dargelegt wurde, erfahren wir das Zustandekommen von Existenz im Erlebnis der freien Entscheidung, im Willen. Nicht durch Denken kommt Wirkliches zustande, sondern durch unterschiedenes Wollen. Somit ergibt sich als erstes, daß Wollen die Voraussetzung der Existenz als solcher ist. „Wollen ist die Grundlage aller Natur“, sagt Schelling (S. W. II 3, S. 207); und kurz vorher heißt es: „Kein wirkliches Seyn ist ohne ein wirkliches, wie immer näher modifiziertes Wollen denkbar. Daß irgend etwas ist, also das Seyn irgend eines Dinges erkenne ich nur daran, daß es sich *behauptet*, daß es anderes von sich ausschließt, daß es jedem anderen, in es einzudringen oder es zu verdrängen Suchenden Widerstand entgegensetzt. Das absolut Widerstandslose nennen wir *Nichts*. Was *Etwas* ist, muß widerstehen. Das Wort Gegenstand selbst, mit dem wir das Reelle in unserer Erkenntnis bezeichnen, sagt eigentlich nichts als *Widerstand* oder ist ebensoviel als Widerstand. Widerstand aber liegt eigentlich bloß im Wollen; nur der Wille ist das

<sup>6</sup> Vgl. vom Verf.: Die Grundfragen der Philosophie, Freiburg 1933, 170 ff.

eigentlich Widerstehende, und zwar das unbedingt Widerstandsfähige in der Welt, daher eigentlich das Unüberwindliche“ (ebd. 206). Aus diesem Text, der den biologischen Begriff des Widerstandes ohne weiteres auf das Ganze des Seins ausdehnt, geht auch klar hervor, daß dieser der Existenz zu Grunde liegende Wille nicht jenseits und außerhalb des Existierenden gesucht werden darf, sondern ihm als Tiefe seines Seins, als transzendente Bedingung der Existenz immanent ist. Die Struktur dieses vor der Existenz liegenden Willens ist also zu untersuchen und zu diesem Zwecke muß man, um mit Schelling zu reden, sich bemühen, „hinter das Seyn überhaupt zu kommen“ (S. W. II 3, S. 76).

Das erste Ergebnis ist, daß dieser Wille wesenlos ist. Alles bestimmte Sein, somit alles Wesen und jede Bestimmtheit ist erst im Wirklichen gegeben. Vorher ist es ein Unbestimmtes. Der reine Wille ist also wesenlos, bestimmungslos. Alle Bestimmung geht erst aus ihm hervor: „Das Seyn ist . . . nur ein Accessorium, ein Hinzukommendes dessen, was Ist“ (Schelling; S. W. II 2; S. 34). Von der Wirklichkeit und ihrem sprachlichen Ausdruck her gesehen, ist dieser Wille also ein Nichts, wie umgekehrt das bloße Wesen an der Existenz und daher an diesem Willen gemessen ein Nichts ist. Hat in der empirischen Willensentscheidung der Wille nur eine relative Priorität gegenüber den denkbaren Bestimmungen des zu Verwirklichenden, in die Existenz zu Bringenden, so ist diese Priorität nunmehr absolut geworden. Der reine Wille ist in sich ungegenständig, undinglich. Er bringt alle Gegenständigkeit, also die Welt, erst hervor. Darum ist keine der gegenständlichen Kategorien wie Substanz, Person auf ihn anwendbar. Auch der Ausdruck ‚Wille‘ selbst ist daher nicht im eigentlichen Sinn zu verstehen, sondern als ein Hinweis auf ein an sich Unsagbares. Es werden daher auch andere Bezeichnungen, ‚Sprachmarken‘<sup>7</sup>, verwandt, wie Grund, Sein, Ist, Nichts, Ursprung, Leben. Daß aber gewisse Ausdrücke, vor allem solche, die dem Bereiche des Lebensdranges entstammen, bevorzugt werden, zeigt jedoch, daß uneingestanden doch eine gewisse Verwandtschaft zwischen diesen sagbaren Bereichen und dem Unsagbaren angenommen wird. Damit wird aber die ausdrücklich verworfene Analogie des Seins unter der Hand wieder eingeführt. In der Tat ist ja selbst ein Hinweis und ein Hinwinken auf ein völlig Unbestimm-

<sup>7</sup> Vgl. K. Jaspers, Nietzsche, Berlin 1936, 297<sub>1</sub>.

tes und Wesenloses überhaupt nicht mehr möglich; Aufruf und Verweis wiesen ja auf nichts, wären völlig und radikal inhaltslos, also nichtssagend. Alles Erkennen irgendwelcher Art kann sich nur auf dem Boden der Seinsanalogie voranbewegen.

Die Auffassung von dem wesenlosen Grunde der Existenz mag allerdings auf ein echtes, wenn auch idealistisch interpretiertes Phänomen zurückgehen. Wir meinen die Erfahrung, wie unsere Akte aus dem Ich hervorgehen. Der Akt wird gleichsam als fließende Brücke zwischen dem allseits bestimmten Gegenständlichen — dieses im Sinne des Noëma der Phänomenologie genommen — und dem einmaligen, nicht scharf umgrenzten, in Begriffe nicht faßbaren, sondern nur durch Hinweis andeutbaren Ich erfahren. Dieses Ich ist in der Reflexion gleichsam ohne scharfe Umrisse und Grenzen, auf die Tiefe zu im Dunkel sich verlierend. Es erscheint also leicht als ein wesenloser Grund, aus dem durch die Akte die Gegenständlichkeit, das Reich der Wesen, entsteht. Wird idealistisch das Sein auf den Bereich des Gegenständlichen eingeschränkt, so erhebt sich das Sein aus dem Wesenlosen durch eine reine Bewegung intentional-willentlicher Natur.

Es erklärt sich dann weiter die Ablehnung alles Allgemeingültigen durch die Existenzialphilosophie zur Bezeichnung existenzieller Verhältnisse und seine Einschränkung auf den Gebrauch für das Gegenständliche. Wird doch das eigene Ich von jedem jeweils als einmalig, individuell und unvergleichlich erfahren in einer Erfahrung, die in der gleichen Weise niemand sonst zugänglich ist. Da nun nach der Existenzialphilosophie Ich und Welt einander bedingen und als Einheit dem gleichen wesenlosen Grunde entsteigen, so wird auch die zu jedem Ich gehörende Welt jeweils einmalig, unmittelbar und unvergleichlich sein. Erst für die Bedürfnisse des oberflächlichen Umgangs mit den Dingen werden die künstlichen Schemata der Allgemeinbegriffe als eine Art Werkzeug der Verständigung gebildet. So kommt man nahe an die Auffassung von Bergson heran, der in der Begrifflichkeit des Verstandes eine Schöpfung des mit den künstlich verfestigten Dingen umgehenden homo faber sieht, während die Wirklichkeit des Lebensstromes sich einzig der wortlosen Intuition enthüllt<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> L'Evolution Créatrice, Paris 1931<sup>39</sup>. — Es würde zu dem gleichen Ergebnis führen, wenn man mit K. Bühler, Die Ariomatik der Sprachwissenschaften (Kantstudien 38 [1933] 19 ff.), die



Auch hier ist bei mancher richtiger Beobachtung doch übersehen, daß zwischen allen Seienden, sogar zwischen dem individuellen Ich und den Dingen und mehr noch den im Verstehen erfahrenen Personen, doch Ähnlichkeiten bestehen, die sich durch Abstraktion zu Allgemeinbegriffen herausheben lassen; diese bezeichnen dann allerdings nicht mehr die volle, konkrete Wirklichkeit, sondern nur eine Seite davon. Es ist ferner richtig beobachtet, daß man um so leichter fest umgrenzte Allgemeinbegriffe bilden kann, je mehr man sich dem Gebiete des Stoffes nähert, daß dagegen auf den höheren Gebieten, besonders aber dem des Persönlichen, die Grenzen elastischer und unbestimmter werden, wenn man nicht bei rein formalen Definitionen stehen bleiben will. Denn mit steigender Seinsstufe nimmt die Einmaligkeit, die Individualität an Stärke und Bedeutung zu. Aber aus dieser Stufung der Anwendbarkeit der Allgemeinbegriffe macht die Existenzialphilosophie ein einfaches Widerspruchsverhältnis und verzerrt so das echte Phänomen. In der wahren Gemeinschaft erfährt der Mensch seine innere Gemeinsamkeit mit anderen Personen. Nur wo Gemeinschaft nachläßt, wo durch Vermassung der andere Mensch zumeist nicht mehr in seiner Persontiefe, sondern nur mehr in einer allgemeinen Funktion begegnet, sieht sich der Einzelne auf sein nunmehr einsames Ich zurückgeworfen und erfährt es als unvergleichlich und unsagbar fern von den bloß funktionalen Aspekten, unter denen allein er die anderen Menschen sieht. Der gleiche Grund wirkt sich ja auch darin aus, daß Heidegger im ‚Zeug‘, in den vom Menschen hergestellten Gebrauchsdingen, den echten Zugang zur Wirklichkeit zu finden meint, nicht in dem Bereich der in echter Gemeinschaft stehenden Personen.

Wollen, vitaler Drang ist nun empirisch eine Bewegung, ein Übergang. Aus dem ersten Moment, dem Ruhezustande bloßen Könnens, geht der Wille durch die Entscheidung in den Zustand der Verwirklichung über. Hat er diesen erreicht, so hat er zugleich als dieses empirische, einmalige Wollen aufgehört. Soll er Wille bleiben, so muß er aus diesem Zustande, wo er gleichsam nicht mehr Wollen, nicht mehr er selbst ist, wieder hinaus zu neuer Bewegung. So ist der Wille reine Bewegung, gleichsam ein ewig

---

Sprache ausschließlich dem homo faber, dem Verfertiger von Geräten, zuordnet. Die Sprache hat mehrere wesentlich verschiedene, wenn auch meist vereinte, Funktionen, von denen nur die niederste dem Gerät entspricht.

gestörtes und wiederhergestelltes Gleichgewicht. Sowohl im bloßen Können wie in der erreichten Wirklichkeit ist er, um wiederum einen von Schelling oft verwandten Ausdruck zu gebrauchen, ‚außer sich‘, er ist ‚ekstatisch‘, ein Ausdruck, den Heidegger (Sein und Zeit § 65) in seinen ‚Ekstasen‘ des Daseins wieder aufgenommen hat.

