

Dabei sei noch einmal hervorgehoben, daß diese Darstellung nicht daran denkt, das philosophische Schaffen unserer Zeit in allen wesentlichen Richtungen zu erfassen. Das Wichtigste in der Gegenwart besteht vielleicht in dem, was bisher nur kleine Kreise interessiert. Von der Arbeit, die sich an große Denker der Vergangenheit anschließt und ihre Systeme weiter auszubilden sucht, war ebenfalls nicht die Rede, obwohl dieser Teil der Zeitphilosophie gewiß nicht als unwesentlich bezeichnet werden soll. Eine solche Absicht liegt um so ferner, als man auch den Verfasser dieses Buches zu denen rechnen kann, die sich um eine Weiterbildung des in der Philosophie des Deutschen Idealismus Begonnenen bemühen.

Wir haben uns also mit Bewußtsein auf weit verbreitete Tendenzen beschränkt. Damit wird kein Werturteil über sie gefällt, weder in positiver noch in negativer Hinsicht. Die Beschränkung erfolgte aus den angegebenen Gründen zu bestimmten wissenschaftlichen Zwecken.

Drittes Kapitel.

Die Prinzipienlosigkeit der intuitiven Lebensphilosophie.

„Doch ein Begriff muß bei dem Worte sein.“

Der Schüler.

Von der Darstellung der Lebensphilosophie wenden wir uns zu ihrer Kritik. Darunter ist nicht nur ihre Verneinung zu verstehen, sondern es gilt, auch ihre berechtigten Motive anzuerkennen. Von ihnen soll jedoch erst am Schluß die Rede sein. Dort weisen wir positiv auf etwas hin, das man eine „Philosophie des Lebens“ nennen kann. Aber es wird sich dabei nicht um ein Philosophieren aus dem bloßen Erleben heraus handeln dürfen. Vielmehr ist das Leben zu etwas in Beziehung zu setzen, was selbst nicht Leben ist. Lebensphilosophie fällt niemals mit dem Leben zusammen. Als Vorbereitung auf eine solche Philosophie über das Leben soll die Kritik der Lebensphilosophie dienen, die mit dem Leben allein

auszukommen glaubt. Insofern liegt der Schwerpunkt auf der Verneinung.

Dabei können wir die Zeitphilosophie jedoch nicht als die Einheit nehmen, als welche wir sie absichtlich zuerst dargestellt haben. Wir müssen verschiedene Elemente in ihr sondern und bloße Lebensstimmungen oder Lebensgefühle oder Lebensinstinkte ganz auszuschalten suchen. Ihnen gegenüber hätte wissenschaftliche Kritik überhaupt keinen Sinn. Wir halten uns an das, was einen theoretischen Ausdruck gefunden hat, haben es also nur mit einem Lebensbegriff zu tun.

Auch dieser aber erweist sich in der modernen Philosophie nicht als einheitlich, d. h. es sind in ihr verschiedene Lebensbegriffe vermischt. Sie müssen wir trennen. Nur die in sich klaren und eindeutigen Tendenzen lassen sich wissenschaftlich bekämpfen. So werden wir das Bündel von Stäben, vor dem wir bisher als vor einer Einheit gestanden haben, zerlegen und jeden Stab einzeln zu zerbrechen suchen. Was trotzdem in den Bestrebungen der Zeit Wertvolles steckt, und was wir daher zu bewahren haben, wird danach um so besser zutage treten.

Zunächst ist klar zu machen, daß der moderne Lebensbegriff zu unbestimmt ist, um ohne genauere Determination das Fundament einer wissenschaftlichen Philosophie zu bilden. Lebensstimmungen lassen sich auch mit vieldeutigen Schlagwörtern zum Ausdruck bringen, ja gerade auf der trüben Einheit der Lebensgefühle, die sie auslösen, beruht ein großer Teil ihres Reizes und ihres außerwissenschaftlichen Wertes. Für die Wissenschaft ist vor allem die Auseinanderhaltung von zwei prinzipiell verschiedenen Begriffen des Lebens wichtig, von denen der eine eine sehr umfassende Bedeutung hat, der andere dagegen sich auf einen engeren Kreis von Lebenserscheinungen beschränkt.

Die allgemeinste Lebenstendenz geht auf das Unmittelbare, Anschauliche, Intuitive überhaupt im Gegensatz zu jedem „tötenden“ Begriff. Ihr Lebensbegriff kann daher geradezu als der Begriff des Begrifflosen bestimmt werden. Der andere Begriff dagegen paßt nur auf besondere Lebensvorgänge. Er meint das, was man gewöhnlich Leben im Gegensatz zum Toten

nennt, das Vitale, wovon unter den Spezialwissenschaften die Biologie handelt. Die umfassendste Richtung ist als intuitive Lebensphilosophie zu bezeichnen, während die speziellen Bestrebungen an der Wissenschaft von den organischen Lebewesen orientiert sind und insofern einen biologischen Charakter tragen.

Wir werden zuerst die intuitive Lebensphilosophie ins Auge fassen, um zu zeigen, daß es ihr an jedem klaren Prinzip fehlt, und daß sie deswegen zur Grundlage einer wissenschaftlichen Darstellung der Welt oder zur Herausarbeitung eines theoretisch aufgefaßten Kosmos sich nicht eignet. Dann müssen wir den Biologismus betrachten, der zwar Prinzipien hat, von dem sich jedoch nachweisen läßt, daß mit seiner Hilfe eine Philosophie als Lehre vom Weltganzem oder eine „Weltanschauung“ nicht aufzubauen ist, ja daß seine Prinzipien nicht einmal für eine „Lebensanschauung“ im engeren Sinne als Deutung des menschlichen Lebens genügen.

Diese Trennung zweier Richtungen ist bei einer kritischen Stellungnahme nicht zu entbehren. Ausdrücklich sei jedoch bemerkt: die Modephilosophie unserer Zeit ist gerade dadurch gekennzeichnet, daß in ihr intuitionistische und biologistische Momente sich mischen. Die Aufzeigung dieses Umstandes enthält schon ein Stück Kritik.

Zunächst fragen wir allgemein, was heißt Leben und lebendig? Welche Merkmale besitzt dieser Begriff, und wodurch unterscheidet sich das Lebendige vom Toten? Wovon hat es einen Sinn zu verlangen, daß es lebendig sei?

