

Die Stufen des Organischen und der Mensch

Einleitung in die philosophische Anthropologie

von

Helmuth Pleßner

Professor an der Universität Köln



1928

Walter de Gruyter & Co.

vormals G. J. Göschensche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlags-
buchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.

Berlin W 10 und Leipzig

Druck von E. Wagner Sohn in Weimar.

VORWORT.

Die entscheidenden Anregungen zu diesem Buch empfang ich in meinen Heidelberger Zoologenjahren als Schüler von Bütschli und Herbst, Windelband und Troeltsch, Driesch und Lask aus den tiefgehenden Spannungen, die zwischen Naturwissenschaft und Philosophie bestanden. Sie trieben den, der das Eine dem Anderen nicht opfern wollte, dazu an, auf neue Möglichkeiten philosophischen Naturverständnisses zu sinnen, die ebenso sehr der scharfen Kritik damaliger Philosophie gewachsen wie für die Impulse besonders der neuen Biologie Drieschs und Uexkülls aufnahmebereit waren. Den ersten Schritt in dieser Richtung glaube ich in der „Einheit der Sinne“ (1923) getan zu haben. Während ihrer Niederschrift faßte ich den Plan zu der hier vorliegenden Arbeit und hatte die Absicht, sie in Form einer kürzeren Broschüre, gewissermaßen als Nachtrag zum letzten Kapitel des genannten Buches, zu veröffentlichen. Die Ausarbeitung überzeugte mich von der Unmöglichkeit eines derartigen Vorhabens. Das Ganze war breiter anzulegen und in Fundament und Methode selbständig zu gestalten. 1924 kündigte ich es in dem Vorwort zu den „Grenzen der Gemeinschaft“ unter dem Titel „Pflanze, Tier, Mensch. Elemente einer Kosmologie der lebendigen Form“ an. Äußere Hemmungen und die große Schwierigkeit, auf einem von der neueren philosophischen Tradition vernachlässigten Boden arbeiten zu müssen, verzögerten den Abschluß des Manuskripts bis zum Herbst 1926.

Die Probleme einer philosophischen Biologie und Anthropologie, die es behandelt, hatten sich aus konsequenter Weiterverfolgung meiner sinnesphilosophischen Untersuchungen ergeben. Die Theorie der Sinnesmodalität als einer je spezifischen Verhältnisform von Leib und Psyche bzw. Materialität und Sinngebung drängte — besonders im Problem der sogenannten niederen Sinne und in dem Problem der Objektivität der Sinnesqualitäten nach einer fundamentaleren Fassung des Verhältnisses von Leib und Umwelt. Von hier aus eröffnete sich die Einsicht in bestimmte Korrelationsgesetze von Leibform und Umwelt-

form, welche offenbar Organisationsgesetze des Lebens darstellen. Zu einer Korrelationsstufentheorie von Lebensform und Lebenssphäre, die den pflanzlichen, tierischen und menschlichen Lebens-
typ umfaßt, war dann nur noch ein Schritt. — Neben dieser Entwicklung aus den Fragen der Elementartheorie der Erkenntnis führten mich sozialphilosophische Studien direkt auf das anthropologische Problem.

Es kann nicht die Aufgabe des Vorworts sein, den zeitgeschichtlichen Hintergrund der neuen Fragestellung aufzurollen. Soweit es sachlich notwendig ist, geschieht es in der Arbeit selbst. Selbstverständlich wäre sie ohne die Umwälzungen der letzten Zeit im Gebiete der Psychologie, der Soziologie und Biologie, vor allem aber der philosophischen Methodik, nicht möglich gewesen. Im übrigen wird sich in unseren Tagen noch keine Entscheidung darüber fällen lassen, welche Mächte an der Entstehung der neuen philosophischen Disziplinen stärker beteiligt sind, ob die Psychoanalyse oder die Lebensphilosophie, ob die Kultursoziologie oder die Phaenomenologie, ob die Geistesgeschichte oder die Krisen in der Medizin. Angesichts solcher Aktualität des neuen Buches ist es sachlich jedenfalls von Wichtigkeit, daß man die Eigenwüchsigkeit seiner Konzeption im Auge behält. Nichts kann der Sache der philosophischen Biologie und Anthropologie so sehr schaden, als wenn man an sie die Maßstäbe einer aus den verschiedensten Wissenschaften gewonnenen, zeittendenzbedingten Synthese heranträgt.

In der Überzeugung, daß es sich bei diesen Disziplinen um Wissenschaften von eigener Methodik mit ursprünglichem Anschauungsfundament handelt, stimmen die folgenden Untersuchungen mit den Ansichten jenes genialen Forschers überein, der — soweit es sich literarisch übersehen läßt — bis heute allein auf diesem Gebiete gearbeitet hat: Schellers unbestreitbares Verdienst ist es, in seinen Untersuchungen über Emotionalprobleme, über Strukturgesetze der Person und die Strukturzusammenhänge von Person und Welt eine Fülle von Entdeckungen gemacht zu haben, die zum thematischen Bestand der philosophischen Biologie und Anthropologie gehören. Seine Tätigkeit in den letzten Jahren zeigt überdies, daß er im Begriff ist, unter Zusammenfassung auch weiter zurückliegender biophilosophischer Analysen — die dem älteren Münchener und Göttinger Phänomenologenkreis teilweise bekannt gewesen sind und z. B. Hedwig Conrad-Martius' Ansätze in ihren „Metaphysischen Gesprächen“ beeinflußt haben — zu einer Grundlegung der

philosophischen Anthropologie auszubauen. Erhoffen wir also hinsichtlich der Gegenstände unserer Arbeit eine möglicherweise weitgehende Übereinstimmung mit den Schelerschen Forschungen, so dürfen darüber doch die wesentlichen Unterschiede im Ansatz der Probleme nicht übersehen werden. Scheler ist, unbeschadet der metaphysischen Tendenzen seiner Philosophie, in allen Grundlegungsfragen Phänomenologe. Seine wesentlichen Arbeiten bis zu den letzten Publikationen zeigen ihn primär phänomenologisch orientiert. Gegen eine Verwendung der Phänomenologie als grundlagesichernder Forschungshaltung haben wir uns aber seit unserer 1918 erschienenen Methodenschrift gewehrt. Wir gehen hier auf diesen Punkt nicht näher ein. Phänomenologische Arbeit bedarf u. E. für die Philosophie einer bestimmten methodischen Führung, die weder aus der Empirie noch aus einer Metaphysik stammen kann.

Von den großen Denkern der jüngsten Vergangenheit hat das keiner tiefer gewußt als Wilhelm Dilthey, dessen Philosophie und Geschichtsschreibung methodisch und material eine wesentliche Quelle der neuen Problemstellung der philosophischen Anthropologie bedeutet. Georg Misch ist es zu verdanken, daß wir heute die mit Diltheys Ideen gegebene Revolution der Philosophie erkennen, deren Prinzipien er zuletzt in seiner Arbeit „Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften“ (1925) auch programmatisch formulierte. Wenn wir trotzdem zu den (uns erst während der Drucklegung bekannt gewordenen) Forschungen Heideggers, die sehr stark von der Konzeption Diltheys getragen sind, in manchem Distanz halten müssen, so hauptsächlich nur darum, weil wir den Grundsatz Heideggers (Zeit und Sein, Halle 1927) nicht anerkennen können, daß der Untersuchung außermenschlichen Seins eine Existentialanalytik des Menschen notwendig vorhergehen müsse. Diese Idee zeigt ihn noch im Banne jener alten Tradition (die sich in den verschiedensten Formen des Subjektivismus niedergeschlagen hat), wonach der philosophisch Fragende sich selbst existentiell der Nächste und darum der sich im Blick auf das Erfragte Liegende ist. Wir verteidigen im Gegensatz dazu die These — die der Sinn unseres naturphilosophischen Ansatzes und seine Legitimation ist —, daß sich der Mensch in seinem Sein vor allem anderen Sein dadurch auszeichnet, sich weder der Nächste noch der Fernste zu sein, durch eben diese Exzentrizität seiner Lebensform sich selber als Element in einem Meer des Seins vorzufinden und damit trotz des nichtseinsmäßigen

Charakters seiner Existenz in eine Reihe mit allen Dingen dieser Welt zu gehören. Diese Situation der Exzentrizität (wiewohl nicht in dieser Formulierung und nicht als Lebensform) als Boden und Medium der Philosophie zum ersten Male bestimmt zu haben, ist das Verdienst des Buches „Der Begriff der Intuition“ (Halle 1926) von Josef König. Mit seinen systematischen Untersuchungen ergeben sich daher auf überraschende, weil weder im Problemansatz noch im Ziel der Untersuchung selbst vorgeahnte, Weise Beziehungen, deren Erörterung kommenden Arbeiten vorbehalten bleibt.

INHALT.

	Seite
Erstes Kapitel: Ziel und Gegenstand	3
1. Die Ausbildung der spekulativen Lebensphilosophie in Opposition zur Erfahrung (Bergson-Spengler)	4
2. Die lebensphilosophische Problemlage unter dem Gesichtspunkt der Theorie der Geisteswissenschaften (Dilthey-Misch)	14
3. Der Arbeitsplan für die Grundlegung der Philosophie des Menschen	26
Zweites Kapitel: Der cartesianische Einwand und die Problemstellung	38
1. Die Alternative von Ausdehnung und Innerlichkeit und das Problem der Erscheinung	38
2. Die Zurückführung der Erscheinung auf die Innerlichkeit	42
3. Satz der Immanenz. Die Vorgegebenheit der Innerlichkeit und ihre Verdinglichung	45
4. Ausdehnung als Außenwelt, Innerlichkeit als Innenwelt	50
5. Satz der Vorstellung. Das Element Empfindung	55
6. Die Unzugänglichkeit des fremden Ichs nach dem Prinzip des Sensualismus	60
7. Die Forderung nach einer Revision des cartesianischen Alternativprinzips im Interesse der Wissenschaft vom Leben	63
8. Formulierung der Ausgangsfrage in methodischer Hinsicht	69
Drittes Kapitel: Die These	80
1. Das Thema	80
2. Der Doppelaspekt in der Erscheinungsweise des gewöhnlichen Wahrnehmungsdinges	81
3. Gegen die Mißdeutung dieser Analyse. Engere Fassung der Aufgabe	86
4. Die Doppelaspektivität des belebten Wahrnehmungsdinges. Ihre gestalttheoretische Deutung. Köhler contra Driesch	89
5. Wie ist Doppelaspektivität möglich? Das Wesen der Grenze	99
6. Die Aufgabe einer Theorie der organischen Wesensmerkmale	105
7. Definitionen des Lebens	111
8. Charakter und Gegenstand einer Theorie der organischen Wesensmerkmale	118
Viertes Kapitel: Die Daseinsweisen der Lebendigkeit	123
1. Indikatorische Wesensmerkmale der Lebendigkeit	123
2. Die Positionalität des lebendigen Seins und seine Raumhaftigkeit	127
3. Prozeßcharakter und Typenhaftigkeit des lebendigen Seins. Dynamischer Charakter der lebendigen Form. Individualität des lebendigen Einzeldinges	132
4. Entwicklungscharakter des lebendigen Prozesses	138