Nun hat auch die Entfaltung des Begriffes bei Hegel den Charakter einer Bewegung. Aber diese ist rein logisch und darum in sich zeitlos. Deswegen sind auch die Zeitanalysen bei Hegel nicht befriedigend. Er verschiebt die Zeit, die in sich doch ein Merkmal der Existenz, nicht der an sich zeitlosen Wesenheit ist, immer wieder auf das Gebiet des Wesens. Anders ist das Verhältnis des Könnens zu seiner Verwirklichung. Logisch unterscheiden sich mögliche und wirkliche Wesenheit gar nicht, sondern nur in ihrem zeitlich verschiedenen Seinszustande. Die Zeit oder besser Zeitlichkeit ist also ein erstes Ergebnis der Bewegung des reinen Willens und darum für alles Existierende kennzeichnend. Zeitlichkeit besagt aber Endlichkeit und Ende. Schelling stand allerdings noch so sehr unter dem Einfluß des Idealismus, daß Endlichkeit für ihn nicht das Primäre sein konnte. Außerdem deutete der Idealismus die transzendentalen Bedingungen metaphysisch. Daher unterschied Schelling gleichsam eine doppelte Möglichkeit des reinen Willens. Im Absoluten sind die ‚Potenzen‘ des Willens ineinander zu einer zeitlosen Bewegung, die zugleich Anfang, Mitte und Ende ist, eben ‚das unendlich Wollende‘, das ‚wie das Nichtwollende ist‘ (s. o.). Durch einen Abfall, durch das Selbstseinwollen der bloßen Möglichkeiten in Gott, gehen die Potenzen auseinander und geraten so in die zeitliche Bewegung der Welt der endlichen Dinge. Die Welt ist darum das ‚Außersichsein‘ Gottes: „Die Potenzen in ihrer gegenseitigen Ausschließung und ihrer gegeneinander verkehrten Stellung sind nur der durch göttliche Ironie äußerlich verstellte Gott; sie sind der verkehrte Eine, inwiefern, dem Schein nach, das was verborgen, nicht wirkend seyn sollte, offenbar und wirkend, das was positiv, offenbar seyn sollte, negiert und in Potenz-Zustand gesetzt ist. Die Potenzen in dieser Stellung sind insofern das heraus- oder umgekehrte Eine (dessen Inneres äußerlich, dessen Äußeres innerlich ist), Universum“ (S. W. II 2; S. 90). Das geschichtliche Geschehen ist somit ein theogonischer Prozeß, die Rückkehr der Potenzen in die ursprüngliche Einheit, die dadurch wiederhergestellt wird, daß alle Möglichkeiten der Reihe nach durchlaufen und so überwunden werden. In der Abfolge der

mythologischen Vorstellungen, wie sie damals bekannt waren, suchte Schelling diesen Prozeß und das Gesetz seiner Abfolge nach dem Rhythmus der Willenspotenzen wiederzufinden. Die spätere Existenzialphilosophie kehrte erneut zur kritischen Auffassung des reinen Willens zurück und entkleidete die Momente oder Potenzen des Willens ihres metaphysischen Charakters. Die Einheit der Potenzen im Absoluten ist eine rein ideelle im Sinne der regulativen Idee Kants; die Potenzen selbst sind nur transzendente Bedingungen der Existenz. Immer aber ist das Problem der Zeitlichkeit und ihrer Bewegungsstruktur grundlegend. Die Momente oder ‚Ekstasen‘ der Zeitlichkeit sind zugleich die Strukturen der Existenz.

Dabei folgt aus dem Bewegungscharakter des reinen Willens, daß unter diesen Momenten die Zukünftigkei eine Vorzugsstellung einnimmt. Denn der Wille und aller bewußter Drang wird durch den zu erreichenden oder zu verwirklichenden Gegenstand in Bewegung gesetzt. Die Endursache ist für ihn die erste und eigentliche Ursache. Weder das bloße Können, die Möglichkeit, noch das bereits Verwirklichte, die statische Wirklichkeit, sind Bewegung, sondern die Verwirklichung als solche. Diese Ausrichtung auf Fortschritt liegt auch, wie anderwärts<sup>9</sup> bereits erwähnt wurde, im Wesen der auf Technik hingewiesenen Naturwissenschaft. In der Verabsolutierung der reinen Bewegung wird auch die Zukünftigkei absolut, gegenstandsloses Sichselbst-Voraussein unter Leugnung jeder Substantialität der Person. Diese ist vielmehr ein Ausgerichtetsein auf die zukünftigen Möglichkeiten und darin ein immer erneutes Schaffen ihrer selbst. Im Vorlaufen auf seine Zukünftigkei, das eigene Gewesensein übernehmend, erschließt sich das Dasein nach Heidegger die jeweilige Situation durch Gegenwärtigen des zu besorgenden Zuhandenen. In dieser Bewegung zeitigt sich die Zeitlichkeit mit ihren drei Momenten: Zukünftigkei, Gewesensein und Gegenwart<sup>10</sup>. Für Schelsky ist „die Wirklichkeit das Sein werdende“, wodurch die Wirklichkeit „als Prozeß von Wille und Welt“ bezeichnet werden soll<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Vgl. vom Verf.: Die Grundfragen der Philosophie 173.

<sup>10</sup> Sein und Zeit § 65. — „Die Gewesensein entspringt der Zukunft, so zwar, daß die gewesene (besser gewesene) Zukunft die Gegenwart aus sich entläßt. Dies dergestalt als gewesend-gegenwärtige Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die Zeitlichkeit“ (ebd.).

<sup>11</sup> G. Günther und H. Schelsky, a. a. O. 112.

Das menschliche Wollen hat nicht sich selbst, sondern ein Anderes zu seinem Gegenstande; es wird durch Güter in Bewegung gesetzt, die zu verwirklichen oder zu erlangen sind. Das Wollen geht also wesentlich über sich hinaus, es transzendiert sich selber. Auch dieser Zug muß in dem reinen Willen der Existenzialphilosophie wiederzufinden sein. Aber diese Transzendenz muß dabei völlig immanent bleiben, weil es ja ein eigentliches Jenseits des Willens nicht gibt<sup>12</sup>. Der Wille trägt also als Wesensmerkmal die Transzendenz in sich und ihr Ergebnis ist die Welt. Darum ist für Heidegger Dasein immer schon In-der-Welt-Sein. Diese Welt ist die Welt des Seins mit ihren Wesenheiten, die vor dem Willen als seine Möglichkeiten stehen. Das Sein ist also der dauernde Prozeß der Selbsttranszendenz des reinen Willens. Es hat keinerlei Bestand in sich; es ist nur als Ausdruck und Werkzeug des sich verwirklichenden Willens und verweist darum wieder auf ihn zurück, um dessentwillen es ist.

Selbsttranszendenz ist darum ein Wesenszug des Seienden. Erst zusammen mit seinem Grunde bildet das Seiende eine Ganzheit, ist es geschlossen. Die tiefe Einheit der beiden ‚Bereiche‘ auszusprechen, zu feiern ist eines der Hauptanliegen R. M. Rilkes. Schon in seinem ‚Stundenbuch‘ kündigt sich diese Auffassung an, wenn auch noch nicht so ausgesprochen existenzialphilosophisch wie in seinen ‚Sonetten an Orpheus‘ und den ‚Duineser Elegien‘. Im Stundenbuch heißt dieser Grund, aus dem alles emporsteigt, um ihm wieder anheimzufallen, noch Gott. Später wählt Rilke dafür andere Symbole, um den Irrtum, es sei eine Transzendenz, ein Jenseits im alten, christlichen Sinne gemeint, auszuschalten. Nun heißt es<sup>13</sup>: „Der Tod ist die uns abgewendete, von uns unbeschiedene Seite des Lebens: wir müssen versuchen, das größte Bewußtsein unseres Daseins zu leisten, das in beiden unabgegrenzten Bereichen zu Hause ist, aus beiden unerschöpflich genährt.“ Und weiter: „Es gibt weder ein Diesseits noch Jenseits, sondern die große Einheit, in der die uns übertreffenden Wesen, die ‚Engel‘, zu Hause sind“, die Engel, die für Rilke zum Symbol der Ganzheit der beiden Bereiche geworden sind: „Der Engel der Elegien ist dasjenige Wesen, das dafür einsteht,

<sup>12</sup> „Und jedesmal ist im Leben selbst das Moment angelegt, das über es hinausführt.“: Dilthey, G. S. 7, S. 266.

<sup>13</sup> R. M. Rilke, Briefe aus Muzot, Leipzig 1935, 332. — Dieser Brief an Witold von Hulewicz ist ein Kommentar zu den „Duineser Elegien“.

im Unsichtbaren einen höheren Rang der Realität zu erkennen.“ Erhebt der Dichter durch sein feierndes Wort die vergänglichen Gebilde des Seienden in sein Inneres, in jenen aus der geheimnisvollen Tiefe aufsteigenden weltbildenden Strom der eigenen Existenz, so entreibt er sie der Vergänglichkeit, „verwandelt“ sie, „daß ihr Wesen in uns ‚unsichtbar‘ wieder aufersteht“. Die Transzendenz, der Verweis über sich hinaus, der aller endlichen Existenz eignet, ist so anscheinend in diese Existenz hineingenommen und ein Suchen über sie hinaus nicht nur überflüssig, sondern auch sinnlos und unmöglich. Denn es gibt kein Darüber hinaus<sup>14</sup>.