Nennt man, wie das nicht selten geschieht, alles lebendig, was man hochschätzt, und tot alles, was man nicht leiden kann, so ist damit nichts geleistet. Ja, die Begeisterung für das Leben muß von vornherein bedenklich erscheinen, wenn man nicht nur eine „lebendige Weltanschauung“ fordert, sondern alle Wissenschaften, also auch die Spezialdisziplinen, deshalb gering schätzt, weil sie nicht lebendig genug sind.

Was sagt es gegen eine Naturwissenschaft, daß es ihren Begriffen an Leben fehlt? Den Naturalismus oder die Gleichsetzung des Weltalls mit der Natur und die ihr entsprechende Gleichsetzung der Philosophie mit der Naturwissenschaft mag

man bekämpfen. Die naturwissenschaftlichen Spezialdisziplinen jedoch sollte die Philosophie sich selbst überlassen. Lebendig zu sein, ist nicht ihre Aufgabe. Eine lebendige Mathematik scheint, falls wir das Wort lebendig in irgendeiner der üblichen Bedeutungen nehmen, geradezu absurd, obwohl es so aussieht, als würde neuerdings auch sie verlangt. Mathematische Gebilde bleiben „tot“, mag man sie noch so „beweglich“ gestalten, und doch sagt das gewiß nichts gegen den Wert des mathematischen Denkens. Vielleicht feiert es vielmehr gerade dort seine höchsten Triumphe, wo es sich am weitesten von allem erlebten Leben entfernt.

Dasselbe sollte man auch bei der Physik und Chemie wenigstens für möglich halten. Es ist nicht ihre Aufgabe, die lebendige Natur darzustellen. Ja, es braucht ihnen an wissenschaftlicher Wahrheit selbst dann nicht zu fehlen, wenn sie versuchen, Begriffe für das Leben zu bilden. Das Bestreben, die Betrachtungsweise der Physik auf möglichst weite Gebiete des körperlichen Seins, über die tote Natur hinaus auf das Organische auszudehnen, ist methodisch unanfechtbar. Das Lebendige muß auch so dargestellt werden, daß es in einen verständlichen Zusammenhang mit der „Materie“ kommt, die nicht organisch ist und insofern tot genannt werden kann. Wenn man Versuche in dieser Richtung heute geradezu verächtlich behandelt, und das Wort „mechanistisch“ im Munde mancher Philosophen zum Schimpfwort geworden ist, so zeugt das von wenig „Philosophie“. Die physikalische Auffassung ist für die Körperwelt nun einmal die umfassendste, und der allgemeinste, also „philosophische“ Begriff für die räumliche Natur wird daher wissenschaftlich stets an der Physik orientiert sein.

Gewiß ist die Uebertragung des körperwissenschaftlichen Denkens auf die seelische oder „geistige“ Welt verfehlt. Aber die Organismen sind ebenso körperlich oder raumerfüllend wie die Erde, auf der sie sich allmählich entwickelt haben, und die Triumphe der Physik brachten schon so vieles ins Wanken, was man für fest hielt, daß kein „unmöglich“ für die Ausbreitung der physikalischen Begriffsbildung auf die gesamte Körperwelt ohne Ausnahme ertönen sollte.

Selbstverständlich ist der Organismus kein Mechanismus. Aus dieser Binsenwahrheit aber, in der sich die Weisheit mancher vitalistischer Naturteleologen erschöpft, folgt nichts gegen den Versuch, auch das Organische unter physikalische oder chemische Begriffe zu bringen. Der farbige Körper ist ebenfalls kein nur quantitativ bestimmter Atomkomplex, d. h. Farbe ist als Farbe niemals Bewegung. Trotzdem hat es einen guten Sinn, zu sagen, daß auch für die farbigen Körper Begriffe mit quantitativem Inhalt gelten. Ebenso ist die Bildung physikalischer Begriffe für das Organische berechtigt. Jeder Schritt in der Richtung, daß die Organismen eingeordnet werden in den allgemeinen Naturzusammenhang, bedeutet einen prinzipiellen Fortschritt, und das Ganze des körperlichen Seins darf zum mindesten nicht *antimechanisch* oder *antiphysikalisch* gedacht werden, weil sonst jede einheitliche Auffassung der Körperwelt als einer Totalität unmöglich wird. Eine Philosophie, die für Bestrebungen einer allgemeinen Körpertheorie kein Verständnis hat, ist nicht im guten Sinn universal.

Doch das betrifft ein spezielles Problem. Das allgemeine Prinzip, das wir im Auge haben, kommt dabei nur insofern zum Ausdruck, als es gilt, zwischen einem Wirklichen und dem Begriff von diesem Wirklichen zu scheiden.

Unsere Hauptfrage besteht darin, ob sich das Leben zu einem umfassenden philosophischen Weltbegriff ausgestalten läßt, und da scheint es in der Tat, als besitze zumal das Wort „Erleben“ eine Bedeutung, die geeignet ist, den allgemeinsten Rahmen für das Denken aller Gegenstände abzugeben.

Was wir nicht „erlebt“ haben, ist für uns nicht vorhanden, vermag also auch nicht in die Philosophie einzugehen. Insofern scheint gerade die *universale* Wissenschaft zu einer Philosophie der Erlebnisse werden zu müssen. Wovon sollte sie sonst handeln? Sie hat kein anderes Material. Ihre Welt ist die erlebte Welt. Den Inbegriff aller Erlebnisse also, wird man sagen, hat die Philosophie so zu erfassen, daß sie ihn einheitlich und systematisch gliedert, und daraus kann nur eine *Lebensphilosophie* entstehen. Müssen wir doch sogar dann, wenn wir von etwas sagen wollen, daß wir es nicht anerkennen, es in irgendeiner Weise erlebt haben. Sonst könnten wir nicht sinn-

voll davon reden. Worte, die nicht ein Erlebnis meinen, sind bedeutungsloser Schall, den weder wir noch andere verstehen. Insofern scheint die Lebensphilosophie im unbezweifelbaren Recht.

Sehen wir jedoch genauer zu, so ist dies Recht teuer erkauft. Nehmen wir einmal an, alles Denkbare sei notwendig „Erlebnis“. Man kann das wohl sagen. Aber was folgt daraus?