	Seite
5. Die Kurve der Entwicklung. Altern und Tod	146
6. Systemcharakter des lebendigen Einzeldinges	154
7. Selbstregulierbarkeit des lebendigen Einzeldinges und harmonische Aequipotentialität der Teile	160
8. Organisiertheit des lebendigen Einzeldinges. Der Doppelsinn der Organe	165
9. Die Zeithaftigkeit des lebendigen Seins	171
10. Die positionale Raum-Zeitunion und der natürliche Ort	180
Fünftes Kapitel: Die Organisationsweisen des lebendigen Daseins. Pflanze und Tier	185
1. Der Lebenskreis	185
2. Assimilation—Dissimilation	196
3. Angepaßtheit und Anpassung	200
4. Fortpflanzung, Vererbung. Selektion	211
5. Die offene Organisationsform der Pflanze	218
6. Die geschlossene Organisationsform des Tieres	226
Sechstes Kapitel: Die Sphaere des Tieres	239
1. Die Positionalität der geschlossenen Form. Zentralität und Frontalität	239
2. Die Zuordnung von Reiz und Reaktion bei ausgeschaltetem Subjekt (Typ der dezentralistischen Organisation)	245
3. Die Zuordnung von Reiz und Reaktion durch das Subjekt (Typ der zentralistischen Organisation)	249
4. Komplexqualitative und dingliche Gliederung des tierischen Umfeldes	261
5. Intelligenz	272
6. Gedächtnis	277
7. Das Gedächtnis als Einheit von Residuum und Antezipation	283
Siebentes Kapitel: Die Sphaere des Menschen	288
1. Die Positionalität der exzentrischen Form. Das Ich und der Personcharakter	288
2. Außenwelt, Innenwelt, Mitwelt	293
3. Die anthropologischen Grundgesetze: I. Das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit	309
4. Die anthropologischen Grundgesetze: II. Das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit. Immanenz und Expressivität	321
5. Die anthropologischen Grundgesetze: III. Das Gesetz des uto- pischen Standorts. Nichtigkeit und Transzendenz.	341

Die Naturphilosophie kann den Fortschritten der empirischen Wissenschaften nie schädlich sein. Im Gegenteil, sie führt das Entdeckte auf Prinzipien zurück, wie sie zugleich neue Entdeckungen begründet. Steht dabei eine Menschenklasse auf, welche es für bequemer hält, die Chemie durch die Kraft des Hirnes zu treiben, als sich die Hände zu benetzen, so ist das weder Ihre Schuld noch die der Naturphilosophie überhaupt. Darf man die Analysis verschreien, weil unsere Müller oft bessere Maschinen bauen als die, welche der Mathematiker berechnet hat?

A. von Humboldt an Schelling 1805.

Erstes Kapitel.

ZIEL UND GEGENSTAND DER UNTERSUCHUNG.

Jede Zeit findet ihr erlösendes Wort. Die Terminologie des achtzehnten Jahrhunderts kulminiert in dem Begriff der Vernunft, die des neunzehnten im Begriff der Entwicklung, die gegenwärtige im Begriff des Lebens. Jede Zeit bezeichnet damit etwas Verschiedenes, Vernunft hebt das Zeitlose und Allgemeinverbindliche, Entwicklung das rastlos werdende und aufsteigende, Leben das dämonisch spielende, unbewußt Schöpferische heraus. Und trotzdem wollen die Zeiten alle dasselbe fassen, wird ihnen der eigentliche Bedeutungsgehalt der Worte nur das Mittel, um nicht zu sagen der Vorwand, jene letzte Tiefe der Dinge sichtbar zu machen, ohne deren Bewußtsein alles menschliche Beginnen ohne Hintergrund und sinnlos bleibt.

Daß einer Zeit nun gerade dieser und kein anderer Begriff als Symbol oder Vorwand kommt, hat bestimmte Gründe. Erlösend wirkt ein Wort nur, wenn die Zeit sich zugleich in ihm ihre Rechtfertigung und ihr Gericht spricht. Nie war die rationalistische Ideologie enthusiastischer und den Grund der Dinge aufschließender als zu der Zeit, da um Freiheit, Natürlichkeit und Vernünftigkeit noch gekämpft werden mußte, aber die feudale Gewalt mit ihrem Herzen schon für sie gewonnen war. Nie wirkte die evolutionistische Ideologie durchschlagender, Erkenntnis und Tat befruchtender als in der Übergangsperiode des zweiten Drittels des neunzehnten Jahrhunderts, da die patriarchalische Lebensordnung vor der beginnenden Technisierung, Industrialisierung und Kapitalisierung kapituliert. Der große Augenblick für die Ideologie des Lebens kam mit dem Rückschlag gegen den Fortschrittsoptimismus, mit der Zivilisationsmüdigkeit, mit der Verzweiflung am schöpferischen Sinn des Sozialismus. Was bislang als letzte unverrückbare Möglichkeit gegolten hatte: Entwicklung und Fortschritt alles organischen Daseins und menschlichen Tuns in der Welt —, begann eine

wesentlich resignierte Zeit als Ideologie des expansiven Hochkapitalismus zu durchschauen. Mit diesem Erwachen kam aber auch die Sehnsucht nach einem neuen Traum, nach einer neuen Bezauberung.

Nur wovon ließ sich diese mißtrauisch, skeptisch und relativistisch gewordene Zeit noch bezaubern? Für eine Transzendenz großen Stils war man zu aufgeklärt und bewußt, für die Immanenz zu weltoffen, zu abenteuerlustig geworden. Den Menschen sah man in seiner stammesgeschichtlichen und historischen Bedingtheit. Zugleich aber hatten Natur und Geschichte ihre überzeugende Macht über das Gemüt eingebüßt, seitdem man dahinter gekommen zu sein glaubte, daß ihre Gesetze und die großen Linien ihrer Gestaltung allein der schöpferischen Macht des menschlichen Geistes entstammten.

Bezaubern konnte nur etwas Unbestreitbares, das diesseits aller Ideologien, diesseits von Gott und Staat, von Natur und Geschichte zu fassen war, aus dem vielleicht die Ideologien aufsteigen, von dem sie aber ebenso gewiß wieder verschlungen werden: das Leben.

In diesem Wort vernimmt die Zeit ihre eigene Kraft, ihren Dynamismus, ihr Spielertum, ihre Freude an der Dämonie der unbekannteren Zukunft — und ihre eigene Schwäche, ihren Mangel an Ursprünglichkeit, Hingabe und Fähigkeit zu leben. Mit dieser neuen Zauberformel, die seit Nietzsche in steigendem Maße ihre Wirkung ausübt, folgt und verfolgt sich die Zeit. Eine Philosophie des Lebens entstand, ursprünglich dazu bestimmt, die neue Generation zu bannen, wie noch jede Generation von einer Philosophie im Bann einer Vision gehalten worden ist —, nunmehr dazu berufen, sie zur Erkenntnis zu führen und damit aus der Verzauberung zu befreien.

1. Die Ausbildung der intuitionistischen Lebensphilosophie in Opposition zur Erfahrung.

Durch die Entdeckungen der Abstammungs- und Vererbungslehre, der Physiologie und Entwicklungsgeschichte hatte sich ein neuer Aspekt von der Naturgebundenheit des Menschen und seiner Kultur ergeben. Was früheren Zeiten relative Selbstverständlichkeit gewesen war, die Zugehörigkeit des Menschen zum Tierreich, wurde durch die veränderte Betrachtung der Natur zu einer das Wesen des Menschen „erklärenden“, d. h. auflösenden Erkenntnis. Wenn also das Geistige nicht nach

bekanntem Rezept zum einfachen Überbau einer bestimmten Art tierischen Daseins werden und damit nur einer biologischen Form des alten Naturalismus zum Siege verholfen sein sollte, galt es, aus neuer Perspektive die Verbundenheit von Natur und Geist und die Stellung des Menschen zu bestimmen.

Zwei Möglichkeiten hierfür, die einzigen, wie es schien, waren erschöpft, die materialistisch-empiristische und die idealistisch-aprioristische Philosophie. War die erste Theorie an den Tatsachen des Bewußtseins und der sinngesetzlichen Notwendigkeiten gescheitert, die sich nicht aus der physischen Welt und den sinnlichen Eindrücken herleiten lassen, so versagte die zweite Theorie umgekehrt an den Fakten der Wahrnehmung und der Spezifikation der körperlichen Natur.

Die alte Alternative Empirismus-Apriorismus sah hier so aus: Entweder ist der Mensch mit allen seinen Eigenschaften, körperlich und geistig, das letzte Glied der organischen Entwicklung auf der Erde. Dann ist sein Bewußtsein, sein Gewissen, sein Intellekt, das Formensystem seines Geistes und damit seine Kultur ein Naturprodukt, das Resultat der Großhirnentwicklung, des aufrechten Ganges, bestimmter Veränderungen der inneren Sekretion usw. Wie es zu diesem Resultat kommt und aus körperlichen Tatsachen geistige Dimensionen werden, bleibt allerdings ganz rätselhaft. Oder seine eigene Naturgeschichte in Verbindung mit der Geschichte der Organismen ist wie die ganze Natur eine Konstruktion des Menschen nach Maßgabe der apriorischen Grundformen seines Geistes und im Rahmen seines Bewußtseins. Wie freilich der schöpferische Geist zu dieser konkreten Existenz „in“ einem Menschen, zu dieser Abhängigkeit von seinen physischen Eigenschaften kommt, bleibt ebenso rätselhaft.

Beide Theorien operieren mit verschiedenen Argumenten nach demselben Prinzip. Sie setzen eine Sphäre, einmal die physische, das andere Mal die spirituelle absolut und machen jeweils die andere Sphäre von ihr abhängig, ohne allerdings imstande zu sein, anzugeben, wie gerade diese Sphäre in Abhängigkeit von der andern auftritt. Entweder ist der Geist Blüte und Ergebnis oder die Natur. In jedem Fall ist in dem Bild ein Sprung, die Betrachtung kann nicht homogen von der einen zur andern Dimension überleiten (die eine von der andern abzuleiten, wäre allerdings eine unbillige Forderung) oder wenigstens bei voller Wahrung der Radikalität des Doppelaspekts Körper-Geist selbst die Vermittlung vom einen zum andern Aspekt bilden.