Von da aus wird das Bemühen erklärlich, das sich besonders bei Heidegger stark kundgibt, diese Ganzheit und Geschlossenheit der endlichen Existenz herauszustellen und gleichsam den Rhythmus mitzuvollziehen, in dem sich diese Ganzheit vollendet. Der Tod ist als letzte Möglichkeit des Daseins schon von Anfang an in ihm und zeitigt sich in der Bewegung des Daseins. Vielleicht ergibt sich von hier aus auch ein Verständnis für den Gedanken vom ‚eigenen Tod‘, der Rilke im ‚Stundenbuch‘ und in den ‚Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge‘ so stark beschäftigt. Anderseits zeigen Analysen bei Heidegger, daß die lebensphilosophische Einstellung seiner Philosophie auch Anlaß ist, daß die Ganzheit so stark hervortritt. Ganzheit ist ja ursprünglich und eigentlich ein biologischer Begriff. Nur der Organismus ist eine Ganzheit, die sich in Zeit und Raum entfaltend eben den Organismus zu seiner Vollendung und damit zu seinem Ende bringt, gleichsam ein Verborgenes, das sich in der raumzeitlichen Gestalt des Organismus sicht-

<sup>14</sup> Vgl. die stark von der Existenzialphilosophie beeinflusste Interpretation von Sophokles durch H. Weinstock: „Der Sophokleische Gott ist also nie und mit keiner Faser außer oder über dem Sein, er ist gänzlich ihm innewohnend. Er ist das Sein selber, sofern es sich selbst weiß. Und zwar sich weiß als Geheimnis wie als Ordnung. Gott ist *irratio* und *ratio* der Welt zugleich. Er garantiert die Ausgewogenheit des Seins in sich selbst. Dadurch, daß es sich selbst schützt und erhält, ist es göttlich. Aber diese Ausgewogenheit ist sein Geheimnis und damit bleibt es göttlich bei sich und ist durch keinen menschlichen Verstand aufzulösen ... Was Schreckliches aber auch dem Menschen in dieser Welt zustößt, es kann ihn nie veranlassen, gegen göttliche Grausamkeit sich aufzulehnen oder sie in Prüfung oder was auch immer umzudeuten; denn er weiß, daß hier nichts Persönliches im Spiele ist, sondern daß er der Härte des Seins sich zu beugen hat ... Dies verstanden, kann aber auch der göttliche Sinn des Seins keinesfalls als Liebe begriffen werden.“: Sophokles, Leipzig 1931, 266.

bar darstellt und zu Ende lebt. So steigt das Seiende aus Tiefen hervor und vollendet sich nach dem Gesetz, nach dem es angetreten, und das Schicksal ist nichts anderes als „das Durchschreiten der Lebensordnungen, die sich die Menschen und Völker aus ihrer eigensten Freiheit und Kraft oder Unfreiheit und Unkraft, des göttlichen Grundes der Welt inne zu werden, geschaffen haben<sup>15</sup>“.

In der Tiefe ist die Wirklichkeit zeitlose und ungeschiedene Einheit. Ich und Welt, Subjekt und Objekt sind noch nicht unterschieden und einander gegenübergestellt. In der Stimmung, im Sicheinsfühlen, in der Hingabe, die sich über dem Werke selbst vergißt, wird die Wirklichkeit erfahren<sup>16</sup>. Die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt in der Erkenntnis ist bereits etwas Abgeleitetes und Späteres. Die Bemühungen Schellings, aus der unterschiedslosen Identität des Absoluten zur Zweiheit der Bewußtseinsspaltung in Subjekt und Objekt zu kommen, sind bekannt. Richtigen Erfolg hat er mit diesen Bemühungen nie gehabt. Das Betonen der ursprünglichen Einheit war bei ihm wohl in seiner ästhetischen und romantischen Gemüthshaltung bedingt. Bei den Späteren wird dagegen das Leiden an der Zerrissenheit durch die immer uneinheitlicher werdende Kultur in die gleiche Richtung gewiesen haben. Für Spengler<sup>17</sup> ist das Dasein der Pflanze deutlich das heimlich ersehnte, untragische Ausruhen von den überstark empfundenen Spannungen einer hochentwickelten Kultur. Und eine geheime Sehnsucht spricht desgleichen aus den Ausführungen Heideggers, der in der Erkenntnis einen Verfall des Daseins sieht, das sich selbst nicht zu tragen die Kraft hat und sich an Geschäftigkeit verliert, um sich das Wesentliche der Wirklichkeit zu verdecken. Nur ein heldenhafter, verschwiegener Aufschwung kann den Einzelnen aus dem Immerschon-Verfallensein wieder in die Echtheit der ursprünglichen Einheit zurücknehmen. Neuere Versuche wollen diese tragische Auffassung der Welt und der Erkenntnis in Weltfreudigkeit überwinden und zu diesem Zwecke die Unheimlichkeit der Tiefen, über denen das Dasein nichtig schwebt, dem Blicke entziehen. Das Transzendenzhaben soll nur eine der Entscheidungsmöglichkeiten des Daseins sein. Zu nennen sind

<sup>15</sup> H. Heyse, *Idee und Existenz*, Hamburg 1935, 252 f.

<sup>16</sup> „Die Wahrheit, in ihrer Ursprünglichkeit, wird nicht ‚theoretisch‘ erdacht oder ergrübelt, sondern in geschichtlichen Schicksalen durch Einsatz und Tun als existenzielles Wissen ‚erfahren‘.“: H. Heyse, a. a. O. 251.

<sup>17</sup> *Der Untergang des Abendlandes*, München 1922, II.

da die bereits erwähnten Werke von H. Heyse und G. Günther und H. Schelsky.

Das Verhältnis von Welt und Ich ist hier also anders gedacht als im eigentlichen Idealismus. Die Existenz des Ich, des Subjekts, ist nicht wie bei Fichte die Bedingung des Seins der Natur, sondern „beide stellen sich in einem umfassenderen Zusammenhang des ‚Seins als Sein‘ dar“<sup>18</sup>. Das Dasein ist immer schon ‚In-der-Welt-Sein‘; Ich und Welt bedingen einander. Selbstbewußtsein, Erkenntnis, Begrifflichkeit sind Spaltungen der ursprünglichen Einheit. Es besteht deswegen keine erkenntnistheoretische Frage, wie das Subjekt an das Objekt gelange, die der Idealismus eben dadurch zu lösen suchte, daß er das Objekt als das sich selbst gegenübertretende Subjekt erklärte. Vielmehr erhebt sich die Frage, warum die ursprüngliche Einheit in Existenz und Welt auseinandergeht. Die wesentliche Selbsttranszendenz soll diese Entzweiung erklären. Der Ursprung der Erkenntnis und ihr Zusammenhang mit der Welthaftigkeit des Daseins hat jedenfalls zur unmittelbaren Folge, daß sie nur zuständig ist für die ihr gegenüberstehende Welt, die ja den Charakter eines Entwurfs der Existenz trägt. Dagegen reicht sie selbst nicht mehr in die eigentlichen Tiefen der Wirklichkeit. Metaphysik ist nicht zunächst Erkenntnis, sondern Vollzug, nicht Betrachtung, sondern Geschehen, das darum nicht lehrbar noch übertragbar ist, sondern höchstens als Aufruf zu ähnlichem Vollziehen sich in Worte kleidet<sup>19</sup>.

Die Erkenntnis erhält somit in diesen Systemen eine neue Bewertung. Sie verliert den Eigenstand und die Unabhängigkeit, die ihr in verschiedener Weise sowohl die Scholastik wie der Idealismus zugestanden hatten. Sie steht völlig im Dienste des sich selbst verwirklichenden Willens. Sie ist so nicht eigentlich Wiedergabe der Wirklichkeit,

<sup>18</sup> H. Heyse, a. a. O. 287.

<sup>19</sup> „Das ursprüngliche Dunkel des Seins, das über dem Menschen als Seiendem inmitten von Seiendem lagert, zu lichten — mit dieser Verhaltensweise als einer Urweise des Existierens beginnt die Metaphysik — ja, *dies ist die Metaphysik*. Als Weise des Existierens ist die Metaphysik in jedem Augenblick des Existierens aus der ursprünglichen Substanz des Existierens neu zu vollziehen. Sie ist die Form ursprünglichsten Existierens. Sie ist daher nicht übertragbar von Mensch zu Mensch, von Volk zu Volk — sie ist in diesem Sinne nicht lehrbar. Nur in einem tieferen Sinne — . . . — sie ist ‚lehrbar‘: als Erweckung der durch Geburt, Anlage, Geschichte und Schicksal geprägten und entwickelten, das bedeutet der für sie *vorbestimmten Substanz*.“: K. Heyse, a. a. O. 263 f.

sondern Auslegung. „Auffassung als ... ist eine existenzielle Kategorie, eine Form des Entwurfs“<sup>20</sup>. Nach Heidegger wird die Wirklichkeit in der Gestimmtheit unmittelbar und ungegenständlich erfahren. Die Erkenntnis ist eine Artikulierung und zugleich eine Verfestigung dieser Erfahrung im Dienste des alles oberflächlich beredenden und zerredenden ‚Man‘. Die echte Entscheidung als Rückkehr in das Insein in der ursprünglichen Einheit ist stumm und wortlos. Auch bei Jaspers ist die Erkenntnis ein immer erfolgloser Versuch der Seinserhellung; denn das Wesenlose kann sich in Begriffen nie einfangen, sondern nur andeuten lassen<sup>21</sup>. Die Wahrheit einer Erkenntnis verwandelt sich in die Echtheit des Ausdrucks und den Erfolg für die Selbstverwirklichung. Da aber die Tiefe der Wirklichkeit reine Bewegung ist, kann es auch keinen unbeweglichen, immer gültigen Ausdruck dieser Wirklichkeit geben. Die Wahrheit ist immer im Fluß und ist bedingt von der Grundhaltung einer Zeit. In diesem geschichtlichen Relativismus wie auch in der Definition der Erkenntnis als Auslegung macht sich der Einfluß der Geisteswissenschaft bemerkbar. Denn dort ist alle Erkenntnis Auslegung eines Vorgegebenen, das an sich keinen Sinn hat — wie die Laute einer Sprache —, dessen Sinn ganz auf der Einheit der geistigen Welt beruht, aus der es hervorgegangen ist und aus der es auch verstanden werden muß.