Der Lebensbegriff wird völlig leer, sobald er auf alles geht, was es gibt oder nicht gibt. Ein Wort, das jedes denkbare Etwas bezeichnen soll, verliert notwendig die prägnante Bedeutung. Seine Verwendung für eine Philosophie des Lebens, die sich von anderen Arten des Philosophierens unterscheiden will, ist nicht mehr fruchtbar. Das Erlebte wird zum indifferenten Namen für Seiendes und Nichtseiendes, Beharrendes und Wechselndes, Festes und Fließendes, Sichtbares und Unsichtbares, Sinnliches und Uebersinnliches, Unmittelbares und Reflektiertes, Inhalt und Form, Konkretes und Abstraktes, Gegebenes und Vermitteltes, Anschauung und Begriff, Subjekt und Objekt, Ich und Du, Körperwelt und Seelenleben usw. usw.

Das alles muß irgendwie „erlebt“ sein, gewiß, denn sonst wüßten wir nichts davon. Sonst gäben die Worte keinen Sinn, den wir verstehen. Aber eine auf diese Wahrheit gestützte „Philosophie des Lebens“ hat nichts mehr mit der Denkrichtung zu tun, die auf das Werden und Fließende, Unmittelbare und Konkrete, auf die Anschauung und ihre Fülle den Schwerpunkt legt, um das Beharrende und Feste, das Reflektierte und Abstrakte, das Vermittelte und den unanschaulichen Begriff zurückzustellen.

Allerdings kann man das Wort erleben so verwenden, daß der Satz: alles, wovon wir bedeutungsvoll reden wollen, muß irgendwie „erlebt“ sein, richtig ist. Ja, wir tun gut, uns die darin steckende Wahrheit ausdrücklich zum Bewußtsein zu bringen. Will man jedoch darauf allein schon eine Philosophie des Lebens gründen, so ist das Ergebnis nichts weniger als neu. Nur der Name hat sich geändert. Erlebtsein heißt dann dasselbe wie „gegeben“ oder auch „bewußt“ sein, und die Lehre, die so entsteht, deckt sich mit der, die man sonst als erkenntnistheoretischen Idealismus oder als Standpunkt der Immanenz bezeichnet. „Die Welt ist Vorstellung.“ Das steht in der Tat

am Anfang der Philosophie, und falls man dabei bleiben will, kommt man zur Philosophie der reinen Erfahrung.

So wichtig jedoch diese Besinnung auf den Gegebenheits- oder Bewußtseinscharakter alles Denkbaren in mancher Hinsicht sein mag, so wenig enthält sie schon das Fundament für eine Philosophie des Lebens in irgendeiner prägnanten Bedeutung dieses Wortes. Das wird sofort klar, wenn man daran denkt, daß nach der Immanenzlehre das Tote ebenso „erlebt“ ist, wie das Leben. Alles Starre und Unlebendige, das die moderne Philosophie des Lebens bekämpft, kennen wir doch auch nur insofern, als es uns „gegeben“ ist, als wir es „vorstellen“ oder „im Bewußtsein“ haben. Der tote Mechanismus gehört zum „Erlebnis“ nicht weniger als der lebendige Organismus. Man kann daher auf Grund dieses Lebensbegriffes nicht von einer Philosophie des Lebens im Gegensatz zur Philosophie des Todes reden.

Zur Kennzeichnung des umfassendsten Erlebnisstandpunktes wird man daher gerade im Interesse einer Philosophie des Lebens die alten, üblich gewordenen Ausdrücke wie Standpunkt der „Immanenz“ oder des „Bewußtseins“ oder der „Erfahrung“ vorziehen und darauf hinweisen, daß die Besinnung auf den Erlebnis-Charakter alles Denkbaren, wie sie z. B. W. James als „radikalen Empirismus“ vertritt, wohl den ersten Schritt der Philosophie, aber zugleich auch nur ihren ersten Schritt bedeutet, auf den noch viele andere folgen müssen, falls eine Philosophie des Lebens, wie unsere Zeit sie anstrebt, entstehen soll.

Selbstverständlich sagt dieser Umstand für sich allein noch nichts gegen die Lebensphilosophie überhaupt. Es trifft nur ihre nächstliegende und scheinbar plausibelste Begründung. Gewiß kann man mit dem Worte Leben noch eine engere Bedeutung verbinden, die trotzdem vielleicht universal genug bleibt, um zur Bestimmung eines allgemeinen philosophischen Standpunktes brauchbar zu sein. Auch von solchen engeren Lebensbegriffen ist also zu reden.

Am nächsten liegt dabei der Gedanke, alles Unmittelbare und Ursprüngliche oder alles Anschauliche, d. h. noch nicht begrifflich Bearbeitete, Leben zu nennen und darin dann das Wesen der Welt zu sehen, wie sie ist.

Hierauf kommen in der Tat manche Lebenstendenzen der Philosophie unserer Zeit hinaus: die „Formen“, in welche der Verstand die Welt bringt, machen das Leben „unlebendig“. Es gilt daher, vorzudringen zum ungeformten, unverfälschten, reinen Inhalt, wie er sich der unmittelbaren Intuition als „echtes“ Leben darbietet. In diesem Sinn, wird man sagen, sei auch der Ausdruck Erlebnis allein zu verstehen. Man will damit alle umformenden Zutaten, die Abtötung bedeuten, ausschließen. Meint man so nicht die Erlebnisse überhaupt, sondern die Erlebnis-inhalte im Gegensatz zu jeder Form, dann hat es in der Tat einen guten Sinn, zu fragen, was das reine, ungetrübte, unentstellte, noch nicht abgerückte und dadurch unlebendig gewordene Leben selbst ist. Damit erhält man dann einen bestimmten Lebensbegriff, auf den sich die schon genannte intuitive Lebensphilosophie stützt, nämlich den Begriff des formlosen und, weil jeder Begriff irgendeine Form voraussetzt, zugleich begrifflosen, bloß anschaulichen, nur durch Intuition zu erfassenden Lebensinhaltes. Insofern ist bei diesem zweiten Lebensbegriff alles klar.