So ergab sich die Frage: unter welchen Bedingungen läßt sich der Mensch als Subjekt geistig-geschichtlicher Wirklichkeit, als sittliche Person von Verantwortungsbewußtsein in eben derselben Richtung betrachten, die durch seine physische Stammesgeschichte und seine Stellung im Naturganzen bestimmt ist? Oder vorsichtiger gefaßt: lassen sich Geistesgeschichte und geistiger Gegenwartsaspekt, wie er dem Subjekt kultureller Tätigkeit wesentlich ist, und Naturgeschichte bzw. physiologischer Aspekt des Menschen so vereinen, daß unter Vermeidung der empiristischen und der aprioristischen Fehler doch ein Grundaspekt gewahrt wird, so daß die natürliche, vorproblematische Anschauung Recht behält, wenn sie den Menschen aus einer vormenschlichen Stammesgeschichte der Lebewesen hervorgehen läßt und die Entfaltung seiner geistigen Vermögen in der Geschichte zeitlich und räumlich an eine ungeheure biologische Vergangenheit anschließt? Gelingt die Wahrung des Einen Grundaspekts nicht, so folgt unmittelbar daraus eine doppelte Wahrheit, die Bewußtseinsansicht und die Naturansicht der Welt, der Mensch als Selbst, als Ich, als Subjekt eines freien Willens und der Mensch als Natur, als Ding, als Objekt kausaler Determination. Dann hat man die unwürdige und unerträgliche Lage, die zugleich von unwiderstehlicher Komik ist, den Menschen als Produkt einer Phylogenie und die Phylogenie als Produkt des Menschen, des irgendwie im Menschen Ereignis gewordenen schöpferischen Geistes gelten zu lassen.

Wie vorsichtig man bei der Herstellung des einen Grundaspekts sein muß, hat Bergson in seiner Kritik Spencers gezeigt. Spencer wollte Empirismus und Apriorismus gewissermaßen vereinigen, indem er die vorgegebenen Beziehungsformen, mit denen das Bewußtsein anschaut, wahrnimmt und denkt, die apriorischen Voraussetzungen des Erkennens also, wie ein Apriorist hinnahm, sie jedoch wie ein Empirist erklärte. Es seien nämlich die apriorischen Formen, die Kategorien Anpassungsergebnisse, die, mühsam im Laufe von Jahrmillionen zustande gekommen, sich bewährt hätten und als erworbene Eigenschaften weiter vererbt worden wären. Den Generationen, welche der Anpassungsarbeit an die Natur dank den Anstrengungen ihrer Voreltern überhoben waren, müßte die primäre Angepaßtheit dann als etwas Selbstverständliches, als das Axiomensystem ihrer Existenz zum Bewußtsein kommen, dessen innere Notwendigkeit für die Erfahrung sich aus der durch Angepaßtheit gewährleisteten Übereinstimmung des Bewußtseinsträgers mit der Welt

erklärt. (Nach gleichem Prinzip hat man das Gewissen und die Normen biologisch zu verstehen gesucht.)

Bergson hat den Zirkel dieser Erklärung freigelegt und zugleich als Index für die Problemlage benutzt, aus der seine intuitionistische Lebensphilosophie einen Ausweg gefunden zu haben glaubt. Bergson operiert gegen Spencer wie ein transzendentaler Idealist, ein Apriorist kantischer Prägung. Die Kategorialformen sollen durch Anpassung zustande gekommen sein, durch Anpassung an die Natur. Die Kategorien der Kausalität, der Substanz, der Wechselwirkung müssen dementsprechend irgendwie in der Natur vorhanden sein, wenn nicht als Denkformen, so doch als Seinsformen. D. h. die Natur wird bei dieser Erklärung bereits als das vorausgesetzt, was erst kraft der Kategorien möglich wird. Spencer leitet nach seinem Sinne die subjektiven Verstandesformen aus der objektiven Natur ab. In Wirklichkeit aber setzt er dasselbe Kategoriensystem nur noch einmal in anderer Form. Das Thema bleibt das Gleiche, bloß die Tonart wechselt: einmal heißt das Kategoriensystem Natur, das andere Mal Intellekt.

Mit dieser Polemik will Bergson zunächst nur sagen, daß man den Mechanismus der Natur nicht als Modell für den Mechanismus des Verstandes benutzen darf. Man begeht dann einen Zirkel oder eine *petitio principii*. Der Gedanke einer Entstehung der Kategorien, den Spencer faßte, da er durch die Tatsachen der Phylogenie eine unabweisbare Forderung geworden war, muß in seinem ganzen Sinn erfaßt werden als das Problem der Grenze des mechanischen (den Kategorien entsprechenden) Naturbildes und der natürlich selbst nicht mehr mechanischen (den Kategorien, besonders der Kausalkategorie entsprechenden) Genese dieses Naturbildes. So verstanden, wird der Gedanke von der Entstehung der Kategorien „aus der Natur“ zum Revolutionsprinzip für die philosophische Methode. Denn es geht dann nicht mehr, in den Kategorien des Paläontologen und Zoologen zu denken und die gesetzmäßig arbeitende Natur, den Mechanismus der Vererbung, der Auslese und der Züchtung als Grundlage der genetischen Erklärung der Kategorien heranzuziehen. Mit dem Denken, das gerade nach Bergsons Auffassung im eminenten Sinne kategoriegebunden oder mechanisch ist, läßt sich hier überhaupt nicht mehr vorankommen.

Eine andere Erkenntnisweise muß eingreifen; die Intuition, deren wir als lebendige Wesen fähig sind. In reiner Erinnerung

gewinnen wir die Freiheit von der Gebundenheit an das Netz der Kategorien. Auf dem Strom des Lebens, aber nicht mit ihm, sondern gegen ihn schwimmend lösen wir uns aus der praktischen Einstellung zu den Dingen und kommen damit „hinter“ den Kategorienmechanismus des tatgebundenen, nutzbringenden Denkens. Wir werden wieder existentiell. Leben erfaßt Leben, es versteht, was es ist und was es gewesen ist. So erfaßt die Intuition das innere Wesen der Entwicklung, die das paläontologisch-stammesgeschichtliche Denken nur in ihren äußeren Spuren kennen lernt.

Für Bergson ist charakteristisch die Kontrastierung des (mechanischen) Denkens und der (organisch-vitalen) Intuition. Über seine Lösung des Problems kann man also sehr verschiedener Meinung sein. Entscheidend ist nur, und in gewissem Sinne paradigmatisch für alle „spekulative“ Philosophie des Lebens, der Ansatz der Lösung und die Stelle, an der der Lebensbegriff eingeführt wird. Diese Stelle, dieser Ansatzpunkt liegt bei Bergson in der Koexistenz von Intellekt und Naturmechanismus, einer wesenhaften Koexistenz, die nicht als solche durchschaut zu haben, Spencer zum Verhängnis wurde, weil sie ihn zum *circulus vitiosus* verführte. Hinter den Intellekt bzw. den Naturmechanismus kann man weder mit dem Intellekt noch mit dem ihm wesenskorrelativen Naturmechanismus kommen. Die Betrachtung muß aus der Fläche gleichsam in eine Tiefendimension transponiert und der neue Grundaspekt von dem bisherigen streng geschieden werden. Weil dieser Aspekt aber die Aufgabe lösen soll, das bewußte Dasein des Menschen in Anknüpfung an seine biologische Vorgeschichte, in ein und derselben Richtung wie sie zu begreifen, grob gesagt die Subjektivität aus der körperlichen Natur hervorgehen zu lassen bzw. der Subjektivität eine bestimmte Stelle im Naturganzen anzuweisen, so bietet sich hier der Begriff einer gestaltenden, Natur und Geist umgreifenden, Sein und Bewußtsein schöpferisch durchdringenden Macht an: der Begriff des Lebens.

Allerdings argumentiert Bergson nicht mit der tiefer liegenden Unmöglichkeit, überhaupt Ansicht vom Bewußtsein durch Ansicht von körperlichen Dingen zu gewinnen. Dieser unerlaubte und unvollziehbare Aspektwechsel, dessen sich empiristische und aprioristische Naturphilosopheme unter den Händen von Dilettanten so gerne bedienen, spielt für ihn keine Rolle. Sein Argument gegen das Hervorgehenlassen des Intellekts (der Subjektivität in einem eingeschränkten Sinne) aus der Natur findet er

in dem intellektualistischen Wesen dieses Hervorgehenlassens und dieser Natur. Dadurch fordert er ein vorintellektuell gefaßtes Hervorgehen aus ihr und kommt so zu dem Begriff des Lebens, in dem Körperhaftigkeit und Bewußtheit, äußere und innere Seite sehr wohl von einem Blickpunkt aus gesehen werden können.

Für Bergson ist die Natur der Naturforscher ein bloßes Gegenbild des Intellektmenschen. Der Intellektmensch (samt seiner „verkategorierten“ Welt) selbst wird eine Spielform, eine Ausgeburt des schöpferischen Lebens wie all die anderen wunderlichen Gebilde der Pflanzen und Tiere. Solange er rationale Wissenschaft treibt, kommt er über seine Lebensform nicht hinaus. Die Beschreibungen der Zoologie, Botanik und Paläontologie und ihre Theorien geben nur den Aspekt des Intellektmenschen, aber nicht das Wesen der lebendigen Dinge. Statt in das Innere aller Phasen und Epochen einzudringen, spiegelt sich der Herren eigener Geist in fremdem Stoff unverstandener Begebenheiten.

Die Anschauung vom Leben, zu der Bergson führt, zu dem, was er schöpferische Entwicklung nennt, hat deshalb in der Kultur- und Geschichtsphilosophie Schule gemacht. Denn hier kehrt das Ausgangsproblem Bergsons einer nichtmechanischen Entstehung des Weltsystems des Mechanismus (d. h. des Konformitätssystems von mechanischer Natur und Intellekt) schließlich in jedem Problem der Entstehung einer geistigen Welt oder Kultur überhaupt wieder.

In ihrem allgemeinen Sinn erfaßt ist diese Frage Lebensfrage für alle historische Erkenntnis. Die Forderung einer nichtmechanischen Herleitung der mechanischen Welt wiederholt im Grunde jeder Historiker, der die Vergangenheit objektiv in ihrem Wesen fassen will, wenn er danach strebt, sich bei der Beschreibung früherer Zustände und ihrer Verknüpfung von dem Kategoriensystem seiner Zeit freizuhalten.