Die Erkenntnis hat den doppelten Zweck des sich Zurechtfindens in der Wirklichkeit, in der wir leben müssen, — „dem planenden Tun in der Welt wirksame Mittel zu zeigen“<sup>22</sup> —, und der Erhellung der Tiefen der Existenz selber, um deren Unheimlichkeit aufzuheben. Beide Male führt dies zu dem Bestreben, das Weltbild im ganzen als fertig zu betrachten, um sich wohnlich in der bekannten Welt einzurichten. Unter diesen festen Begriffen und Auffassungen geht aber der Strom der Wirklichkeit weiter wie der Fluß unter der Eisdecke. Bald entspricht der alte Ausdruck nicht mehr der neuen Wirklichkeit und wird doch festgehalten. So entsteht eine immer mehr wachsende Spannung zwischen

<sup>20</sup> H. Reiner, *Das Phänomen des Glaubens*, Halle 1934, 94.

<sup>21</sup> „Zwar ist Existenz als Gegenstand einer Erkenntnis unzugänglich, und ist jede existenzielle Deutung — als solche zugleich Kritik — Ausdruck nicht eines Wissens vom Anderen, sondern des kommunikativen Verhaltens des Deutenden, das ebenso sehr in seinen eigenen Möglichkeiten und Ausfällen wie in dem Wesen des Gedeuteten entspringt.“: K. Jaspers, *Nietzsche* 373.

<sup>22</sup> K. Jaspers, *Nietzsche* 382.



Wirklichkeit und Erkenntnis, bis sie eines Tages so groß wird, daß das bisherige Weltbild zerbricht, die bekannte Welt in Stücke geht und die Unheimlichkeit der Wirklichkeit drohend zwischen den Trümmern sichtbar wird. Deutlich ist dabei vorausgesetzt, was schon Dilthey ausgesprochen hat, daß die aus dem Grunde aufsteigenden Bildungen, obschon sie von ihm dauernd getragen sind, ihm gegenüber doch eine gewisse Selbständigkeit und Festigkeit erlangen, eine Tatsache, die gut beobachtet, aber mit der Theorie schwer zu vereinen ist.

Genau wie im Idealismus, kann es für die Existenzialphilosophie keine absolute Philosophie geben. Jede Philosophie ist zeitbedingt und wird nach einiger Zeit kein echter Ausdruck der erfahrenen Wirklichkeit mehr sein. Trotzdem wird sie versuchen, sich zu erhalten, und von Geschlecht zu Geschlecht als toter Begriffsballast weiter geschleppt werden. Darum ist es erste Aufgabe echter philosophischer Besinnung, die unbrauchbar gewordenen und überholten Begriffsgehäuse zu zerstören — „Destruction“<sup>23</sup> der überkommenen Systeme. Hier ist gewiß teilweise Richtiges gesehen. Ein guter Teil unserer Erkenntnis, auch der philosophischen, ist immer vorläufig. Man denke nur an solche Teile, die, wie Naturphilosophie, von dem Fortschreiten der empirischen Wissenschaften wenigstens zum Teil und negativ abhängig sind, insofern diese Wissenschaften zugleich eine Kritik des bloßen Augenscheins sind. Viele vermeintliche Erkenntnisse haben auch bloß Ausdruckswert und sind so zum Verschwinden verurteilt; dies ist vor allem von dem Falschen, bloß Subjektiven zu sagen. Diese Teile haben im Objekt keine Begründung, sondern nur in der vorübergehenden Stimmung der Zeit. Modephilosophien sind darum begeistert aufgenommen und bald vergessen. Aber für das Ganze der philosophischen Erkenntnis kann, wie später kurz gezeigt wird, eine solche Bewertung nicht Geltung haben und darum kann die Destruktion niemals eine radikale sein wie auch nie die vornehmste Aufgabe der Philosophie bilden. Die Beschäftigung mit früheren Systemen hat neben kritischem Charakter viel mehr den eines Zusammenphilosophierens mit allen Zeitaltern, um so nach Kräften die Wirklichkeit von möglichst vielen Seiten anzuschauen und den Einfluß bloßer Zeitstimmung auszuschalten.

Im Verständnis der Erkenntnis als Auslegung macht sich nun eine doppelte Richtung bemerkbar. Für die einen,

<sup>23</sup> Heidegger, Sein und Zeit § 6.

Heidegger, Jaspers, nachdem schon Dilthey darin vorangegangen war, ist die Aufeinanderfolge der Auslegungen durch die Dynamik des Lebensdranges, des Gefühls bedingt. Die Konstruktionen des Idealismus werden darum abgelehnt. Schelling wie auch Schelsky hingegen lassen sie in idealistischer Weise nach logischen Gesetzen sich auseinander entwickeln. Die geschlossenen Begriffssysteme des Idealismus werden so in die Existenzialphilosophie integriert und das Logische wird als Möglichkeit, als Seinkönnendes zum Moment des reinen Willens. Deswegen nennt Schelling die Hegelsche Philosophie die negative Philosophie, die nur sagt, was sein kann. Seine eigene Philosophie ist dagegen die positive Philosophie als Philosophie von dem, was ist, als Philosophie der Existenz. Bei dieser Auffassung ist der Idealismus der notwendige Durchgangspunkt für die Existenzialphilosophie; denn nur wenn nach dem Sein des Ganzen des begrifflich-logischen Systems gefragt wird, kommt man zur Existenz. Solange diese an einem einzigen Punkte des Ganzen vorausgesetzt wird, ist die Existenz des Ganzen mitgegeben. Allerdings bleibt dabei ein gewisser Dualismus ungeklärt bestehen. Das Logische ist nur seiner Existenz nach im Willen begründet, seiner immanenten Entfaltung nach als Welt der Wesenheiten ist es selbständig. Es läßt also innerhalb seiner selbst keine freie Entscheidung mehr zu. Es zeigt sich hier doch, daß eine rationale Durchkonstruktion der Wirklichkeit, wie sie alle reinen Immanenzsysteme anstreben müssen, nur dadurch möglich ist, daß die eine Seite unterschlagen wird, entweder die Tatsächlichkeit der Existenz wie im Idealismus, oder die selbständige Geltung des Logischen wie bei der Existenzialphilosophie. Tatsächlichkeit und begriffliche Durchschaubarkeit sind in der uns gegebenen Wirklichkeit getrennt und innerhalb ihrer auch nicht in eins zusammenzubringen.

Aus dem Verhältnis von Existenz und Wesen, wie es in der Existenzialphilosophie bestimmt wird, ergibt sich auch ein sprachliches Problem. Die Sprache ist für den Ausdruck des Wesens geschaffen. Sie ist hergenommen von bereits Existierendem. Außerdem wird die Bewegung des Geschehens durch den sprachlichen Ausdruck verfestigt und in starre Gebrauchsschemata gebracht. Wie soll mit einem solchen Mittel der wesenlose, in reiner Bewegung fließende Grund des Seins gefaßt werden<sup>24</sup>? An sich müßte eine Phi-

<sup>24</sup> „Alle diejenigen Begriffe, durch welche wir das schon vorhandene Seyn bestimmen, müssen auf die Quelle des Seyns unanwendbar sein.“: Schelling, S. W. II 3, S. 205. — „Das bloß Exi-

losophie der Existenz stumm sein, wie auch der auf seine eigenste Möglichkeit zurückgeworfene und sie erfassende Mensch sie schweigend auf sich nimmt<sup>25</sup>. Aber eine stumme Philosophie ist ein Unding. Es bieten sich nun von der Sprachlichkeit des Alltags verschiedene Wege in direkter Mitteilung an, die das Wesenlose nicht eigentlich inhaltlich fassen, was ja widerspruchsvoll wäre, sondern durch die Art des sprachlichen Ausdrucks über den sprachlichen Inhalt hinaus verweisen und so auf das Wesenlose hinzeigen, ohne es eigentlich auszusprechen. Als erstes Mittel sind die dem bloßen zeigenden Gestus entsprechenden Fürwörter zu nennen; sie sind ohne eigentlichen Inhalt und erhalten diesen aus der jeweiligen Situation, auf die sie so verweisen. In der Situation liegt aber die Existenz miteinbeschlossen. Werden davon abstrakte Ausdrücke gebildet, so können sie zur Andeutung von existenziellen Bedingungen gebraucht werden. Solche Ausdrücke sind z. B. die ‚Jemeinigkeit‘, ‚Außer-sich‘, ‚Um-willen-seiner-selbst‘ oder das ‚Man‘ bei Heidegger. Auch vom Zeitwort her gebildete Abstrakta eignen sich zu dem gleichen Zweck. Denn während Substantiv und Adjektiv an sich von der Existenz abstrahieren, schließt das im Zeitwort ausgedrückte Tun oder Verhalten die Existenz und Zeitlichkeit mit ein. So kommt es zur Bildung von Ausdrücken wie ‚In-der-Welt-Sein‘, ‚Dasein‘, ‚Gegenwärtigen‘, ‚Sein-bei‘. Auch Zusammensetzungen von Fürwort und Zeitwort kommen vor wie ‚Selbstsein‘.