Genügt er aber auch zur Grundlegung einer Philosophie des Lebens? Man scheint es dort zu glauben, wo man auf Intuition im Gegensatz zum Verstand dringt. Wir können selbstverständlich bei einer prinzipiellen Kritik nur die Arten der intuitiven Lebensphilosophie ins Auge fassen, die mit der Anschauung und der Ablehnung aller umformenden Verstandesbegriffe ernst machen. So lange man noch von einem Mehr oder Weniger an Anschauung und dementsprechend von einem Mehr oder Weniger an Verstandesform redet, ist eine grundsätzliche Entscheidung nicht möglich. Dann kommt es nur auf das Maß von Erlebnisinhalt und auf das Maß von nicht erlebter Form an, das von einer Philosophie des Lebens verlangt wird, und darüber läßt sich selbstverständlich streiten. Wir dürfen also nur fragen, wie eine Philosophie des Lebens aussehen muß, die sich ausschließlich auf das intuitive Erlebnis der Lebensinhalte stützen will, und sobald auch nur die Frage so gestellt ist, sollte einleuchten: je konsequenter man das Leben als reinen Inhalt der Anschauung im Gegensatz zu jeder Verstandesform zu erfassen sucht, um so mehr entfernt man sich damit vom wissenschaftlichen Denken überhaupt.

Wie soll es Theorie ohne jede Form aus bloßem Inhalt, ohne jedes Denken durch bloße Intuition, ohne jeden Begriff aus bloßer Anschauung geben? Gewiß bleibt es richtig, daß die Philosophie Inhalt braucht, und daß alle Inhalte, die wir begrifflich formen wollen, auch anschaulich erlebt sein müssen. Aber dazu ist wieder, wie beim ersten Erlebnisbegriff, zu bemerken, daß gerade weil das für alle Inhalte zutrifft, die wir überhaupt formen können, damit noch nichts über einen besonderen Inhalt gesagt ist, der geeignet wäre, die Philosophie des Lebens von anderen Arten des Philosophierens zu unterscheiden. Das anschauliche intuitive Erleben der Inhalte mag also Vorbedingung des Philosophierens sein, doch gibt es für sich allein noch keine Philosophie. Das sollte keines Beweises bedürfen und ist hier nur gesagt, weil sogar darüber in mancher Philosophie des Lebens erstaunliche Unklarheit besteht.

Auch der Umstand, daß viele philosophische Gedanken-gebilde zu wenig anschaulich erlebten Inhalt aufweisen und deshalb vielleicht mit Recht „tot“ gescholten werden, darf für die intuitive Lebensphilosophie nicht als Begründung gelten. Damit käme man nur zu dem Satz, daß Begriffe ohne Anschauungen leer sind, und in ihm steckt doch noch keine Philosophie des Lebens.

Man spricht von einem Hunger nach Anschauung in unserer Zeit, und das Bedürfnis nach Intuition läßt sich überall dort gut verstehen, wo gewisse Formen, die das Leben annimmt, sich „überlebt“ haben, oder wo Begriffe, die nur an einem besonderen Teil der Weltinhalte gebildet und insofern einseitig ausgefallen sind, zu Weltallbegriffen erweitert werden, wie z. B. bei der „monistischen“ oder der mechanistischen Weltanschauung. Ihnen gegenüber kann eine Abneigung gegen die tötenden Formen entstehen. Begründet aber ist sie nur, falls sie sich allein gegen besondere Arten von Formen richtet. Irgendwelche Verstandesformen bleiben unentbehrlich. Auch eine Philosophie der Erlebnisinhalte kommt ohne Begriffe nicht aus. Sie bliebe sonst theoretisch unverständlich, könnte überhaupt nicht in sinnvollen Sätzen zum Ausdruck gebracht werden.

Jede Philosophie sieht sich also vor die Frage gestellt, in

welche Formen die Lebensinhalte eingehen müssen, um für die philosophische Auffassung des Lebens bedeutsam zu werden, und damit hat sich der Schwerpunkt vom Lebensinhalt wieder auf die Lebensform verschoben. Daß gewisse Formen das Leben töten, bedeutet lediglich etwas Negatives. Wo man glaubt, nur Erlebnisinhalte ohne jede Form in die Wissenschaft aufzunehmen, täuscht man sich, denn erst in der Form des Begriffs hört die Anschauung auf, theoretisch „blind“ zu sein, wird sagbar, übertragbar, theoretisch different oder wahr. Absolute Formlosigkeit kann daher die Wissenschaft nie „lebendig“ machen, sondern muß sie „töten“.

Zur Anwendung dieses sehr einfachen Prinzips auf unsern besonderen Fall genügt wieder der Gedanke, daß der Inhalt des Toten, Starren und Unlebendigen ebenso als Erlebnisinhalt zu bezeichnen ist wie der Inhalt dessen, was man im Unterschied von ihm lebendig nennen will. Damit fällt von neuem der unentbehrliche Gegensatz des Lebendigen zum Toten fort, auf den für eine Philosophie des Lebens geradezu alles ankommt. So hilft der zweite Begriff des Erlebnisses als der des reinen Lebensinhaltes im Unterschied von jeder Form dem Lebensphilosophen ebensowenig weiter wie der Begriff des Erlebnisses überhaupt, der Form und Inhalt gleichmäßig umfaßt.

Daraus folgt, daß man dem Wort Leben eine noch engere, dritte Bedeutung verleihen muß, falls es in einer Philosophie des Lebens brauchbar werden soll. Das Wort Erlebnis wäre denn auch gewiß nicht so beliebt geworden, wenn es nur die beiden bisher betrachteten, sehr umfassenden Bedeutungen hätte, die es zur Verwendung in einer universal gerichteten Wissenschaft geeignet zu machen scheinen.

Man versteht unter Erlebnis vielmehr noch etwas ganz anderes. Das geht schon daraus hervor, daß man das Wort vielfach in ähnlicher Weise wie auch das „Ereignis“ mit Emphase gebraucht. Dann will man damit sagen, daß das, was wir im eigentlichen Sinne „erlebt“ haben, uns nicht fremd geblieben, sondern zu unserem Eigentum oder zu einem Stück unseres Selbst geworden ist, sich in die Tiefe unseres Wesens gesenkt und dort verankert hat. Damit erst bekommt das Erlebnis Bedeutung für das Leben, d. h. zunächst für unser eigenes

persönliches Leben und dann eventuell für das Leben überhaupt.

So gewinnen wir im Erlebnis in der Tat einen noch engeren und bestimmteren Begriff. Das zum „Erlebnis“ gewordene Erlebte ist nun das Wesentliche, Wichtige, oder um es klarer zu sagen, das mit einem Wert Verknüpfte. Im Gegensatz zu ihm steht das Gleichgültige, Bedeutungslose, Wertfreie, Fremde und insofern Tote, das zu keinem Erlebnis für uns werden kann, weil es uns nichts angeht. Das Erlebnis bedeutet dann also nicht nur das, was ist, sondern zugleich das, was sein soll, weil es Wert hat. Wir wünschen uns „Erlebnisse“, um damit unser Leben zu bereichern und lebenswert zu machen. Erlebnisse im weitesten Sinn zu wünschen, wäre unmöglich, denn die haben wir immer.