Für den empirischen Geschichtsforscher wäre das (nach Bergson) nicht möglich. Er sucht nach kausaler Determination des Späteren durch das Frühere und nach Akzentuierung des Eigenartigen, Einmaligen und Wertvollen, bindet sich also bewußt an das Kategoriensystem seiner Generation und vertritt, bergsonisch gesprochen, dem geschichtlichen Material gegenüber die Lebensform des Intellekts. Objektivität, Anwendung des Kausalprinzips und des Satzes vom zureichenden Grunde sind nun einmal für diese und keine andere Lebensform charakteristisch. Infolgedessen kann (immer im Sinne dieser Argumentation ge-

sprochen) der sogenannte objektive Empiriker nicht das wahre Wesen der Vergangenheit und die Entstehung bzw. den Sinn des jetzigen Zustandes erkennen. Wie Paläontologie und Entwicklungsgeschichte die Spuren früheren Lebens nur in der Perspektive des mechanischen Intellekts zu ordnen wissen, so ergibt die objektive Geschichtswissenschaft auch nur das ihr konforme Bild der Geschichte.

Durch das Argument seiner zeit- und volkhaften Gebundenheit stellt der empirische Historiker sich selbst in Frage und bereitet einer andern Erkenntnisweise, eben der intuitiven Geschichtsphilosophie, dann den Weg, wenn er auch das Erkenntnistreben und seine Mittel für zeitgebunden erklärt. Im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert wagten die Historiker in ihrem Relativismus noch nicht so weit zu gehen. Sie glaubten höchstens in ihrer Religion, in ihrem Geschmack, ihrem Rechtsempfinden gebunden zu sein, hielten dagegen die Vernunft und das, was sie als wahr und notwendig einsieht, für zeitentrückt und insofern absolut. Die fortschreitende Erfahrung von der Verschiedenheit der menschlichen Kulturen und ihrer Weltbilder hat diesen letzten Rest von Naivität zerstört und das Vertrauen in die Zeitentzogenheit der Erkenntniskategorien untergraben. Heute resigniert der Historiker, weil er keinen Ausweg mehr aus der absoluten Geschichtsimmanenz seiner Vernunft sieht. Entweder er begnügt sich damit, in dieser Selbsterkenntnis seiner totalen Zeitgebundenheit den Geist, die Lebensform seiner Epoche zu Ende zu leben und auf echte Wahrheit zu verzichten (weil ja doch alles Konstruktion nach den uns schicksalsmäßig zur Verfügung stehenden Ausdrucks- und Apperzeptionsformen sei), oder er betrachtet seine Arbeit als vorläufig und allenfalls als Stoffansammlung für den intuitiven Geschichtsphilosophen. Es bleibt ihm eben keine andere Möglichkeit des Herauskommens aus dem Konformitätssystem seines Zeitgeistes, seiner Kulturseele als die Intuition, die den Lebensuntergrund und eruptive Quelle aller Zeitgeister und Kulturseelen bildet.

Ein weiteres wichtiges Motiv für die Entstehung dieser sogenannten historistischen Problemlage und ihrer lebensphilosophischen Verewigung (vor allem bei Spengler) war neben der Erweiterung des Horizontes historischer und ethnographischer Tatsachenkenntnis die Kultursoziologie, also die Erkenntnis der sozialen und wirtschaftlichen Bedingtheit des Geisteslebens. Seit Karl Marx und Friedrich Engels die Kultur einer Zeit als Über-

bau, als Epiphänomen der materiellen Zustände ihrer Menschen ausgesprochen hatten, fahndeten Wirtschaftshistoriker, Nationalökonomien und Soziologen nach den Überbau- bzw. Konformitätsgesetzen zwischen Wirtschaft, sozialer Lage und geistigem, d. h. zweckfreiem Ausdrucksleben, die für die Struktur einer Zeit, des Querschnitts der Geschichte, entscheidend sein müssen. Daraus hat sich dann eine Beschäftigung mit den Fragen der Kunst-, Religions-, Rechts- und Wissenssoziologie entwickelt, die geeignet ist, das Bewußtsein von der Zeitgebundenheit des Geistes, besonders auch des Erkennens zu verstärken.

Als radikales Rezept zur Befreiung aus dieser Zwangslage bot Spengler eine intuitionistische Lebensphilosophie: Respektierung der Geschlossenheit aller Weltsysteme (Kulturseelen) und ihrer metaphysischen Gleichberechtigung (denn keine Zeit kann über die andere zu Gericht sitzen) als Eruptionen des schöpferischen Lebens- und Seelengrundes — bei gleichzeitiger Preisgabe des Gedankens einer durch alle Kulturen hindurchgehenden Menschheitsentwicklung oder einer für alle Kulturen bindenden Wertordnung. Solange sich der Geschichtsphilosoph scheut, diesen letzten Schritt über den „Fortschritt“ hinaus zu tun, liefert er (angesichts der Zwangslage, in der er sich nun einmal befindet) seine Position demselben Einwand aus, den Bergson gegen Spencer erhoben hat. Bejaht er grundsätzlich die Zeitgebundenheit und Kulturverflochtenheit aller, auch der Wissens- und Erkenntnis-kategorien, so kann er natürlich nicht mit diesen Kategorien das Wesen anderer Zeiten und ihrer Verwandlung in einander erfassen wollen. Das wäre genau so klug, wie die Entstehung der Intellektkategorien und der ihnen konformen mechanischen Natur mit Hilfe dieser Kategorien und auf Grund dieser Natur mechanisch begreifen zu wollen —, was Bergson Spencer eben vorwerfen mußte.

Spenglers Geschichtsbild und Bergsons Naturbild vermeiden diesen Fehler und es läßt sich die Vermeidung der zirkelhaften Argumentation geradezu als das Konstruktionsprinzip ihrer Philosophien bezeichnen. Wie für Bergson das Leben Welten gebiert, die Konformitätssysteme zwischen einem Organismus und „seiner“ Welt sind, so gibt es auch für Spengler die mütterlich-schöpferische Macht, welcher die Seelenformen entsteigen. Jede Seelenform wird in dem Konformitätssystem einer Kultur sichtbar, in der co-naissance von Mensch und Weltbild. Selbsterfassung und Naturerfassung sind je nach der Seelenform verschieden geartet. Das Zeitbewußtsein unendlicher Vergangen-

heit und Zukunft, in dem etwa unsere Natur- und Geschichts-idee verankert ist, hat für Spengler nicht nur keinen höheren Wirklichkeitswert als das in der griechischen oder indischen oder chinesischen oder ägyptischen Kultur manifest gewordene, sondern in ihm spiegelt sich überhaupt keine andere Wirklichkeit als die unseres faustischen Seelentums. Und wie über jedem Seelentum hängt auch über ihm das Schicksal des Erblühens, der Reife und des Verwelkens.

Bergsons Hauptwerk trägt einen optimistisch, Spenglers Werk einen pessimistisch klingenden Titel. Bergson sieht nur die biologischen Fragen und Spengler auch die biologischen Fragen nur im Medium der Kultur. Beide Philosophien handeln von ganz verschiedenen Gebieten und Gegenständen und akzentuieren auch verschieden. Und trotzdem ist es richtig, daß das Prinzip ihnen beiden gemeinsam ist. Man hat es organizistisch genannt, doch läßt man sich dabei wohl zu sehr von den Begriffen des Blühens und Verwelkens bestimmen, mit denen Spengler die schicksalsmäßige Metamorphose jeder Kulturseele fassen will. Wesentlicher ist schon der Irrationalismus der Begründung, Fassung und Funktion des Lebensbegriffs und die eigenartig unbestimmte Anschauung vom schöpferischen Wesen des Lebens, die beide Philosophien vermitteln. Damit hängt wiederum aufs engste zusammen, daß beide gegen die naive und wissenschaftliche Erfahrung opponieren, Bergson gegen die Naturwissenschaft, Spengler gegen die Geisteswissenschaft und in einem umfassenderen Sinne gegen die Erfahrung überhaupt; Bergson dadurch, daß er sie auf den Intellekt als eine Spielform des Lebens, Spengler dadurch, daß er sie auf das faustische Seelentum des Abendländers als eine Spielform des Seelengrundes relativiert.

Die intuitionistische Lebensphilosophie vermag ihrer ganzen Anlage nach nicht, den Menschen als Subjekt geistig-geschichtlicher Wirklichkeit, als sittliche Person von Verantwortungsbewußtsein in eben derjenigen Richtung zu betrachten, die durch seine körperliche Natur und Stammesgeschichte festgelegt ist. Es gelingt ihr nicht, den Aspekt, wie er dem Menschen als Geist wesentlich ist, mit dem Aspekt, den seine physische Existenz bietet, so zu vereinen, daß unter Vermeidung empiristischer und aprioristischer Fehler die Einheit und Homogenität Einer Erfahrungsrichtung gewahrt bleibt. Der Lebensintuitionismus hütet sich allerdings, die natürliche, vorproblematische Anschauung ins Unrecht zu setzen, für die der Mensch aus einer vormenschlichen Stammesgeschichte hervorgegangen ist und sich die Entfaltung

des Geistes an eine ungeheure biologische Vergangenheit anschließt. Aber er gibt ihr nur auf dem Umweg über die nicht-rationale Erkenntnisquelle der Intuition ein (überdies bedingtes) Recht und macht auch dadurch diese Konzession wieder illusorisch, daß er den Intellekt als Erkenntnisquelle entwertet. Ohne Intellekt jedoch keine echte Erfahrung, die nur dann und so weit echt ist, als sie die Gegenstände in ihrem eigenen Bestand und Wesen anschauend und denkend erfäßt.

Eine Philosophie, die dem Denken den Mut nimmt und damit der wissenschaftlichen Erkenntnis ihren Wert raubt, kann auf jeden Fall nicht den Anspruch machen, die Einheit und Homogenität der Erfahrungsrichtung in Natur und Geschichte gewahrt bzw. ermöglicht oder gerechtfertigt zu haben. Denn was ist eine Erfahrung noch wert, woher der Zugang zur Wahrheit versperrt ist? Materialismus, Naturalismus, Empirismus und Spiritualismus, Idealismus, Apriorismus scheitern notwendig, weil sie vor der doppelten Wahrheit des Bewußtseinsaspekts und des Körperaspekts der Welt irgendwie Halt machen müssen. Und der Intuitionismus, der bei aller Vernunft- und Wissenschaftsfeindlichkeit aus der Tendenz gekommen war, diese doppelte Wahrheit als ein die Grundstellung der Erfahrung zerstörendes Prinzip zu vermeiden, versagt darum in einem noch radikaleren Sinne, weil er von der Anschauung her Wahrheit und Erfahrung auseinanderreißt.

Man darf bei der Beurteilung der Aufnahme, welche die intuitionistische Lebensphilosophie gefunden hat, nicht übersehen, daß es im wesentlichen ihr Verdienst war, den Gedanken von der Einheit des Grundaspekts und der Homogenität der Erfahrungsrichtung gegenüber einer Philosophie wenigstens bejaht zu haben, die unter dem Beifall der Zeit die unaufhebbare Zwiespältigkeit mehrerer Grundaspekte und Erfahrungsrichtungen vertrat. Diese Philosophie leitete sich in ihren Prinzipien auf Kant zurück. Jedem Versuch, die Dualität der Erfahrungsstellungen, wie sie in den beiden großen Disziplinen der Natur- und der Geisteswissenschaft zur Geltung komme, einem monistischen Ideal zu opfern, prophezeite sie das gleiche Schicksal, das noch jede rationalistische oder irrationalistische Metaphysik erteilt habe, die mit einem Prinzip die letzten Differenzen im Bewußtsein der Welt überwinden wollte.