Jaspers bevorzugt eine andere Ausdrucksweise. Sie besteht darin, daß das Inhaltliche der Mitteilung durch eine widersprechende Gegenbewegung aufgehoben und so die inhaltliche Leere, die dem Fürwort an sich eignet, durch die Selbstzerstörung des Ausdrucks erreicht wird. Der sprachliche Ausdruck wird gleichsam zerbrochen und durch die Bruchstelle blitzt die flüssige, wesenlose und darum unsagbare Wirklichkeit wie die Glut unter der erstarrten Lava

---

stirende ist gerade das, wodurch alles, was vom Denken herkommen möchte, niedergeschlagen wird, das, vor dem das Denken verstummt, vor dem die Vernunft selbst sich beugt; denn das Denken hat eben nur mit der Möglichkeit, mit der Potenz zu thun; wo also diese ausgeschlossen ist, hat das Denken keine Gewalt.“: Ebd. 161.

<sup>25</sup> Sein und Zeit § 64: „Das Dasein ist eigentlich selbst in der ursprünglichen Vereinzelung der verschwiegenen, sich Angst zumutenden Entschlossenheit. Das eigentliche Selbstsein sagt als schweigendes gerade nicht ‚Ich — Ich‘, sondern ist in der Verschwiegenheit das geworfene Sein, als welches es eigentlich sein kann.“

hervor. Die Sprache wird so wie die erfahrbare Welt zur ‚Chiffre‘<sup>26</sup> des Unsagbaren, die nur der versteht, der von der Unheimlichkeit der Tiefe berührt und erschüttert ist. Die Mitteilung des Unsagbaren ist der immer schon zum Scheitern verurteilte Versuch, der nur im Scheitern gelingen kann. Damit nähert sich diese Ausdrucksweise der Sprache der Mystiker, besonders solcher, die den vergeblichen Versuch machen, die Analogie, die Jaspers ablehnt, zu überspringen.

Für Schelling und Schelsky steht entsprechend ihrem verschiedenen Verhältnis zum Logischen ein anderes Ausdrucksmittel zur Verfügung. Das Logische kann gleichsam den Hintergrund abgeben, von dem das Positive abgehoben wird. Der sprachliche Ausdruck braucht dabei nicht so radikal zerbrochen zu werden. Dies zeigt sich an der Vorliebe für den Gebrauch von partizipialen Bildungen; das Partizip steht ja zwischen dem Logischen des Substantivs und dem Existenzialen des Zeitwortes in der Mitte. Als Beispiele seien genannt das ‚Seinkönnende‘, das ‚rein Seiende‘, bei Schelsky ferner ‚das Sein Werdende‘. Schelling neigt außerdem zur Verwendung von mathematischen Symbolen wie  $+A$ ,  $-A$ ; diese Ausdrucksweise kommt der Vonselbständigkeit des Pronominalen am nächsten. Sie bestätigt aber auch, daß die Zerstörung des Inhaltlichen, Logischen von einer Existenzialphilosophie nicht ganz umgangen werden kann. Denn die Verwendung solcher Symbole ist doch nur da nötig, wo das Inhaltliche nicht mit Worten ausgedrückt werden kann, sei es wie in der Mathematik wegen der Vielgestaltigkeit der darunter fallenden Einzeldinge, sei es wie hier wegen der Gestalt- und Wesenlosigkeit des Gemeinten. Wie im Idealismus die Logik die Freiheit verdrängt und von ihr nur den Namen übrig läßt, so zerstört eine Philosophie des reinen, wesenlosen Wollens die Wahrheit. Was mit Wahrheit noch gemeint ist, ist nicht mehr Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Sachverhalt, den es an sich gar nicht gibt, sondern Echtheit des jeweiligen Ausdrucks. Die Freiheit des Idealismus als Spontaneität

<sup>26</sup> Philosophie, Berlin 1932, Bd. 3, 128 ff. — Oder: „Die Mitteilung geschieht entweder in gedanklichen Gebilden, die als vernünftiges Wissen angesehen zwar nichtig wären, aber als Sprache ihres Grundes unersetzliche Wahrheit dem kundgeben, der aus eigenem Sein entgegenkommt ... Oder die Mitteilung geschieht in Bildern, die ohne Begrifflichkeit oder mit deren teilweisem Einfließen das Ja des Seins mythisch aussprechen.“: Nietzsche 299; vgl. ebd. Register unter ‚Chiffre‘, ‚Sein‘.

und die Wahrheit der Existenzialphilosophie als echter Ausdruck sind tatsächlich auf die Ebene des Vitalen herabgesunken; in ihrem eigentlichen Sinne können sie nur auf der Ebene des Geistigen bestehen.

Die Betonung des Wollens als der transzendentalen Voraussetzung der Existenz hat weiterhin zur Folge, daß alle diese Philosophien eine starke ethische Einstellung bekunden. Sie suchen alle ein Verhalten zu bestimmen, das der Tiefe, die sich im Menschen ausdrückt, entspricht. Dieses Verhalten kann nun nicht letztlich in der Erkenntnis liegen, sondern im Wollen. Das Wollen soll sich rein halten, seinen Bewegungscharakter nicht durch Verfestigen aufgeben, wie auch die tiefste Wirklichkeit rein und wesenlos ist. Der Mensch muß in einer Welt leben; das ist unvermeidlich. Aber er darf sich auf diese Welt nicht wie auf etwas Wirkliches und Feststehendes verlassen. Er darf nicht meinen, in ihr Schutz für das bedrohte Dasein zu finden, sie zu einem starren Gehäuse<sup>27</sup> machen, in dem er sich wohnlich einrichtet. Er muß sich immer frei halten oder frei machen für die Möglichkeiten des Augenblicks, muß mit offenem Blick der Unsicherheit des Daseins ins Auge schauen und sie aushalten. Dabei steht er ganz allein; niemand kann ihm helfen. Jeder hat ja seine eigene Welt, die aus dem eigenen, einmaligen Dasein entspringt. Es gibt keine Gemeinsamkeit, die aus dem Ausgerichtetsein auf denselben Gegenstand, den gleichen Sachverhalt herühren könnte. Das Gemeinsame ist eine zur Selbsttäuschung im Gerede vom ‚Man‘ immer gewobener und wieder zerrissener Schleier. In den Tiefen, auf die es wirklich ankommt, ist der Mensch einsam. Alle echte Kommunikation ist für Jaspers Kampf und Aufruf; für Heidegger scheint sie überhaupt nicht in Frage zu kommen. Die Ethik gipfelt somit in einer Art düsteren Heldentums, das verbissen zur Sinnlosigkeit und Aussichtslosigkeit des Daseins steht und die unausweichliche Endlichkeit mit Scheitern und Tod als letztem Wort entschieden übernimmt. Eine allgemeine und inhaltliche Ethik aufzustellen, ist aber diesen Systemen wegen der unvergleichlichen Einmaligkeit des in der Zeit abfließenden Daseins und seiner jeweiligen Welt nicht möglich. Sie müssen sich begnügen, auf die echte Gesinnung des Freibleibens und der Entschlossenheit hinzuweisen, aus der heraus der echte Mensch je und je seine eigentliche Möglichkeit ergreift. Jede inhaltliche Ethik verfiere der

<sup>27</sup> K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1925<sup>3</sup>.

Entwertung, die hier alles Allgemeine und Feste trifft. Nur Günther und Schelsky suchen nach einem Ausweg, wie weiter unten zu zeigen sein wird.

Auf den pessimistischen Zug, der der Existenzialphilosophie eignet, wurde schon früher hingewiesen<sup>28</sup>. Gegenüber dem Allgemeinen des Denkens und des Begriffs ist die Existenz in ihrer Konkretheit und Einmaligkeit eine viel stärkere Verendlichung. Jede Verwirklichung ist gleichsam der Tod aller anderen Möglichkeiten und erscheint so als eine Verarmung. Zugleich ist sie immer auch ein Abfall von dem vorgestellten und angestrebten Ziele. Denn dieses Ziel ist selber ein abstraktes Allgemeines, das viele Einflüsse, die sich bei seiner Verwirklichung notwendig geltend machen, und viele Bestimmungen, die darum notwendig dem Ergebnis eignen werden, außer acht läßt; darum kann dieses vorgestellte Ziel in seiner abstrakten Reinheit und Vollkommenheit niemals verwirklicht werden. So erklärt es sich, daß alle Verwirklichung und damit jede Existenz als Abfall, Sünde, als Verengung und Verendlichung der an sich unendlichen Möglichkeiten erscheinen kann. Dazu kommt noch, daß für die Existenzialphilosophie aller Sinn nur Entwurf ist, der auf eine endliche Existenz zurückgeht. So ergibt sich dieser Sinn als in Nichtigkeit und Sinnlosigkeit begründet, ist also letzten Endes selbst sinnlos und nichtig. Tatsächlich ist ja das endliche Sein, wie es uns in der Erfahrung begegnet, in sich nicht bis ins Letzte durchsichtig und darum für uns fragwürdig. Und an dieser Fragwürdigkeit nimmt das menschliche Dasein in erhöhtem Maße teil, wenn es sich in sich selbst beschließen will. Die Existenzialphilosophie versucht nun das Unmögliche, die sich so ergebende Sinnfrage innerhalb des Fragwürdigen selbst zu lösen.

Schon bei Schelling erscheint die Existenz als ein Abfall, zustandegekommen durch die Ursünde des Urmenschen, der aus der Selbstlosigkeit bloßer Möglichkeit in der ursprünglichen göttlichen Einheit in das Selbstsein der endlichen Existenz herausgetreten ist. So wird das Dasein zu etwas, was aufgehoben werden soll, und der ganze Weltprozeß zu einer ewigen Rückkehr in die ursprüngliche Einheit. Romantische Sehnsucht nach dem Unendlichen und Grenzenlosen wird man hier allerdings mit in Rechnung stellen müssen. Doch finden wir bei Jaspers und Heidegger die gleiche Beurteilung der Existenz. Dasein ist ursprünglich

<sup>28</sup> Schol 12 (1937) 233—238.

schon Schuldigsein. Es ist immer schon an die Oberflächlichkeit und Unwahrhaftigkeit des ‚Man‘ verfallen und kann nur im heldenhaften Aufschwung auf sich selbst zur existenziellen Wahrhaftigkeit zurückgerufen werden. Aus der Nichtigkeit des Wesenlosen emporgestiegen trägt es Endlichkeit und Tod als letzte Möglichkeit schon in sich. Und das letzte Wort bei Jaspers ist Scheitern. Der stolze Rückzug des Menschen auf sich selbst endet in Zusammenbruch; die reine Diesseitigkeit macht die Welt nicht vertrauter und schöner, sondern entdeckt als ihre letzte Wirklichkeit nur Grauen und sinnlose Angst.)