Können wir diesen dritten Begriff des Erlebnisses aber auch für eine Philosophie des Lebens verwenden?

Man wird vielleicht meinen, daß gerade das allerdings die Aufgabe der Lebensphilosophie sei: sie habe die für uns wesentlichen oder bedeutungsvollen Erlebnisse darzustellen und sie aus der unüberschbaren Fülle unserer gleichgültigen Erlebnisinhalte herauszuheben. Vielleicht ist das auch richtig. Aber ebenso steht andererseits fest: ein wissenschaftliches Prinzip der Auswahl ist damit allein noch nicht gefunden, daß wir ein Erlebnis mit Emphase „Erlebnis“ nennen und es damit zu den „wesentlichen“ Erlebnissen rechnen. Was wir mit diesen Worten sagen wollen, scheint zwar klar, ja selbstverständlich, so lange wir das für unser individuelles, persönliches Eigenleben Wesentliche meinen. Dann unterscheiden wir in vielen Fällen mit Sicherheit alles, was unser Leben ist, von dem, was ihm fremd bleibt:

„Was euch nicht angehört,
Müsst ihr meiden,
Was euch das Innre stört,
Dürft ihr nicht leiden.“

Mit instinktivem Gefühl vollziehen wir die Trennung.

Wollten wir uns aber darauf auch beim Philosophieren beschränken, so würde gerade das fehlen, was zum Aufbau einer Philosophie des Lebens unentbehrlich ist. Sie will doch in allgemeiner, überindividueller, notwendiger und mitteilbarer Weise eine Scheidung unter den Erlebnissen vollziehen. Was verdient

es, daß wir es als wesentlich in die Wissenschaft aufnehmen? Was ist im theoretischen Sinn „Erlebnis“? Solange wir nur leben, stellen wir diese Frage nicht. In einer Lebensphilosophie wird dagegen dies Problem von entscheidender Bedeutung. Persönliche Wünsche und Stimmungen, die etwas zum bedeutungsvollen Erlebnis machen, erscheinen als individuelle Launen und dürfen nicht maßgebend sein.

So kommen wir zu folgendem Resultat. Jeder hat seine eigenen „Erlebnisse“ und unterscheidet sie von den übrigen erlebten Inhalten, die ihn nichts angehen. Bleiben sie aber nur seine eigenen, dann ist die Trennung wissenschaftlich irrelevant. Gerade die Bedeutung, die das Wort Erlebnis beliebt gemacht hat, und die gestattet, es mit Emphase zu gebrauchen, hilft uns für sich allein in der Wissenschaft noch nicht einen Schritt weiter. Damit hat sich auch der dritte Erlebnisbegriff als philosophisch unbrauchbar erwiesen, und es ist nicht einzusehen, wie wir mit dem bloßen Erleben zum Aufbau einer Philosophie des Lebens kommen sollen. Ohne allgemeines, für alle gültiges Prinzip der Auswahl gibt es keine Wissenschaft.

Das führt auf einen Gedanken zurück, der am Anfang erwähnt wurde. Wir brauchen das System, um aus dem Weltchaos den theoretisch aufgefaßten Weltkosmos herauszuarbeiten. Darin erkennen wir jetzt einen besonderen Ausdruck für die Unentbehrlichkeit der Form gegenüber der verwirrenden Fülle der Inhalte. Der Gedanke muß auch das ungenügende der reinen Erlebnisphilosophie, wie jedes „radikalen Empirismus“, zum Bewußtsein bringen. Der bloße Inhalt fällt mit dem Erlebnisinhalt zusammen. Der Lebensbegriff in dieser umfassenden Bedeutung führt uns nicht über den bloßen Inhalt hinaus. Was macht aus dem Lebenschaos den Lebenskosmos? So müssen wir fragen, falls wir Klarheit über die Möglichkeit einer Philosophie des Lebens suchen.

Von hier aus nehmen wir sogleich zu bestimmten Arten der modernen Lebensphilosophie Stellung. Sie erweisen sich unter diesem Gesichtspunkt gerade durch ihre Berufung auf die Fülle des unmittelbar Erlebten, die sie für viele anziehend macht, weil sie dadurch den Hunger nach lebendiger Anschauung zu stillen versprechen, als wissenschaftlich undurchführbar. In dem,

worin sie ihre Stärke suchen, liegt unter philosophischen Gesichtspunkten ihre Schwäche: zur Gestaltung eines Lebenskosmos sind sie grundsätzlich unfähig. Sie kommen entweder zu einer auf spezialwissenschaftliche Begriffe gestützten, also spezifisch unphilosophischen, engen Weltanschauung, oder falls sie diese Klippe vermeiden, zu einer rein willkürlichen Ueberwindung der chaotischen Lebensmannigfaltigkeit, die überhaupt nicht als theoretisch angesehen werden darf.

Bei der Anwendung dieses Prinzips zur Kritik der einzelnen Lebensphilosophen ändern wir die Reihenfolge, die wir bei der Darstellung eingehalten haben. Zu der vor allem als intuitiv zu bezeichnenden Lebensphilosophie gehören die eigentlichen Modephilosophen nicht. Diese haben, wie schon angedeutet, neben der intuitiven Tendenz das Prinzip des Biologismus, von dem später die Rede sein wird. Die Arten der Lebensphilosophie, die wir zuerst betrachten, sind zwar umfassender, aber gerade deswegen völlig prinzipienlos. Was wir damit meinen, sei an zwei Beispielen, an Diltheys Historismus und an der Auffassung der Phänomenologie erläutert, welche deren Einstellung ausdrücklich mit der intuitiven Lebensphilosophie in Verbindung bringt.

Von Dilthey sagten wir, daß er mehr Historiker als Philosoph war. Er ist auch als Philosoph Historiker geblieben. Der Geschichte wollte er seine philosophischen Prinzipien entnehmen. Sie aber ist, wie nicht bestritten werden wird, bisher wenigstens, keine systematische Wissenschaft, und so konnte bei Diltheys Bemühungen auch keine systematische Philosophie entstehen. Von hier aus läßt sich die Prinzipienlosigkeit seines Philosophierens, gerade so weit es mit der Richtung auf Unmittelbarkeit und Anschaulichkeit, also mit dem Intuitionismus zusammenhängt, als notwendig verstehen, und das ist lehrreich.