Die Bedeutung dieses Einspruchs verlangt ein weiteres Ausholen und Zurückgreifen auf die Idee der kritischen Philosophie Kants. Denn sie bildet den Ausgangspunkt für die Erkenntnis-

und Gegenstandstheorie der wissenschaftlichen Erfahrung, aus der sich — sehr im Gegensatz zu ihrer ursprünglichen Tendenz — eine neue Lebensphilosophie zu entwickeln beginnt; eine Lebensphilosophie freilich nicht intuitionistischer und nicht erfahrungsfeindlicher Art, die unter dem Aspekt der Geisteswissenschaften und der Geschichte eine vollkommene Revolution der Begriffe vom Dasein in allen seinen Sphären erzwingt und dadurch den Weg weist, den Menschen als geistig-sittliche und als natürliche Existenz auf Grund einer Erfahrungsstellung zu begreifen.

2. Die lebensphilosophische Problemlage unter dem Gesichtspunkt der Theorie der Geisteswissenschaften¹⁾.

Kant läßt als echte Erkenntnis nur die exakte Erkenntnis, wie sie in Mathematik und Naturwissenschaft vorliegt, gelten. Die Vorrede zur zweiten Auflage seines Hauptwerkes beklagt das Zustandsbild, welches die Philosophie bis auf seinen Tag bietet, die Unrast ewig neuen Beginnens und beständiger Bekämpfung vergangener Leistungen als symptomatisch für ihre Unwissenschaftlichkeit. Noch hat sie keine Methode und kein eindeutiges Arbeitsfeld, noch strebt sie danach in unaufhörlichen Probierversuchen wie die Mathematik vor ihrer Revolution durch die Griechen, wie die Physik vor ihrer Revolution durch Galilei danach gestrebt haben. Was also liegt näher, als diese Revolution für das Gebiet der Philosophie nachzuahmen? Es muß einmal Schluß gemacht werden mit einer Anarchie despotisch auftretender Systeme, von denen keines das andere dulden kann und die alle sich bis zur Vernichtung widersprechen. Ein Rechtszustand muß für die Philosophie geschaffen werden, der jedem Philosophen volle Entwicklungsmöglichkeiten gewährt, indem er die Entwicklung aller nach einer primären Übereinkunft regelt.

Das Geheimnis solcher Revolution liegt, wie Mathematik und Physik es zeigen, in einer besonderen Kunst des Fragens. Nicht ins Blaue hinein soll man fragen, sondern in der Art, daß durch die Frage eindeutige Antwortmöglichkeiten geschaffen werden. Der vernünftige Mensch sinkt auf die Stufe des Kindes zurück, das vom Lehrer alles vorgesagt bekommt, wenn er sich von den Objekten ins Schlepptau nehmen läßt und passiv dem Gegebenen alles nachplappert statt Probleme zu stellen. Er soll wie ein Richter verfahren, für den die Aufnahme des Tatbestandes nur die *conditio sine qua non* seines Amtes ist. Gestützt auf

1) Vgl. Einheit der Sinne SS. 118—137 und 258—267.

eine rationale Kodifikation dessen, was Recht und Unrecht ist, hört er die Zeugen an, macht sich ein Bild des Vorfalles und urteilt dann, indem er den einzelnen Fall unter die Gesichtspunkte der Gesetze bringt. Das Recht macht Kant zum Modell der Vernunft, den Prozeß zum Modell der wissenschaftlichen Methode.

Man kann es hier auf sich beruhen lassen, ob diese Deutung der naturwissenschaftlich-mathematischen Exaktheit richtig oder falsch ist. Sicher ist, daß die kantische Vernunftkritik und ihre Revolution der Philosophie nur die exakten Wissenschaften zum Vorbild und das heißt: zum Ansatzpunkt ihrer Untersuchung macht. Die Geisteswissenschaften, die systematischen und historischen Kulturwissenschaften, sind durch die Anlage des Ganzen von vornherein ausgeschlossen. Sie können nicht die Geltung von Wissenschaften beanspruchen, nachdem Wissenschaftlichkeit mit mathematischer Nachprüfbarkeit identifiziert worden ist. Es geht direkt gegen die Natur ihrer Objekte, die Menschen und menschliche Werke sind, gegen die Form ihres Daseins, das vergangen ist und so wie es war sich nicht mehr hervorbringen läßt, an sie wie an Dinge der Natur heranzutreten. Weder hat es einen Sinn, Menschen, Handlungen, Monumente, Dokumente einem mathematischen Verfahren zu unterwerfen, noch läßt es sich versuchen, mit ihnen zu experimentieren.

Unbestreitbar können diese Objekte aber auf ganz andere Weise als die konstruktiv-experimentelle exakt untersucht werden, wie die Entwicklung der philologisch-historischen Methode, insbesondere seit der neuhumanistischen Bewegung zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts lehrt. Auch sie ist bestrebt, die Fragestellung zur Alternative zuzuspitzen und durch den Anschauungsbeweis mit Hilfe von Dokumenten oder Monumenten zu entscheiden. Aber die Fragestellung selbst ergibt sich erst in einem weit langwierigeren und unsichereren Verfahren, als es die Mathematik im Hinblick auf die Naturwissenschaft darstellt. Die historisch-philologische Hypothese hat nicht Erscheinungskonstellationen, sondern geistig-seelische Abhängigkeiten zu berücksichtigen, die nur für geistig-seelische Personen da sind, weil sie in ihnen ein Echo wecken. Für den, der — um ein krasses Beispiel zu gebrauchen — keine sozialen Bedürfnisse kennt, muß die soziale Welt auch in ihrer Geschichte verborgen bleiben. Texte und Denkmäler, die von ihr berichten, blieben einem derart Wertblinden unsichtbar.

Die geistige Welt (in welchem Namen die objektiven Korrelate der Texte und Denkmäler einmal zusammengefaßt sein

mögen) unterscheidet sich von der physischen Welt hinsichtlich ihrer Erfahrbarkeit schon durch die zu erfüllenden Vorbedingungen auf Seiten des Erkennenden. Dinge der Natur brauchen Sinnesorgane, um zu erscheinen. Geistiges Leben braucht dazu Resonanz und wird nur in Resonanzphänomenen faßbar. Sinnliche Erscheinungen strahlen sich einfach in den Wahrnehmenden hinein, geistige Erscheinungen werden jedoch erst im Strahl, der von der Persönlichkeit des Erkennenden zurückgeht, aktuell. Idealerweise kann man jeden dazu bringen, eine physikalische Theorie zu verstehen und zu überprüfen, denn nur ein Minimum an individueller Menschlichkeit ist dazu nötig. Dagegen ist es nicht in gleichem Sinne möglich, allgemeine Zustimmung zu der Auffassung etwa eines historischen Komplexes zu erwarten, weil eine Mehrzahl von Menschen (von allen graduellen Unterschieden ihrer Empfindungsfähigkeit und ihrer Urteilskraft ganz abgesehen) verschieden reagieren muß.

Immerhin: es ist nur eine leere Behauptung, daß der Mensch in unendlichen Varianten lebe. Hier scheint es eine Verbindung von Endlichkeit und Unbegrenztheit, Begrenztheit und Unendlichkeit zu geben, eine überschaubare Fülle möglicher Individualitäten in unerschöpflichen Individuen —, die von unmittelbarer Bedeutung für die wissenschaftliche Erkennbarkeit der geistigen Welt ist. Die schmale Basis eines Individuums reicht zur Erfassung fremder Geisteswelten nicht aus. Wollte wirklich der Historiker sich nur auf das Echo in der eigenen Brust verlassen, so müßte er auf riesige Sphären untergegangenen Seins von vornherein verzichten. Auf strengste hat der Geisteswissenschaftler daher zu unterscheiden zwischen einer Resonanz in seiner lebendigen Individualität und einer „Resonanz“ in den Schichten, die das Fundament für ein Verstehen fremden Geistes bilden, weil sie das „Verstehen“ selbst ermöglichen. Der Kulturwissenschaftler gewöhnt sich daran, skeptisch gegen sich, seine Zeit und den Kreis der Selbstverständlichkeiten zu werden und schärft sein Ohr zur Wahrnehmung der Tiefenunterschiede der Resonanz. Denn eine Fülle von Deutungsmöglichkeiten bleibt in der von keiner zeitlichen oder persönlichen, rassemäßigen und volkhaften Gestaltung je erschöpften Grundsicht des Menschlichen dem Historiker zur Verfügung.

So begreift man: auch der Irreligiöse kann Religionswissenschaftler, auch der Christ kann Erforscher nichtchristlicher Religionen sein. Man braucht nichts von Caesar zu haben, um seine Biographien zu schreiben, und kann der weltfremdeste Mensch

sein und doch die Raffinessen der hohen Politik darstellen. Und daß dafür genügt, was man Fingerspitzengefühl, Phantasie und Einfühlungsfähigkeit nennt, die Gabe, über Distanzen hinweg und unter Selbstausschaltung eigenen Erlebens ein fremdes Menschentum in seiner Fremdheit zu schildern und verständlich zu machen.

Mit der Tatsache, daß dieses auf eine offenbar mehr als dilettantische und willkürliche Weise den Menschen möglich ist und in den Kulturwissenschaften bei gutem Willen die persönlichen Aspekte überwunden werden können, hatte die nachkantische Philosophie zu rechnen. Natürlich fehlte es nicht an Versuchen, die geistige Welt der Natur einzugliedern oder wenigstens zu ihrem Annex zu machen, um auf diese Art freie Bahn für eine einzige Wissenschaft zu bekommen. Aber ihre größten Resultate, der Positivismus Comtes und der historische Materialismus von Marx, konnten von einer neuen Wissenschaft, der Soziologie, verdaut werden, ohne nachhaltig die Eigenständigkeit des kulturellen und historischen Seins zu bedrohen. Die Ausdehnung des Naturbegriffs auf Objekte, deren Wesen Verständlichkeit, Einmaligkeit, Bewertbarkeit und Vergangenheit ist, muß immer oberflächlich bleiben und zur Aufstellung von gesetzlich bestimmten Perioden und damit zu Kulturprophezeiungen führen, welche die menschliche Freiheit scheinbar zwar in Ketten legen, häufig genug aber von dieser ihre Widerlegung erfahren. Mit dem Fortgang der soziologischen Forschung macht sogar das Vertrautwerden mit dem Gedanken kultureller Gesetzmäßigkeiten Fortschritte, ohne die Veranlassung zur Leugnung oder auch nur zur Einengung der Sphäre menschlicher Freiheit zu werden.