Dieser Einstellung gegenüber suchen Günther und vor allem Schelsky zu einer positiveren Auffassung zu kommen, die zugleich auf einer Weiterführung der Schellingschen Philosophie begründet werden soll. Schelsky wirft Schelling vor, daß er in seiner Wertung ganz unbegründeterweise unter den Möglichkeiten des reinen Willens eine bevorzugt. Die Entscheidung für die Einheit der Potenzen im göttlichen Sein wird als die primäre angesehen, von der aus die wirkliche Existenz als ein Abfall erscheinen muß, so daß sie nur den einen Sinn der Selbstaufhebung in der wiederhergestellten Einheit Gottes haben kann. Die Endlichkeit wird immer noch gemessen an der Unendlichkeit, wodurch sie benachteiligt ist. Heidegger und Jaspers wirft er vor, daß sie das Problem, das in den primären Möglichkeiten, für die sich die Existenz entscheiden kann, liegt, überhaupt nicht gesehen haben.

Diese Möglichkeiten künden sich in den Antinomien Kants an. Die Unmöglichkeit, sich mit logischen Mitteln gegen die eine Seite zugunsten der andern zu entscheiden, ist nach Schelsky nur der Ausdruck dafür, daß hier der ursprüngliche Wille den Ausschlag gibt, welche der beiden Seiten wahr sein soll; daß die Wahrheit dem Willen nicht vorgegeben ist, sondern aus seiner Entscheidung erst hervorgeht. Beide Seiten sind darum gleichberechtigt und der Wille kann sich gleich primär für jede der beiden entscheiden. Als Möglichkeiten ursprünglicher Entscheidung für eine Existenzart stehen beide neben einander, und es geht nicht an, mit Schelling die eine gegenüber der andern zu bevorzugen. In einer folgerichtigen Existenzialphilosophie sind sie vielmehr völlig gleich zu bewerten. Der Seinszusammenhang zwischen Wille und Existenz ist dieser Entscheidung ja nicht vorgegeben, sondern wird durch sie erst hergestellt. Aus der Entscheidung für das Verbleiben in der Unendlichkeit der Möglichkeiten, für das Nichtsein, ent-

springt die religiöse Haltung. Sie erfährt das Göttliche, „den Inbegriff der Seinsmöglichkeiten“, als den Seinsgrund des eigenen Daseins. Ihm gegenüber ist alles Wirkliche, die Welt, als Endlichkeit nichtig. Darum ist der Tod für sie nur das Verlassen dieser Nichtigkeit und der Eintritt in die Einheit ihres Ursprunges, das Göttliche. Diese Haltung ist also nicht auf Umgestaltung des Weltlichen ausgerichtet, sondern auf Befreiung von aller Weltlichkeit. Sie ist reine, radikale Innerlichkeit und einfache Weltverneinung, wie sie, worauf beide Verfasser selbst hinweisen, bis jetzt nur in asiatischen Religionsformen, vor allem im Buddhismus, gefunden wurde. Folgerichtig ist jede Einflußnahme der Religion auf die irdischen Verhältnisse bereits ein Abfall, ein unreligiöses Verhalten und darum, wenn es unter Berufung auf die Religion geschieht, Heuchelei und Mißbrauch.

Gleichberechtigt und gleichwertig steht neben dieser Möglichkeit die der Entscheidung für die Wirklichkeit der Existenz, damit für Weltlichkeit und Endlichkeit. Eine solche Existenz ist dann nicht mehr im Göttlichen begründet und hat daher keinerlei Beziehung zu ihm. Sie ist rein innerweltlich, ausgerichtet auf die Selbstverwirklichung im weltlichen und weltbildenden Wirken und Schaffen. Auch für sie gibt es keinen Tod; denn in der Wirkung seines Schaffens lebt der Mensch innerweltlich weiter. Ein Jenseits der Welt gibt es aber für eine so begründete Existenz nicht. Gott-lose Weltlichkeit und freudige Diesseitigkeit kennzeichnen sie. Die Endlichkeit erscheint hier nicht als ein Abfall und eine Verarmung, da sie nicht mehr mit der Unendlichkeit verglichen werden kann. Eine ungestillte Sehnsucht nach dem Göttlichen wird nicht mehr alles Irdische als eitel erscheinen lassen, da es für diese Existenzform kein Göttliches und keine Sehnsucht nach ihm gibt. Die reine Diesseitigkeit ist echter Ausdruck der ursprünglichen Entscheidung und hinterläßt daher das Gefühl der allseitigen Erfülltheit<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Dieses neue Weltgefühl ahnt *Rilke* (Briefe 3, S. 273 an Annette Kolb, 9. 1. 1913) schon früh: „Ich kann nicht anders als im Menschlichen immer gleich bis an den Heiligen hindenken (in dem erst mir alles begreiflich und notwendig wird), aber ich vermöchte an Maricléa [einer Gestalt aus dem Roman ‚Das Exemplar‘ von A. Kolb, 1913] zu verstehen, daß (was man mir gelegentlich versichert hat) der Heilige nicht mehr im selben Maße für uns beispielhaft und aufklärend sei, wie er es in gewissen Zeiten im höchsten Grade war; daß es uns vielmehr interessiere, zu verfolgen, was dieser Aufwand an Gott wirke, wenn er,



Hier scheint nun auch eine allgemeine Ethik möglich zu sein. In der Tat wird die Forderung erhoben: „Neben die ‚metaphysische Logik‘ Hegels hat eine ‚metaphysische Ethik‘, d. h. neben die Transzendentallehre des Denkens hat eine Transzendentallehre vom Willen zu treten“<sup>30</sup>. Ermöglicht wird eine solche Ethik durch die Beibehaltung des Logischen als der negativen Philosophie. Schon die Erörterung der beiden Urmöglichkeiten des Willens lassen ja verschiedene allgemeine Verhaltensweisen als Folge erkennen. Es läßt sich nun denken, daß auch innerhalb der Entscheidung für die Wirklichkeit der Existenz noch weitere mögliche Entscheidungen für die verschiedenen Sachgebiete bleiben, aus denen sich jeweils wieder eine eigene Ethik ergeben wird. Es muß sich dann aber auch die Folge einstellen, daß wesentlich verschiedene Sachgebiete aus einer wesentlich anderen Entscheidung entstammen und somit eine wesentlich andere Ethik ergeben. Jede Ethik ist dann wieder vom Standpunkte der anderen ungültig und nichtig. Es kommt zu einer vollständigen Zerreißung der menschlichen Kultur in ganz eigengesetzliche Sachgebiete. Die Relativierung der Ethik wird so wenig aufgehalten wie die Relativierung der Logik. Und es fragt sich weiter, wie die einer Existenzialphilosophie doch wesentliche absolute Freiheit des reinen Willens gewahrt bleibt, wenn er einmal durch eine vorgängige Entscheidung an einen logischen Ablauf gebunden ist. Die Freiheit wird damit ins Transzendente, in das Unwirkliche verlegt und damit selbst völlig unwirklich. Der Mensch wird, wie dies in der Tat bei reiner Diesseitigkeit der Fall ist, statt zum Herrn zum Sklaven der Welt. Es ist da wohl nicht zufällig, daß auf asiatische Religionsformen hingewiesen wird. Wir wissen aber, daß der Unwelthaftigkeit dieser Religionen immer eine Form von Welthaftigkeit entsprochen hat, die mit Freiheit nichts mehr zu tun hatte. Im Bolschewismus bedroht diese asiatische Diesseitigkeit nunmehr auch Europa. Nicht Freiheit und frohgemute Welthaftigkeit hat sie zur Folge. Statt Freiheit Despotismus und unwürdiges Sklaventum, statt Heldentum rohe Brutalität, statt Freude an den Dingen der teuflische Rhythmus seelenloser Arbeit und betäubenden Genusses. Verzweifelt arbeiten, um nicht verzweifelt zu leben!

---

statt dorthin sich zusammenzunehmen, unmerklich in hiesigen Beziehungen verteilt, eine unauffälligere, aber nicht weniger große Arbeit tut.“

<sup>30</sup> Günther und Schelsky, a. a. O., Vorwort S. 8.

Tatsächlich hält der Mensch diese reine Diesseitigkeit nicht aus und es zeigt sich so, daß die Existenzialphilosophie von Günther und Schelsky keine Wiedergabe der Wirklichkeit ist. Sooft der Versuch gemacht wird, sich innerhalb der Grenzen des Endlichen zu halten, wird irgend ein Bezirk des Endlichen mit den geheimnisvollen Erwartungen, der bangen Scheu und der Überwirklichkeit des Göttlichen umkleidet<sup>31</sup>, und wäre es auch nur, wie im roten Rußland, der Traktor. Daß es nie ganz gelingen will, sich selbstsicher in die völlige Diesseitigkeit einzuschließen, zeigt auch die immer wieder aufbrechende Feindlichkeit gegen die Religionen, die bis zu Schmähungen und Verfolgungen geht. Logisch müßte eine ihrer selbst sichere reine Weltlichkeit die Religion als die andere Möglichkeit, als etwas, was sie weiter nicht angeht, sich selbst überlassen. Daß dies in den meisten Fällen trotz aller Vorsätze nicht gelingen will, ist doch ein Anzeichen, daß die reine Diesseitigkeit im eigenen Innern einen Widerstand findet, der sie ihrer Sicherheit beraubt und so aufreizend wirkt.