Dilthey besaß einen ungemein feinen Sinn für die Fülle der geschichtlichen Gestalten. Das Leben verschiedener Zeiten auf verschiedenen Gebieten des Geistes, das einst lebendig war, aus den Quellen wieder zu vergegenwärtigen und von neuem lebendig zu machen, hat er verstanden wie wenige. Sein Geist umfaßte sehr viel „Geist“. Im Nacherleben und Einfühlen war er Meister. Selbstverständlich vollzog er dabei eine Auswahl. Kein

Historiker kann alles, was in der Vergangenheit geschehen ist, in seine Darstellung aufnehmen. Aber als Historiker braucht er sich um die Gründe, warum ihm gerade dies „wesentlich“ wird und anderes nicht, wenig zu kümmern. Dafür, daß er die richtige Auswahl trifft, darf er sich auf seinen „Instinkt“ oder sein „Gefühl“ verlassen. Ja, nur wenn er einen solchen Instinkt für das geschichtlich Wesentliche besitzt, ist er ein „echter“ Historiker. Das hängt mit dem unsystematischen Charakter der Geschichte zusammen und bedarf hier weiter keiner Erörterung¹⁾.

Ebenso gewiß reicht jedoch der historische Instinkt in der Philosophie nicht aus. Das, worauf die Stärke des Geschichtsschreibers beruht, führt hier wie in jeder systematischen Wissenschaft zur Unproduktivität. Gerade weil Dilthey bei der Fülle des vergangenen Lebens liebevoll verweilte, ohne sich in seiner Teilnahme irgendwie beschränken zu lassen, konnte er nie zum systematisch denkenden Philosophen werden. Als Historiker wußte er freilich genau, was für ihn verwendbar war und was nicht, und er erkannte daher deutlich, daß die nach naturwissenschaftlicher Methode generalisierend verfahrende Seelenlehre sich nicht, wie geschichtsfremde Psychologen wähnen, zur Basis der geschichtlichen Disziplinen eignet. Seine Kritik an der psychologischen „Grundlegung“ der Geisteswissenschaften war treffend. Aber die neue „Psychologie“, die er an die Stelle der alten setzen wollte, blieb im Dunkel, ja war überhaupt keine Psychologie, so daß grade seine psychologischen Gegner in dieser Hinsicht leichtes Spiel hatten.

Hätte Dilthey sich auf die Geschichte des „geistigen“ Lebens und auf die Abwehr geschichtsfremder naturalistischer Spekulationen beschränkt, dann stünde er einwandfrei da. Auch der fragmentarische Charakter seiner Werke würde nicht stören. Geschichte ist stets fragmentarisch, ja muß es sein. Es ist zu bedauern, daß man sich an dem Historiker Dilthey nicht ein-

1) Die Gründe dafür habe ich aus dem Wesen der geschichtlichen Wissenschaften zu verstehen gesucht und in meinem Buch über Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1896—1902, 3. u. 4. Aufl. 1921, ausführlich behandelt. Kürzere Zusammenfassungen in: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 4. u. 5. Aufl. 1920, und: Geschichtsphilosophie (Festschrift für Kuno Fischer, 2. Aufl. 1907).

fach freuen und seine Philosophie beiseite lassen darf. Wegen des Einflusses, den sie gewonnen hat, müssen wir bei einer Stellungnahme zur Lebensphilosophie unserer Zeit leider auch darauf hinweisen: aus seiner philosophischen Not wollte dieser so reiche Forscher und Versteher eine Tugend machen, und die Folge ist, daß es bei ihm so aussieht, als habe die Philosophie nur noch die Aufgabe, zu sammeln, was früher einmal Philosophie war. Die verschiedenen Typen der Weltanschauung werden friedlich neben einander gestellt, als wäre es mit dem selbständigen Philosophieren für alle Zeiten vorbei, als hätte die Philosophie sich ausgelebt oder zu Ende gelebt in einer Reihe von Gestalten, die nun als abgeschlossen betrachtet wird, während doch die Geschichte dann erst zu Ende sein kann, wenn die Menschheit aufgehört hat, zu atmen.

Für Dilthey wird aus der geschichtlichen Welt die Welt überhaupt. So entsteht die Weltanschauung des Historismus, die gewiß keine „lebendige“ Weltanschauung ist, ja den Namen einer Weltanschauung ebenso wenig verdient wie der Naturalismus. Beide sind inhaltlich zwar sehr verschieden. Aber ihr Grundgebrechen beruht auf demselben Prinzip: aus den Begriffen einer Spezialwissenschaft wollen sie Philosophie machen. Das verengert den Weltanschauungshorizont in einer unerträglichen Weise.

Ja, der Historismus ist noch unphilosophischer als der Naturalismus, weil Geschichte keine systematische Wissenschaft ist. Der Naturalist hat wenigstens ein Prinzip und einen systematischen Gedankenzusammenhang, mag dieser auch zu eng und einseitig sein. Der philosophierende Historiker klammert sich an alle möglichen Gestalten der Vergangenheit, die ihn nur unter geschichtlichen Gesichtspunkten interessieren und daher systematisch ganz zufällig bleiben müssen. So wird er aus der Fülle der geschichtlichen „Erlebnisse“ heraus der Feind gerade einer wahrhaft „lebendigen“ Philosophie, denn auch die lebendigste Vergangenheit ist tot im Vergleich zum philosophischen Gegenwartsleben.

So verstehen wir: diese angebliche Philosophie des Lebens hat sowohl antiphilosophisch als auch lebensvernichtend gewirkt, wo ihre Tendenzen Gehör fanden. Nicht zufällig ist

Diltheys Lebenswerk bei all seinem Reichtum an Einzelheiten Fragment geblieben, und auch keiner seiner zahlreichen Schüler hat es aus diesem Zustand erlöst. Auf seinem Wege konnte kein Ganzes entstehen.