Echtes Schicksal ist etwas anderes als naturgesetzliche Bestimmtheit. Diese wird erst zum Schicksal, wenn sie eine Größe bildet, mit der wir, im Aspekt der freien Willkür stehend, zu kämpfen haben, und deren Triumph über den Willen als Bestätigung oder Verwerfung eines Sinnes gelten kann; ein Sachverhalt, der die Wertung des Menschenlebens, seine Stellung in einer übergreifenden Gesamtheit, Werte und Wertmaßstäbe voraussetzt, die auf jeden Fall den Anspruch auf Objektivität erheben. Darin liegt der große Gewinn der Erkenntnis von der Eigentümlichkeit der historischen Welt, deren sinngemäßer Aspekt mit dem Aspekt der freien Willkürhandlung zusammenfällt, daß die Vergangenheit nicht wie eine zweite Natur, sondern aus der Perspektive auf das Kommende, im Bewußtsein, vor einer Zukunft zu stehen, d. h. als Existenz begriffen werden muß.

Wissenschaftstheoretisch führt also die Frage der histori-

schen und systematischen Kulturwissenschaften zu Problemen, deren Bearbeitung nicht einer andern Erfahrungsdisziplin, wie etwa der beschreibenden Psychologie, zusteht, sondern der Philosophie der menschlichen Existenz. Dem Problem der Möglichkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnis entsteht so auf natürliche Weise, von der veränderten Situation einer um neue Forschungszweige bereicherten Zeit erzwungen, das Seitenstück der Frage nach der Möglichkeit geisteswissenschaftlicher Erkenntnis. Eine neu erschlossene Welt von Erfahrungen gebietet im Sinne Kants über Kant hinauszugehen und eine Erweiterung seiner Erkenntnistheorie vorzunehmen.

Die alkantische Schule Cohens versuchte freilich, die Ausgangsstellungen, wie Kant sie in seinem System umrissen hatte, dieser neuen, Kant selbst unbekanntem Aufgabe gegenüber zu halten und kampftüchtig zu machen. Nach ihrer Auffassung stellten die Kritiken der praktischen Vernunft und der Urteilskraft die Theorien kulturwissenschaftlicher Erkenntnis dar, mußten Ethik und Ästhetik als kritische Disziplinen zugleich Prinzipieninventare der geisteswissenschaftlichen Methodenlehre sein.

In Anlehnung an den Wertbegriff Lotzes glaubten auch die Neukantianer unter Führung von Windelband auf dem andern Weg der innerlogischen Reform den Kritizismus zu halten. Sie erhoben die Forderung eines Pendantes zur Kritik der reinen (naturwissenschaftlichen) Vernunft, die einer einseitigen, halbseitigen Logik entspreche. Während sie den Primat des Praktischen als Prinzip einer universellen Wertlehre der gesamten Kultur ausbildeten, in welcher die Wissenschaft nur gleichberechtigt neben Kunst, Recht, Staat, Religion und anderen Wertgebieten rangiert, betrieben sie, insbesondere Rickert und seine Schüler, die kritische Grundlegung der Kulturwissenschaften durch eine Reform der Logik. Ihr doppelseitiger Ausbau als Logik der Natur- und Geisteswissenschaften beherrschte das Programm der theoretischen Philosophie der badischen Schule.

Unverkennbar vollzog sich dadurch im werttheoretischen Kantianismus eine Annäherung an die unmittelbar den ganzen Menschen, nicht nur den Gelehrten angehende Welt der Güter und Werte. Indirekt wurde die Möglichkeitsfragestellung gegenüber den Kulturwissenschaften von der Auffassung ihrer Objekte, der Kultur, beeinflußt. So strömte die Erregung, welche Nietzsches Wertkritik in der Öffentlichkeit hervorgerufen hatte, in das vielfältig und kunstvoll verzweigte Grachtennetz aka-

demischer Diskussionen hinein. Leider war bei deren hohem Niveau das Gefälle zu gering, um der Erregung die rechte Auswirkung auf die stagnierenden Wasser zu verschaffen.

Der einzige unter den Akademikern dieser Zeit, welcher erkannt hatte, daß mit dem Ruf nach einer Kritik der historischen Vernunft mehr als eine bloße Gebietserweiterung der Logik proklamiert wird, war Dilthey. Während die anderen geschäftig ihren Scharfsinn auf eine Pendantkonstruktion zur Kritik der Naturwissenschaften verwandten und formalistisch einer Angelegenheit zu genügen glaubten, welche in Wirklichkeit an die Wurzeln der ganzen Philosophie rührte, mühte sich dieser Mann von der Struktur des geisteswissenschaftlichen Objektes, seiner Wahrnehmung und Erfahrung aus, den unfruchtbaren Dualismus zwischen einer Philosophie als bloßer Wissenschaftslehre und einer Philosophie als freier Lebensdeutung zu überwinden.

„Von Kants Erkenntnistheorie aus gesehen erscheint die Verbindung der Philosophie mit den Geisteswissenschaften, die Aufstellung einer Kritik der historischen Vernunft gegenüber der Kritik der reinen Vernunft zunächst nur als eine gebietsmäßige Erweiterung der Erkenntnistheorie selber. Neben die Erkenntnistheorie der Naturwissenschaften, wie sie Kant im Hinblick auf die klassische Mechanik Newtons ausgebildet hat, tritt die Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaft mit Bezug auf das Werk der historischen Schule.“ „Für Kant waren die geistigen Realitäten, die über die Bedeutung der menschlichen Existenz entscheiden, prinzipiell der wissenschaftlichen Fragestellung entzogen, da ja nicht Mathematik in ihnen ist; sie wurden einer praktischen Stellung der Person, der Realisierung durch Gesinnung und Tat überantwortet. Und da setzt nun die Verbindung der Philosophie mit den Geisteswissenschaften ein, um das, was Kant negativ entschied, positiv zu machen, denn die Geisteswissenschaften machen ja gerade jene Realitäten, die der menschlichen Existenz einen eigenen Inhalt geben, zum Gegenstand der Forschung . . .“¹⁾

Möglich wird diese positive Lösung, sofern die logische Eigenart der Geisteswissenschaft auf dem Ausdruckscharakter ihrer Gegenstände beruht: „darauf, daß diese geistigen Gegenstände, sei es nun eine Religion oder ein Werk der Kunst, selber

1) G. Misch, Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften, Österreichische Rundschau XX 5, 1924. Abgedruckt in den Kantstudien 1926.

von sich aus zu uns sprechen können, nicht bloß Sinn in sich tragen in gestalthaftem Sein, sondern von ihrem eigenen Sinn wissen und ihn ausdrücken, so daß er vernehmlich wird dem, der durch die Seinsgestalten hindurch zurückdringt in die Seele des Lebens, das in ihnen sich gestaltete.“ Gegenstand und Erkenntnissubjekt sind in dieser Sphäre eines Wesens. „Daher liegt hier dem Erkennen der Gegenstände, die der wissenschaftlichen Analyse unterworfen werden, ein anderes Verhalten zugrunde, als es angesichts von Naturobjekten obwaltet. Das Erkennen erwächst hier im Verstehen vom Erlebnis aus, das auf einer inneren Berührung von Seele zu Seele, von Lebensmacht zu Lebensmacht beruht . . . Und die Konsequenz im Methodischen ist, daß die Hermeneutik an Stelle der Psychologie in die Grundlegung der Geisteswissenschaft hineinrückt, ja darüber hinaus in den Mittelpunkt der allgemeinen philosophischen Logik fällt . . . Es handelt sich hier zunächst darum, für die lebendige Art von Begriffen, die in den Geisteswissenschaften auf Grund jenes eigentümlichen Ausdruckscharakters ihrer unter der Berührung des Wortes erzitternden Gegenstände entspringen, . . . Raum zu schaffen in der Logik und zwar sogleich in der altersgrauen Lehre von den sogenannten logischen „Elementen“, dem Begriff, Urteil und Schluß . . . Es handelt sich aber noch um mehr: nämlich die logischen Fundamente so breit anzulegen, daß der uns quälende Gegensatz von Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft, der sich inzwischen, nach Hegels Logik, eben durch die Verselbständigung der Wissenschaften vom menschlichen Leben neu in der Logik selbst aufgetan hat, nicht mehr die Wissenschaftslehre zerreißt“ (Misch loc. cit.).

Das läßt sich aber nicht mehr durch eine formal-logische Konstruktion bewerkstelligen. Wenn „das Verstehen als die geisteswissenschaftliche Methode des Eindringens in die Wirklichkeit — *cognitio rei* — der kausal erklärenden Theorie — *cognitio circa rem* —“ gegenübersteht, darf die Philosophie, was die Erkenntnis der natürlichen Bedingungen und Grundlagen der menschlich-geistigen Welt anlangt, sich nicht einfach mit der Naturwissenschaft und ihren Erklärungen abfinden. Und wenn dieser Gegensatz, wie Misch in dem zitierten Aufsatz sagt, ein bloß zeitläufiger und vorübergehender ist, darf man dann hoffen, daß sich die Überwindung des Gegensatzes als eine Frucht der Umwandlungen in der physikalischen Begriffsbildung ergibt?

Für Dilthey mußte der Zustand der Naturwissenschaften in seiner Zeit natürlich maßgebend sein. Aber er erkannte zu-

gleich die Unmöglichkeit eines vollkommenen Desinteresses der Theorie der Geisteswissenschaften an der Natur. Wohl gibt es von ihm das Wort: „für diese Bühne des Lebens ist die Rückwand der Kulissen einerlei.“ Aber auch auf dieser Bühne spielen sich die Dinge eingebettet in den Zusammenhang der Natur ab. „Für Dilthey ist jene Bühne des Lebens, für die die Rückwand der Kulissen einerlei ist, auf der das vor sich geht, was erscheint, was in qualitativer Wirklichkeit lebendig, blutvoll, schmerzlich und erhebend da ist und so für uns da ist, daß nichts für uns dahinter ist, doch aufgebaut auf etwas, was von der Natur her sich hineinerstreckt in das Leben und in sie zurückdeutet vom Leben aus.“ „Das menschlich-psychische Ganze ist singulär, wie das Erdganze, welches dasselbe bedingt. . . Das Geheimnis der Welt, positiv ausgedrückt, ist Individualität“ (Misch loc. cit.). Sogar die Methode des Verstehens bleibt wie der Mensch leiblich gebunden.