Daß die Arbeitshetze und die Vermassung der heutigen Zeit es vielfach vor lauter Oberflächlichkeit nicht mehr zu religiöser Besinnung kommen lassen, ist zwar eine Tatsache, aber nicht ein Zeichen einer neuen Wirklichkeit, sondern eine Gefahr für die Kultur und ein Anzeichen dafür, daß ihre Wurzeln zu verdorren anfangen. Denn es ist eine Tatsache, daß das Religiöse, allerdings nicht ein weltfremdes Pseudoreligiöses, der Quellgrund ist, wo auch die tiefen Wurzeln der anderen Kulturgebiete gespeist werden, so daß allgemeine religiöse Gleichgültigkeit in der Geschichte immer noch das Zeichen niedergehender Kulturen war. Für die tiefe Verbundenheit von Religion und Kultur hat gerade Schelling trotz vieler Irrtümer im einzelnen ein scharfes Auge gehabt. Die Aufteilung der menschlichen Existenz in zwei radikal verschiedenen Existenzarten ist übrigens nicht neu. Auch Spengler (*Der Untergang des Abendlandes*) unterschied den Priester und den Herrscher, Geist und Blut. Auch seine Philosophie ist ja auf lebensphilosophischer Grundlage aufgebaut und am Anfang der verschiedenen Kulturen, in die er die Geschichte aufteilt, steht ebenfalls eine

---

<sup>31</sup> „Immer ist der Mensch er selbst dadurch, daß er in bezug auf Transzendenz lebt. Transzendenz ist die Form der Erscheinung im Dasein, durch die allein dem Menschen der Gehalt des Seins und seiner selbst gegenwärtig wird. Dieser Notwendigkeit kann er nicht entrinnen; leugnet er, so tritt nur ein Anderes an die Stelle des Geleugneten.“: K. Jaspers, Nietzsche 381.

vorempirische Entscheidung, von der der Verlauf der ganzen Kulturentwicklung bis ins letzte bestimmt wird, so daß innerhalb der Kulturen von Freiheit keine Rede mehr sein kann. Die verschiedenen Möglichkeiten reiner Diesseitigkeit hat aber, wenn auch in unphilosophischer Weise, aber mit seherischer Kraft Dostojewsky in den Gestalten seines Romans ‚Die Teufel‘ verkörpert<sup>32</sup>.

### III.

Zur Beurteilung der Existenzialphilosophie ist zu beachten, daß sie den Durchgang durch den Idealismus voraussetzt und zunächst mit dessen Möglichkeit auch selber fällt. Es ist kein Zufall, daß der Ausgangspunkt dieser Systeme immer von solchen Gebieten gewählt wird, die in der Tat ein konstruktives Element enthalten. Für Kant war die Struktur der Naturwissenschaften maßgebend zur Beurteilung der metaphysischen Tragweite der menschlichen Erkenntnis. Damit rückte der eigentliche metaphysische Gegenstand als Ding an sich an den Horizont des philosophischen Blickfeldes. Denn die Naturwissenschaften haben aus sich nicht das Sein zum Gegenstand, sondern höchstens zu einer von ihnen nicht beurteilbaren Voraussetzung; für sie ist das Sein ungefähr das, was die Idee für Kant ist. So kommt es, daß das konstruktive Element, das sich unstreitbar in den Naturwissenschaften findet, weil sie nicht auf den Standpunkt einer absoluten, sondern auf den der allgemein-menschlichen Erkenntnis bezogen sind<sup>33</sup>, verallgemeinert und verabsolutiert wird. Ein kleiner Anstoß genügt, um das auf der Grenze zwischen Realismus und Idealismus unentschieden stehende System Kants in der Richtung des absoluten Idealismus zu verschieben. Da das Logische an jeder Seinserkenntnis uns aufgeht, kann es scheinen, als ob unsere logische Tätigkeit sich unabhängig von jeder Erfahrung aus sich selber hervorbringt. Und da andererseits das Logische eine Seite, wenn auch nicht das Ganze, der Wirklichkeit darstellt, so ist es auch möglich, die Gesamtheit des Wirklichen so anzuordnen, daß es als eine Verwirklichung einer ihm immanenten logischen Bewegung erscheint. Daß dabei die Wirklichkeit hier und dort zurechtgerückt werden muß, zeigt gerade das vollendetste idealistische Sy-

<sup>32</sup> Vgl. R. Guardini, Der Mensch und der Glaube, Leipzig 1933, Kap. 6: Gottlosigkeit.

<sup>33</sup> Vgl. vom Verf.: Die Grundfragen der Philosophie 180 f.

stem, die Philosophie von Hegel. Aber wichtiger ist noch, daß es eben Bereiche oder vielmehr Schichten gibt, die sich einer solchen Betrachtung gänzlich entziehen. So vor allem die Person als Selbstand in Freiheit, die Konkretetheit und das Dasein. Dieses Unvermögen, die Existenz des Konkreten miteinzubeziehen, hat ja zunächst zur Existenzialphilosophie weitergetrieben.

Während sich so der Idealismus seinen Ausgangspunkt in intellektuellen Gebieten mit konstruktivem Element, also in der Wissenschaft, suchte, wandte sich die Existenzialphilosophie solchen Gebieten zu, auf denen die Entscheidung des Willens und das Lebensinteresse das konstruktive Element abgibt. So beginnt Heidegger seine Suche nach dem Sinn von Sein mit einer Analyse des ‚Zeugs‘, der Werkzeuge und Gebrauchsdinge als solcher. Unter den Kulturdingen, die der Mensch hervorbringt, hat Heidegger sich also gerade auf die niederste Stufe beschränkt, während Dilthey mehr von den höheren Stufen ausgeht, sie aber zu einseitig bloß als Ausdruck der Lebendigkeit und nicht auch und vor allem als Vermittler geistiger Inhalte und personaler Beziehungen bestimmt. Zeuge haben ihre besondere Form und Ordnung, also gerade das, was sie im Unterschied von Naturdingen zu Zeugen macht, vom Willen und Leben des Menschen. Die Zeuge schaffende und verstehende Erkenntnis steht im Dienste dieses Willens, verliert also hier ihre Selbständigkeit. Gegenüber der Verstehbarkeit der Formung erscheint das Sein der Dinge, das immer vorausgesetzt ist, als Rest, der bleibt, wenn dieses Verstehen versagt. Wird die Zeugstruktur auf die Gesamtheit des erfahrenen Seins ausgedehnt, so werden diese Verhältnisse verabsolutiert. Eine derartige Ausdehnung hat einen Anschein von Berechtigung, weil in der Tat eine solche besorgende, technische Einstellung den Dingen gegenüber möglich ist; aber es widerspricht allen Tatsachen, daß sie die einzig mögliche und die Wirklichkeit zu tiefst erfassende ist. Geschieht jedoch die Verabsolutierung, dann erhält die Erkenntnis gerade die Stellung, die sie bei Heidegger hat, als Artikulierung des in der Gestimmtheit erfahrenen Seins zu umgehendem Gebrauch. Der drängende Lebenswille, die Sorge, liegt vor der Gestaltung zum Zeug; aus ihm hat sie erst ihren Ursprung. In der Sorge als dem innersten Quell des Daseins treibt der absolute Wille, selbst gestalt- und wesenlos, menschliche Existenz mit ihrer Welt hervor. Das Sein wird ein Residuum, eine Verfestigung des sich vom gebrauchenden Umgang zurückziehenden Intellekts, ein Leerlauf der Er-

kenntnis und eine Abstraktion. Diese Auffassung des Seins vereinigt idealistische mit lebensphilosophischen Motiven<sup>34</sup>.

Auch Geschichte als ausschließlicher Ausgangspunkt für das Seinsverständnis führt zu ähnlichen Ergebnissen. Die Konkretheit geschichtlicher Existenz ist in weitem Umfang auf einen vorgängigen Willen zurückzuführen, der sich in Taten und Kulturgegenständen verwirklicht. Nicht aus der Dialektik des Begriffs, sondern der Dialektik des Willens und des geschichtlichen Lebensdranges ergeben sich die geschichtlichen Tatsachen und Zustände. Der Wille nimmt also hier gegenüber der Erkenntnis eine bevorzugte Stellung ein. Für den Historiker steht dieser Wille als treibende Kraft hinter allem, was eine Zeit an Werken und Wirkungen hinterlassen hat. So wird er sie mit Dilthey, einem der Väter der heutigen Existenzialphilosophie, als Objektivationen des dahinterstehenden flutenden Lebens verstehen. Zugleich ist in ihnen das Leben stehen geblieben; sie sind erstarrt und von der Entwicklung überholt, feste Gebilde, die der Strom der Geschichte an den Strand gespült hat und sie dort tot liegen ließ, während alles Lebendige, Wirkende im Strome selber unobjektiviert weiterfließt. Diese Auffassung hat für das geschichtliche Geschehen weitgehend Geltung und Richtigkeit. Verabsolutiert zu einer Lehre von der gesamten Wirklichkeit wird daraus eine Existenzialphilosophie. Ursprung aller geschichtlichen Erscheinungen ist dann der in sich wesenlose, fließende Grund, der alle Möglichkeiten ungeschieden und ungestaltet enthält und sie als seine Vergegenständlichungen aus sich her austreibt. Diese Vergegenständlichung ist zugleich eine Verfestigung. Wie jede geschichtliche Objektivation zu interpretieren ist als Ausdruck des dahinterstehenden Lebens- und Kulturwillens, während ihr physisches Sein nur als Substrat und Träger des geschichtlichen Seins, nicht aber in seiner Selbständigkeit in Betracht kommt, so wird in einer auf ihr aufgebauten Existenzialphilosophie alle Seinserkenntnis zur Interpretation nach dem Schema etwas als etwas, wie das auch schon für das Zeug der Fall ist. Man spricht dann vom Sinn des Seins, wie man vom Sinn einer Objektivation spricht. Ohne diese Voraussetzung ist es sinnlos, nach dem Sinn von Sein zu fragen, da das Sein als solches und im Ganzen nicht mehr Gegenstand unserer verstehenden,

---

<sup>34</sup> S. Schelling; S. W. I 6, S. 389. — Vgl. die Erklärung der Materie aus einer Erschlaffung des Lebensstromes bei H. Bergson, *L'Evolution Créatrice*, Paris 1931<sup>39</sup>.

sondern nur unserer feststellenden Erkenntnis ist. Verstehen können wir nur besondere Bezirke des Seins, nämlich alles Personale, Geistige, in etwa auch noch das Lebendige, also überall da, wo ein Höheres oder Inneres sich in einem Niederen oder Äußeren ausdrückt und kundtut. Wird dagegen vom Sinn des Seins allgemein gesprochen, so ist es bereits als Ausdruck und Auslegung des wesenlosen Urgrundes und Udranges zum Dasein vorverstanden und relativiert.