Das Prinzip der Prinzipienlosigkeit reicht weit über diese Persönlichkeit hinaus. Deswegen war davon zu sprechen. Wir haben es mit einer unter den Gelehrten weit verbreiteten Richtung zu tun. Historische Feinfühligkeit und Pietät müssen, sobald man aus ihnen eine „Weltanschauung“ macht, dem Leben, das aufsteigen will, schädlich sein. Deshalb sollte gerade die echte Philosophie des Lebens gegen diese Lebensphilosophie sich wenden, die Vergangenes nicht allein lebendig erhalten, sondern an die Stelle des gegenwärtigen Lebens setzen möchte. Der „historische Sinn“ kann gewiß etwas Herrliches sein, aber er muß eine Spezialität bleiben. Der Historismus ist zu bekämpfen. Historische Philosophie gibt es nicht.

Wir haben hier um so mehr Grund, sie abzulehnen, als die Geschichte der Kultur ein unentbehrliches Material auch für den Aufbau des Systems der Philosophie bildet. Von einer Geringschätzung der historischen Wissenschaften darf in der Philosophie keine Rede sein. Das Geschichtliche ist jedoch für den Philosophen zugleich nur Material. Ja, dann allein, wenn es ihm gelingt, seine Fülle nicht geschichtlich, sondern systematisch zu gliedern und so alles bloß Geschichtliche auszuschalten, darf er hoffen, zur Philosophie zu kommen. Sonst sieht er in die Welt, die er einheitlich als Kosmos zu erfassen hat, wie in einen Guckkasten, in dem ein Bild nach dem andern vorüberzieht, je nachdem der Zufall es bringt. Multa non multum. Vielerlei und philosophisch sehr wenig.

Freilich „Weltanschauung“ kann man auch die Ansicht nennen, nach der die Welt nichts anderes als ein großes Bilderbuch darstellt, in dem zu blättern, die einzige menschenwürdige Beschäftigung ist. Aber eine philosophische Weltanschauung gibt das nicht. Der Philosoph muß dem geschichtlichen Leben gegenüber die Frage stellen, die der Historiker ignorieren darf, warum aus der Vergangenheit gerade diese und nicht andere Gestaltungen, die es doch auch gegeben hat, „wesentlich“ sind, und warum die geschichtliche „Welt“ gerade

aus diesen und nicht aus jenen Bestandteilen aufgebaut ist. Wo der Historiker sich auf seinen Instinkt verlassen kann, hat der Philosoph auf prinzipielle Klarheit zu dringen. Sobald er dann die Frage dahin beantwortet hat, daß jede historische Darstellung auf einer theoretischen Beziehung auf bestimmte Kulturwerte beruht, muß deutlich werden, daß es für die Geschichte als Geschichte ein System nicht geben kann, und daß es daher unmöglich ist, die geschichtliche Welt zum Kosmos im philosophischen Sinn auszugestalten. —

Prinzipienlos, wenn auch in anderer Weise, muß die Philosophie bei der phänomenologischen Einstellung sich gestalten, falls man diese so versteht, wie Scheler sie interpretiert und preist.

Niemand wird behaupten, daß hier die intime Kenntnis der Vergangenheit die lebendige Gegenwart beeinträchtigt. Bisweilen könnte man bei Phänomenologen vielleicht sogar etwas mehr bewußten Zusammenhang mit den großen Denkern früherer Zeiten wünschen. Immerhin, Historismus finden wir hier nicht. Husserl hat in schlagender Weise Diltheys Historismus mit dem schlichten Hinweis darauf bekämpft, daß das geschichtliche Denken über die Wahrheit oder die Unwahrheit eines Gedankens nie entscheiden könne und daher in der Philosophie ebensowenig maßgebend sei wie in der Mathematik.

Von Husserl jedoch soll hier weiter nicht die Rede sein. Er selbst gehört nicht zu den Lebensphilosophen. Neue „Phänomene“ hat er zum Bewußtsein gebracht, die bisher nicht beachtet waren, und zumal durch feine Unterscheidungen verwandter und gleich benannter Begriffe unsere Kenntnisse außerordentlich bereichert. Wie freilich auf diesem Wege der Aufbau eines philosophischen Systems zustande kommen soll, ist noch nicht zu sehen. Es fehlen die Umriss eines Kosmos, und durch bloße Wesensschau vereinzelter Phänomene, die keinen anderen Leitfaden kennt als die Wortbedeutungen der Sprache, zumal der vereinzelter Worte, die doch erst in Sinnzusammenhängen von Sätzen sich bestimmen lassen, wird auch niemals ein Kosmos zutage treten. Das bezweifelt aber Husserl wohl auch nicht. Er will das vor Augen stehende nicht nur „sehen“. Wenn aus seinen Schriften die systematischen Gesichtspunkte für den

Aufbau des Ganzen noch nicht erkennbar sind, so liegt das gewiß daran, daß er seine Ideen bisher unvollständig veröffentlicht hat.

Unsere Bedenken richten sich allein dagegen, daß Anhänger der Phänomenologie, ebenso wie die Historisten, versuchen, aus ihrer systematischen Not eine Tugend zu machen, indem sie im Interesse der Anschaulichkeit und Lebendigkeit die Prinzipienlosigkeit zum philosophischen Prinzip erheben. Das muß zu noch unerfreulicheren Konsequenzen führen als bei der Lebensphilosophie des Historismus, weil dadurch nicht einmal unsere philosophie-geschichtlichen Kenntnisse bereichert werden.

Scheler hat das, wogegen wir uns wenden, zwar nicht direkt als Sinn der Phänomenologie bezeichnet, sondern apologetisch für Bergson ausgeführt, aber seine Gedanken sind auch auf die Phänomenologie zu beziehen, da er von ihr erst die volle Nutzung der Antriebe erhofft, die Nietzsche, Dilthey und Bergson unserem Denken erteilt haben. Seine Wendungen sind ebenso geschickt wie bezeichnend für den „Geist“ weitverbreiteter Strömungen unserer Zeit. Ja, die Lebenswurzeln der intuitiv gerichteten Lebensphilosophie treten hier besonders klar zutage, und zugleich ist ihre philosophische Unmöglichkeit drastisch formuliert für jeden, der sehen will. Deswegen lohnt es, darauf einzugehen.