Bestimmte Schichten der Natur, mit denen ein Lebendiges von sich aus nicht in Kontakt kommt, lassen sich wohl als „Rückwand“ betrachten, deren Konfiguration indifferent ist gegen das, was auf ihrer anderen Seite erscheint. Aber diese Indifferenz geht eben doch nur so weit, wie sie zwischen nichterscheinenden und erscheinenden Schichten der Natur an sich herrscht. Andererseits gibt die Natur in vielen ihrer Schichten den Gegenstand oder den Hintergrund oder das Mittel oder das Prinzip ab, vor dem bzw. mit dem der Mensch seine geistige Existenz führt; so daß Natur und geistige Welt doppelt mit einander verklammert sind, indem die eine die andere trägt und bedingt und gleichzeitig von der anderen ihre Qualifizierung und Deutung empfängt. Die wahre Verklammerungsstelle ist das Menschliche, „das nicht ist, sondern lebt, und sein wahres Leben nur als geschichtliches hat“ (Misch loc. cit.).

Durch die methodische Wendung, die Beschränkung der Erkenntnis aufs Ontische fallen zu lassen und dem Ontischen das Historische des geistigen Lebens gegenüberzustellen, versucht Dilthey, Philosophie und Empirie miteinander zu verbinden. Aus dem sterilen Antagonismus von bloßer Erkenntnistheorie und freier Lebensdeutung gelangt er in die Ebene des Lebens, in der es möglich, ja notwendig ist, geistig-geschichtliche Wirklichkeit und Natur in ein und derselben Erfahrungsrichtung zu erfassen.

Gewiß ist seine Methode des Verstehens die Methode einer empirischen Wissenschaft. Aber indem sie, wie Misch sagt, „die

Gegenstände, die ihr eigenes Selbst haben, zur Aussprache dieses ihres Wissens von sich selber, des Wissens des Lebens von sich selber bringt, dieses — mit Fichte zu reden — zwischen dem Gegenstand und sich selber Herumschweben und Zittern des objektivierenden Geistes, der die geschichtliche Realität aus der phänomenalen Seinsgestalt löst“, behauptet sie eine Erfahrungsstellung, welche diessseits des Gegensatzes von Empirismus und Apriorismus liegt. Erkenntnisobjekt und Erkenntnisgegenstand gehören demselben Leben der einen menschlichen Sphäre an, deren Objektivationen in Taten und Werken nicht von außen gleichsam an sie herangebracht sind und wie Fremdkörper ihr wesensfremd bleiben, sondern aus ihr selbst hervortreiben, weil es zum Wesen des Lebens gehört, sich zu transzendieren und zugleich die Ergebnisse der Selbsttranszendenz wieder in sich hineinzunehmen und aufzulösen. Was diese Konzeption scharf von aller intuitiv-ontologischen Lebensmetaphysik und Identitätsspekulation unterscheidet und ihr spezifisches Novum darstellt, das ist der erfahrungsmäßige Sinn des Lebensbegriffs. Leben bedeutet für Dilthey nicht eine durch Abkehr von der Erfahrung zu erschauende Allmacht wie für Bergson oder Spengler, sondern eine durch Anschauung und Intellekt und Phantasie und Einfühlungsfähigkeit erfahrbare und selbst wieder die Erfahrung von sich ermöglichende, erzwingende Größe. Alle unsere Kräfte sind aufgerufen, das Vergangene in seinem Wesen und damit das Leben in seinem Wesen zu erforschen, denn „Leben versteht Leben“.

Leben besteht zwar nicht in dem Wissen von sich, es vollendet sich nur in ihm. Diese Subjekt-Objektivität realisiert sich jedoch nicht in einem spekulativ zu ersinnenden System und sei es auch ein System, wie das Hegelsche, welches die Geschichte als Bedingung der Möglichkeit der Realisierung dieser Subjekt-Objektivität begriff. Sie realisiert sich nur, indem sie sich als Geschichtliches hat oder sich erfährt. Geistesgeschichte, Kultur- und politische Geschichte wird das Medium der Selbsterkenntnis, eine Erfahrung und kein erdachtes System mehr vollzieht so die ewig wechselnde Selbstauffassung und Lebensdeutung des Menschen. Die Aufgabe der Philosophie besteht darin, diesen Prozeß des Verstehens selbst wieder zu begreifen und damit das Selbstbewußtsein des Lebens objektiv zu machen.

Angesichts dieser Aufgabe erwachsen ihr Probleme, welche die Geschichte der Philosophie, die seit Parmenides keinen höheren Begriff als den des Seins kannte, bisher nicht aufzuweisen

hatte. Sie muß ihr gesamtes Instrumentarium dementsprechend umformen. Eine Hermeneutik d. h. eine Wissenschaft des Ausdrucks, des Ausdrucksverstehens und der Verständnismöglichkeiten, die durchaus nicht, wie einige Autoren anzunehmen scheinen, auf den Bereich der Sprache beschränkt ist, wird zum Mittelpunkt (Mischs Ausdruck folgend) der allgemeinen philosophischen Logik. Aber diese Hermeneutik ist weit davon entfernt, nur eine gewissermaßen um größere Formenfülle und Formen Aspekte des Geistes erweiterte Formwissenschaft zu sein, wie sie in engeren Grenzen die traditionelle Logik war und jede Logik auch sein muß. Sie setzt vielmehr jene Tradition fort, die von der Ontologie über Kants transzendente Logik zu Hegels Logik und zur modernen Kategorienforschung geführt hat, — freilich indem sie gegen ihre letzten Prinzipien angeht. Denn ihrer ganzen Zielsetzung nach ist sie in erster Linie eine Disziplin materialen, nicht formalen Charakters. Was Kant unter dem eingeengten Aspekt des Problems der Möglichkeit der exakten Wissenschaften oder der Mathematisierbarkeit der Erfahrung behandelte: die Meßbarkeit, Zählbarkeit und gesetzmäßige Bestimmbarkeit wirklicher, vom Bewußtsein unabhängiger und ihm gegebener Gegenstände und damit die Formulierbarkeit sinnlich-stofflicher Materialien —, wird unter dem erweiterten Aspekt einer Hermeneutik (als einer die Voraussetzungen jeglicher Deutung erforschenden Wissenschaft) zum Problem der Aussagbarkeit und Treffsicherheit sprachlicher und darüber hinaus überhaupt ausdrucksmäßiger Objektivierungen.

Philosophische Hermeneutik als die systematische Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit des Selbstverstehens des Lebens im Medium seiner Erfahrung durch die Geschichte läßt sich nur in Angriff nehmen — oder gar durchführen — auf Grund einer Erforschung der Strukturgesetze des Ausdrucks. Und dies ist wiederum nur möglich, wenn man sich diesseits jeder spezialistischen Bearbeitung des Ausdruckslebens hält und es in seiner Ursprünglichkeit, d. h. so wie es lebt und nicht so, wie es für die wissenschaftliche Beobachtung da ist, studiert. Will die philosophische Hermeneutik die Möglichkeit der Lebenserfahrung begreifen, so kann sie natürlich nicht auf Grund von Erfahrungen und Erfahrungsbegriffen arbeiten. Deshalb greift an dieser Stelle die phänomenologische Deskription ein, die zur ursprünglichen Anschauung hinführt und in ihr verweilt (wobei sie sich allerdings von jeder Ontologisierung des Erschautes freizuhalten hat).

Wiederum unter diesem Aspekt einer universellen Wissenschaft vom Ausdruck erweist es sich als notwendig, die Probleme einer philosophischen Anthropologie, einer Lehre vom Menschen und den Aufbaugesetzen seiner Lebensexistenz aufzusuchen und zu verfolgen¹⁾. Hierher gehören die Fragen der Wesensstruktur der Persönlichkeit und der Personalität überhaupt, ihrer Ausdrucksfähigkeit und Ausdrucksgrenzen, der Bedeutung des Leibes für Art und Reichweite des Ausdrucks, die Fragen der Wesensformen der Koexistenz von Personen in sozialen Bindungen und der Koexistenz von Person und „Welt“, also die bedeutungsvolle Frage des menschlichen Lebenshorizontes und seiner Variierungsfähigkeit, die Frage der möglichen Weltbilder. Infolgedessen erzwingt der Gedanke einer Grundlegung der geisteswissenschaftlichen Erfahrung die Aufrollung von Problemen, die in die sinnlich-stoffliche, körperliche Sphäre des „Lebens“ hineinreichen, erzwingt also eine Philosophie der Natur, in ihrem weitesten und ursprünglichsten Sinn verstanden.

Das hat auch Dilthey gewußt und, wie Misch sagt, gesucht „den Goetheschen Weg der Wissenschaft, den Menschen genetisch aus den Materialien des ganzen Naturgebäudes zu erbauen, nur die Lage der Zeit erlaubte ihm nicht, ihn zu gehen“. Man darf das Interesse an Goethescher Naturphilosophie bei Dilthey und seinen Schülern daher nicht rein historisch bewerten. Es entspringt der klaren Einsicht, daß in Goethes und seiner Zeitgenossen Naturanschauung vieles geahnt und manches erkannt war, welches unsere Epoche nach einer Zeit unbestrittener Herrschaft exakt-rechnerischer Methoden in der Naturerkenntnis sich von Grund auf neu erarbeiten muß; das nicht verloren gehen darf, weil in ihm diejenigen Elemente stecken, mit denen eine Anthropologie als die für die Theorie der menschlichen Lebenserfahrung fundamentale Disziplin überhaupt erst begonnen werden kann.

Eine Wissenschaft von der menschlichen Person, wie sie maßgebend ist als Trägerin der Geschichte, als Medium lebendiger Auseinandersetzungen im ganzen Umkreis der Kultur, kann von der Anatomie, Entwicklungsgeschichte, Physiologie, Psychologie und Psychopathologie direkt keinen Nutzen haben. Diese Erkenntnis beginnt sich in der Soziologie, Ethnologie, in der Medizin und in der ganzen Geisteswissenschaft heute mit Macht durchzusetzen. Die Zeiten, in denen man hoffte, durch Messung der Reaktionszeiten bei Fidschiinsulanern einen Beitrag zur Grund-

1) Vgl. Die Einheit der Sinne XIII/XIV.

legung der Ethnologie zu leisten, sind vorüber. Eine Erfahrung ist der andern unter Umständen dienlich, aber Erfahrung bleibt Erfahrung. Ihre Begründung erfolgt nicht selbst wieder durch Erfahrung in derselben Seinssphäre. Mit einem Wort: will man den Menschen, so wie er lebt und sich versteht, als sinnlich-sittliches Wesen in Einer d. h. der menschlichen Existenz entsprechenden Erfahrungsstellung, welche „Natur“ und „Geist“ umspannt, begreifen, so muß man auch die Mittel dazu schaffen. Diese Mittel können jedoch nicht dem traditionellen Begriffsschatz der Einzelwissenschaften entnommen werden, da jede Einzelwissenschaft, sei es Natur-, sei es Geisteswissenschaft, eine besondere Reduktion an den Dingen vornimmt, ohne die sie die Grenzen ihres Gebietes sofort verläßt, eine Reduktion, die sich natürlich an ihren Begriffen zeigt.