Unter den geschichtlichen Erscheinungen sind vor allem zwei Gebiete, die an sich in hohem Grade Ausdruck von Stimmung des Gestaltenden sind, Kunst und Mythos. Beide Gebiete sind für Schelling zum Ausgangspunkt des Philosophierens geworden: die Kunst mehr in seiner ersten, der Mythos in seiner zweiten Periode. Als höchster Ausdruck des Christentums erscheint G. Günther in dem mehrfach erwähnten Werk das mythologisierte Christentum der Gnosis. Kunst ist ihrem Wesen nach reiner Ausdruck, und ein Kunstwerk ist künstlerisch, insoweit es echter, gestalteter Ausdruck ist. Hinter dieser seiner Funktion tritt das Ansichsein des ausdrückenden Materials als nebensächlich zurück, was ja auch in den juristischen Verhältnissen zum Ausdruck kommt, die dem Künstler das Eigentumsrecht am gestalteten Material gegen Ersatz des bloßen Materialwertes zuschreiben, wenn dieses Material in fremdem Besitz war. Die Gestalt selber ist zwar nicht wie das Ansich des Materials nebensächlich. Aber sie hat Bedeutung nicht als objektive Seins- und Tatsachendarstellung, etwa zur Belehrung — solche Funktionen sind für das Wesen des Künstlerischen nebensächlich, dazukommend —, sondern rein als Ausdruck der sich vergegenständlichenden Stimmung. Diese Verobjektivierung hat gewöhnlich eine Befreiung und Überwindung der sich ausdrückenden Stimmung zur Folge. Eine solche Befreiung durch Vergegenständlichung in der Existenz nimmt aber Schelling als Grund des Übergangs zur Existenz an. Durch Erschöpfung der einzelnen Möglichkeiten in der Schöpfung befreit sich Gott von ihr.

Der Mythos hinwieder ist Ausdruck und Verobjektivierung der Weltstimmung. Die Welt ist als Ganzes vieldeutig und das objektiv über den Weltgrund Auszumachende dürftig. So ergänzt der Mensch seine Erkenntnis des Weltgrundes aus dem Eigenen durch Vergegenständlichung der subjektiven Stimmung, die die Welt in ihm zurückläßt. Daraus entstehen die Gestalten des Mythos. Sie sind in der Tat Weltauslegung, nicht Welterkenntnis, wenigstens

zum größten Teile nicht<sup>35</sup>. Deswegen stehen sich Mythos und Kunst so nahe und ist der Mythos meist der erste Gegenstand der Kunst wie auch Quellgrund ihres Entstehens. So ist es auch hier nicht verwunderlich, wenn eine Ausdehnung des zum Verständnis des Mythos weithin angebrachten und berechtigten Erkenntnismodus und der Seins-schichtung des Mythos auf die Gesamtheit des Wirklichen oder das Wirkliche als solche zu den Grundthesen der Existenzialphilosophie führen muß.

Wenn der Fehler aller dieser Systeme darin liegt, daß sie die besondern Eigenschaften eines Seinsgebietes zu Strukturen der Wirklichkeit als solchen verallgemeinern und sie damit verabsolutieren, so kann die Lösung nur darin gesucht werden, daß der Ausgangspunkt philosophischer Besinnung da gesucht werde, wo alle Seinsgebiete wesentlich zusammentreffen. Dies ist aber nur an einer Stelle der Fall, in der Person. Der Mensch mag wohl Mythenbildner, Künstler, ein geschichtlich bedingtes Wesen, Gelehrter, Logiker und Techniker sein; alle diese Seiten haben jeweils ihre Wirklichkeit. Aber sie sind nie die ganze Wirklichkeit des Menschen. Die hier behandelten Systeme haben jeweils aus einer dieser Seiten das Ganze gemacht und sie verabsolutiert. Das Ganze aber des Menschen ist die Person. In ihr begegnen sich Personales, Geistiges in Verstand und Wille, Leben und Stofflichkeit. Schöpferische Kraft vereint sich mit bloßer Aufnahme des Gegebenen<sup>36</sup>. Individualismus und Gemeinschaft bedingen einander in ihr. In der Gemeinschaft, die für die Person ebenso wesentlich ist wie die Individualität, wird die selbständige Wirklichkeit der anderen Personen verstehend erfahren und so verhindert, daß alles begegnende Sein als bloßer Ausdruck, als Objektivation, Entwurf des Menschen verstanden wird.

Daß aber diese objektiv und an sich seienden Personen ihre Existenz als gegebene, hinzunehmende und der eigenen Macht entzogene erfahren, führt dazu, den Grund der Existenz jenseits der Person zu suchen. Aber nicht in unpersönlichen Tiefen der endlichen Wirklichkeit; denn damit wäre der Primat der Person wieder zerstört und die Person selber in ihrem Selbstsein und Selbstbesitz eine Täuschung. Es ist kein Zufall, wenn bei Heidegger das Personale und die Gemeinschaft eine so geringe Rolle spie-

<sup>35</sup> Vgl. vom Verf.: Mythos und Dogma: StimmZeit 133 [1937] 1—9.

<sup>36</sup> Vgl. vom Verf.: Die Grundfragen der Philosophie 29 f.

len und nur in ihren Karikaturen des schwatzenden Herdendaseins des ‚Man‘ vorkommen. Und bei Hegel sind selbst die großen weltgeschichtlichen Individuen nichts als die Werkzeuge des absoluten Geistes, der sich ihrer mit List bedient, um sie dann wie verbrauchte Werkzeuge wegzuworfen. Andererseits wird gerade Jaspers, der das Personale mehr beachtet, allerdings es dabei in der völligen, und nicht nur teilweisen, Unerkennbarkeit und Unbestimmtheit belassend, mehr als die Übrigen vor echte Transzendenz geführt, die an manchen Stellen von einem persönlichen Gottesbegriff nicht ferne ist. Die Endlichkeit der menschlichen Person läßt Platz für Tiefen des Seins, in die unser Blick gerade noch so weit reicht, um sie in der allgemeinen Abstraktion Sein aufleuchten zu sehen; aber mehr vermögen wir nicht. Sie läßt sogar Platz für Irrtümer und für Erkenntnisse, die auf einen gewissen Standpunkt relativ sind. Aber dabei bleibt, daß unsere Erkenntnis zugleich wesentlich objektiven Charakter hat und doch nie abgeschlossen ist. Der logische Charakter des Seins bleibt gewahrt, ohne daß er zu dessen ausschließlichem Wesen wird; die Fülle des Seins und der dadurch in eins zusammen treffenden Eigenschaften kann so groß sein, daß für unsere dürftige, nur die größten Linien erfassende Logik die Wirklichkeit an manchen Stellen recht unlogisch erscheint, ohne daß ihr logischer Charakter darum an sich schon aufgehoben wäre oder nur durch eine gewaltsame Umordnung der Wirklichkeit und durch die Verwerfung alles logisch nicht Faßbaren als schlechten Seins herzustellen wäre. Die Existenz selber ist zwar nicht unlogisch; aber als auf die Freiheit des persönlichen Gottes zurückgehend, entzieht sie sich jeder logischen Ableitung und jeder Erhellung durch Begriffe, die aus dem Bereiche der abstrakten Wesenheiten entnommen sind. Aber weil dieser persönliche Gott in eins Erkenntnis und Wille ist, zerfällt die Welt nicht in getrennte Gebiete des Daseins und Soseins, die nur dadurch wieder zur Einheit des Seins zurückgebracht werden können, daß entweder idealistisch das Dasein oder existenzialphilosophisch das Sosein vernachlässigt und entwertet wird. Und weil die Existenz nicht im Endlichen ihren Grund hat, hat sie ihren Sinn auch nicht von sich selber, als bloße Zukünftigkeit, bloßer Entwurf des Menschen, was den Menschen und sein Werk der Sinnlosigkeit, Trostlosigkeit und Verzweiflung überantwortet, die in diesen Philosophien oft einen tief ergreifenden Ausdruck gefunden haben. Mitten im unstillen Sorgen und geschichtlichen Vergehen erhebt sich die Ge-



genwart des ewigen Sinnes und der unvergängliche Wert persönlicher Existenz als Sichverantwortlichwissen vor dem ewigen, persönlichen Gott. Zwar ist auch hier das Letzte ein Verstummen des Menschen vor dem unsagbaren Geheimnis. Aber die Wirklichkeit des Endlichen wird wohl zurückgelassen, in ihrem Sein jedoch nicht aufgehoben, die endliche Erkenntnis ihrer Wahrheit nicht beraubt und die endlichen Werte nicht in Sinnlosigkeit entwertet. Darum ist es auch kein Verstummen in Sorge und Verzweiflung, sondern in der reinen Gegenwart anbetender Hingabe der eigenen Person an das Geheimnis des ewigen persönlichen Gottes, in dem ihr Heil ist.