Gerade im Interesse einer Fruktifizierung einzelwissenschaftlicher Erfahrungserkenntnis muß sich die Theorie der menschlichen Lebenserfahrung sorgfältig davor hüten, dergleichen Erfahrungserkenntnis für sich zu verwenden. Nach dieser Methode schreibt man zwar sehr interessante, dem Bedürfnis nach „Synthese“ entgegenkommende Bücher, ruiniert jedoch den inneren Aufbau der Sache. Eine Versöhnung des Gegensatzes geisteswissenschaftlicher und naturwissenschaftlicher Betrachtungsart, welche nicht ein bloßes Postulat unseres Einheitsstrebens, ein ordnungsmonistisches Ideal ist, sondern in der Tatsache menschlicher Lebenserfahrung — nur auf eine uns bisher unbegreifliche Weise — vollzogen wird, gelingt erst dann, wenn die Ebene, in der dieser Gegensatz besteht, verlassen ist. Deshalb hat hier die Philosophie eine große systematische Arbeit zu erfüllen. Indem sie das Problem der Anthropologie formuliert, rollt sie das Problem der Existenzweise des Menschen und seiner Stellung im Ganzen der Natur mit auf.

Darüber muß sich die Theorie der Geisteswissenschaften im Klaren sein. Wer da glaubt, daß mit Sprachphilosophie oder Kulturphilosophie die Sache gemacht ist, irrt sich ganz gewaltig und unterschätzt denn doch den Sinn der Situation, die in Dilthey zum Bewußtsein ihrer selbst gekommen war. Versteht man diesen Sinn dahin, daß sie die Aufforderung zu einer Befreiung von der Herrschaft der seit der griechischen Antike die Interpretation unseres Denkens, Handelns und Hoffens beherrschenden Kategorien enthält, so kann es keinen Zweifel darüber geben, daß die Arbeit der Philosophie von Neuem bis zu den letzten Elementen vordringen, sie ergreifen und umgestalten muß.

3. Der Arbeitsplan für die Grundlegung der Philosophie des Menschen.

Ohne Philosophie des Menschen keine Theorie der menschlichen Lebenserfahrung in den Geisteswissenschaften. Ohne Philosophie der Natur keine Philosophie des Menschen. Diesen Grundsatz haben wir unserer Ästhesiologie des Geistes in dem Buch „Die Einheit der Sinne“ vorangestellt, diesen Grundsatz stellen wir auch dieser Untersuchung voran. Wir haben Wert darauf gelegt, zu zeigen, warum für die Geisteswissenschaft und ihre philosophische Interpretation eine Philosophie der Natur im Unterschied (aber nicht in Feindschaft) zur Naturwissenschaft notwendig ist; welche Notwendigkeit selbst dann für sie bestehen bleibt, wenn man von dem Grundsatz zunächst nicht abgehen will, daß die Naturwissenschaft allenfalls Logik und Methodologie, sonst aber keine Philosophie zu ihrer Begründung braucht.

Die Theorie der Geisteswissenschaften braucht Naturphilosophie d. h. eine nicht empirisch restringierte Betrachtung der körperlichen Welt, aus der sich die geistig-menschliche Welt nun einmal aufbaut, von der sie abhängt, mit der sie arbeitet, auf die sie zurückwirkt. Eine derartige Betrachtung der Körperwelt und ihrer Erscheinungsweisen gibt die exakte Naturwissenschaft nicht. Jeder Versuch, Begriffe, Theorien und Ergebnisse — aus welcher naturwissenschaftlichen Disziplin immer — auf die Geisteswissenschaften anzuwenden und sie für sie direkt fruchtbar zu machen, wie das besonders in der Zeit des darwinistisch-evolutionistischen Positivismus Mode war, aber auch heute noch bisweilen erstrebt wird, scheitert daran, daß hier Dinge verschiedener Seins- und Anschauungsweise, sozusagen verschiedener Anschauungshöhe in eine Ebene geraten, Dinge, die ganz verschiedenen Erfahrungsstellungen zugeordnet sind.

Ein Beispiel aus dem Gebiet des mimischen Ausdrucksverständnisses. Naiv betrachtet, liegt der Fall so, daß sich die körperlichen Bewegungen des anderen Menschen, einerlei ob ich sie nun faktisch verstehe oder nicht verstehe, von vornherein als deutbar, als sinnhaft wahrnehme. Mir steht nicht ein bloßer Körper gegenüber, an dem ich bestimmte Bewegungen ablese, sondern ein lebendiger Leib. Es erwächst mir infolgedessen auch garnicht die Aufgabe, aus den Veränderungen eines Körpers auf bestimmte psychische Ursachen zu schließen, sondern in den Bewegungen des Leibes manifestiert sich die an und für sich schon sinnhafte Situation, deren Deutung in dem oder jenem Sinne

an bestimmte Kriterien gebunden ist. Der Träger des Leibes wird dabei weder als Körper noch als Seele, sondern als gegen diesen gedanklichen Unterschied indifferent erfaßt. Unter dem Einfluß der Wissenschaft hat man aber die naive Lage, in welcher sich Kundgabe und Verständnis faktisch vollziehen, außer Acht gelassen und an ihrer Stelle mit Hilfe einzelwissenschaftlicher Erfahrungsbegriffe eine Lage konstruiert. Nur daraus erklärt sich überhaupt die merkwürdige Problemstellung, mit dem Vorhandensein körperlicher Bewegungen die Gewißheit des Vorhandenseins seelischer Motive zu rechtfertigen. Zur Behebung dieser Schwierigkeit zog man den Analogieschluß, die Einfühlung, den Mitvollzug mit den gesehenen Bewegungen und schließlich eine Gabe, das Seelische wahrnehmen zu können, heran. Jede dieser Theorien ist ein Beispiel für die Überwindung eines selbstgeschaffenen Hindernisses, welches aus der Verfälschung ursprünglich anschaulicher (in diesem Falle menschlich-personaler) Dinge durch den Gebrauch einzelwissenschaftlicher Erfahrungsbegriffe entsteht.

In derselben Unmittelbarkeit und Lebenshöhe, die der Mensch existentiell zu sich hat, zu seinen Mitmenschen, zu seiner Zeit, in der er sich ausspricht und von sich weiß, weiß er auch von der Natur. Sie ist darum nicht Erlebnis, sondern durchaus volle Wirklichkeit, die dem Menschen zum Erlebnis wird und ihn als Fundament und Rahmen seiner Existenz von der Geburt bis zum Tode trägt. Aus dieser Sphäre der Existenz ziehen alle Vorstellungen und Gedanken des Bewußtseins ihr inneres Leben und münden in sie ein, wenn sie lebendig sind. Für Inhalt und Form dieser Sphäre taugt primär auch nur die Sprache, welche der Mensch naiv spricht, während alle wissenschaftlichen Zurüstungen ihn von ihr entfernen und erst auf dem Umweg über Zusammenhänge, die dem Auge, dem Ohr, der Hand verborgen sind, zu den Dingen der existentiellen Wirklichkeit zurückführen. Wenn es daher eine Wissenschaft geben soll, welche die Erfahrung des Menschen von sich, so wie er lebt und sein Leben geschichtlich verzeichnet, sich und der Nachwelt zum Gedächtnis, begreift, dann kann und darf sich eine solche Wissenschaft nicht auf den Menschen als Person, als Subjekt geistigen Schaffens, moralischer Verantwortung, religiöser Hingegebenheit beschränken, sondern muß den ganzen Umkreis der Existenz und der mit dem persönlichen Leben in selber Höhe liegenden, zu ihm in Wesenskorrelation stehenden Natur miteinbegreifen. Tut sie das nicht, bleibt sie Geschichtsphilosophie oder Kulturphilosophie, um die Natur, die Sphäre des körperlichen Seins,

der Naturwissenschaft zu überlassen, so handelt sie in schlimmster Inkonsequenz gegen ihre eigene Idee und macht wieder den alten Fehler, Dinge, die verschiedenen Erfahrungsstellungen zugeordnet sind, angeblich von Einer Erfahrungsstellung aus übersehen zu können.

Eine Theorie der Geisteswissenschaften, welche die Wirklichkeit des menschlichen Lebens in ihrer Spiegelung durch den Menschen begreiflich zu machen sucht, ist nur als philosophische Anthropologie möglich. Denn allein eine Lehre von den Wesensformen des Menschen in seiner Existenz liefert das Substrat und die Mittel zu einer allgemeinen Hermeneutik. Philosophische Anthropologie und ihr zentraler Teil, die Lehre von den Wesensgesetzen der (psychophysisch neutralen) Person, ist wiederum nur auf Grund einer Wissenschaft von den Wesensformen der lebendigen Existenz durchführbar, muß sich infolgedessen für die ganze Sphäre, den ganzen Umkreis, in den der Mensch als (psychophysisch neutrale) Person zu liegen kommt, einen eigenen Begriffsapparat schaffen. Den kann sie von keiner empirischen Wissenschaft übernehmen, handelt es sich doch darum, die volle, lebensnahe Realität und nicht die spezialwissenschaftlich objektivierete, isolierte, mit Hilfsvorstellungen überdies durchsetzte Tiefenrealität zu erforschen — das also zu tun, was bisher noch nicht, außer in gelegentlichen Ansätzen unternommen worden ist.

Zu Diltheys Zeiten war das Programm nicht durchführbar. Die Lage der Wissenschaften zeichnete sich durch eine absolute Herrschaft empiristischer Denkweise aus. Dilthey selbst suchte (in seltsamer Vorahnung der Entdeckung der phänomenologischen Forschungsweise durch Husserl) den Weg über eine lebensnahe, beschreibende Psychologie — nicht ohne sofort auf den selbstsicheren Widerspruch von Leuten zu stoßen, die nicht fähig waren, sein Problem zu verstehen. Erst durch Husserls Konzeption einer vorerfahrungsmäßigen, strukturanalytischen Beschreibung, die schlechthin universal auf Gegenstände des „Meinens“ überhaupt anwendbar ist, war das Instrument zur Durchführung des Diltheyprogramms gefunden. Daran vermag auch die Tatsache nichts zu ändern, daß Husserls rationalistische Interpretation, die er seiner eigenen Entdeckung gab, Dilthey nicht konform war, während Diltheys Tendenz in ihrer Tiefe keine Resonanz bei Husserl finden konnte.

Heute ist die Lage eine völlig andere geworden. Durch das Verdienst Husserls ist die Aufmerksamkeit der Philosophie (und auch der Einzelwissenschaften, die daraus für ihre Grundbegriffe