Scheler¹⁾ bezeichnet die „neue Haltung“ als „ein Sichhingeben an den Anschauungsgehalt der Dinge, als die Bewegung eines tiefen Vertrauens in die Unumstößlichkeit alles schlicht und evident Gegebenen“. Da treffen wir auf das intuitive Prinzip der Lebensnähe, das wir kennen. „Diese Philosophie, heißt es, hat zur Welt die Geste der offenen, aufweisenden Hand, des frei und groß sich aufschlagenden Auges.“ Sodann wird gesagt: „Der Mensch, der hier philosophiert, hat weder die Angst, welche moderne Rechenhaftigkeit und den Berechnungswillen der Dinge gebiert, noch die stolze Souveränität des „denken-den Rohres“, die in Descartes und Kant Urquell — das emotionale a priori — aller Theorien ist“. Sollen wir auch das als

1) Vgl. Abhandlungen und Aufsätze, II, S. 197 f.

Vorzug der neuen philosophischen Haltung betrachten? Es scheint in der Tat so gemeint.

Wir werden ferner versichert, den Lebensphilosophen umspüle „bis in seine geistige Wurzel hinein der Strom des Seins wie ein selbstverständliches und schon als Seins-Strom selbst — von allem Inhalt abgesehen — wohlütiges Element. Nicht der Wille zur „Beherrschung“, „Organisation“, „eindeutiger Bestimmung“ und Fixierung, sondern die Bewegung der Sympathie, des Daseingönnens, des Grußes an das Steigen der Fülle, in dem dem hingeebenen Blick die Inhalte der Welt allem menschlichen Verstandeszugriff immer neu sich entwinden und die Grenzen der Begriffe überfließen, durchseelen hier jeden Gedanken.“

So wird zunächst Bergsons Intuitionismus gepriesen und dann aus diesem Geiste heraus „von der genaueren strengerer — und deutschen Art des Verfahrens“ eine „vom Er-leben der Wesensgehalte der Welt ausgehende Philosophie“ erhofft, welche uns die Phänomenologie zu geben berufen ist.

Solche und ähnliche Sätze klingen gewiß sehr schön, sind eminent „modern“ und manchem aus tiefster Seele gesprochen. Ja, hier dürfte das formuliert sein, was heute Viele vor allem zur Lebensphilosophie hinzieht. Die Lebenshaltung des nur „lebenden“, d. h. das Leben genießenden Menschen ist äußerst verlockend geschildert, und besonders unphilosophischen Naturen muß das einleuchten, da es ihnen vorspiegelt, daß sie die echten Philosophen seien, falls nur die „Grenzen“ ihrer Begriffe überfließen.

Auch mag der Künstler vielleicht mit Recht so denken. Goethe hatte, wenn auch gewiß noch einiges Andere, das frei und groß sich aufschlagende Auge, und wir wollen nicht fragen, ob er damit allein zum Dichter geworden wäre. Möglicherweise ist es in der Tat am besten, wenn der Künstler nur erlebend zu schauen glaubt und vertraut. Die Bedeutung seiner Kunstwerke hängt nicht von seinen theoretischen Ansichten über künstlerisches Produzieren ab. Ja, er soll vielleicht nicht „klug“ werden aus dem, was er schafft. „Der Baum erkrankt bei steter Lampenhelle.“

Aber was will dies alles, und was sonst noch heute die Köpfe

der Intuitiven bewegt, für den Philosophen sagen, der das Weltall theoretisch zu denken hat? Als Vorbedingung des Philosophierens ist die von Scheler gepriesene „neue Haltung“ zwar nicht gerade neu, aber vielleicht brauchbar. Ja wir müssen einmal den traditionellen Begriffsapparat beiseite lassen, um uns hinzugeben an die Anschauung, so daß jeder wissenschaftliche oder außerwissenschaftliche und besonders auch der spezialwissenschaftliche „Kosmos“ sich auflöst, d. h. aus den Erlebnissen ein Chaos wird. Darf man aber darin mehr als Vorbereitung sehen? Beginnt nicht vielmehr dann erst die eigentlich philosophische Arbeit, und kann sie jemals etwas anderes als Organisation, eindeutige Bestimmung und Fixierung sein?

Wer den Gedanken der intuitiven Lebensphilosophie zu Ende denkt und sich ihre Konsequenzen klar macht, muß einsehen: Scheler hängt der Prinzipienlosigkeit, dem schlimmsten philosophischen Gebrechen, einen prächtigen Mantel um, der sie decken soll in ihrer theoretischen Armseligkeit. Die Folge davon, daß „die Inhalte der Welt allem menschlichen Verstandeszugriff sich entwinden und die Grenzen der Begriffe überfließen“, kann nur sein: eines solchen Philosophenmantels schimmernde Falten weht der Wind hin und her und treibt mit ihnen sein Spiel. Philosophisch reich und lebendig wird man bei der „neuen Haltung“ nicht werden. Philosophie muß bleiben, was sie war: Nachdenken über die Welt mit dem Ziel, sie begrifflich zu beherrschen, sie zu organisieren und eindeutig zu bestimmen. Die Hingabe an den Anschauungsgehalt kann nie genügen.

Sie ist auch faktisch, wo man in irgendeiner Weise philosophiert, nicht durchgeführt. Scheler macht — glücklicherweise — in dieser Hinsicht selbst keine Ausnahme. Es ist einfach unmöglich, sich an alles hinzugeben. Wo nicht einmal die Geschichte als Stütze dient, herrscht bei der Auswahl die Willkür des Individuums, und solche „Herrschaft“ ist allerdings von Uebel. Gewiß, die „Angst“ soll den Willen zum Berechnen nicht gebären. Aber ohne theoretisches Souveränitätsbewußtsein, das ruht auf der Ueberzeugung, im Dienst der Wahrheit zu arbeiten, entsteht keine Philosophie, welche diesen Namen verdient.

Wo nicht der Wille zur begrifflichen Beherrschung lebt, kommt es im günstigsten Falle zur heiligen Passivität, und wir sind dann in der Nähe von Schlegels Faulheit als dem einzigen gottähnlichen Fragment.

Ja, es ist mit Schelers intuitiver Philosophie sogar noch schlimmer bestellt. Bei Steppuhn finden wir wenigstens Konsequenz. Er will als religiöser Mensch keine Kultur, also auch keine Wissenschaft. Dagegen bedeutet das Preisen der Hingabe, der Sympathie, des Daseinsgönnens, des Grußes an das Steigen der Fülle als Philosophie nur Halbheit, so schön die Worte klingen mögen. Gerade aus der angeblich „neuen Haltung“ müssen die Philosophen gründlich heraus, um die Welt wieder denkend zu beherrschen, nicht intuitiv in ihr zu versinken.

Freilich hat das Wort „Intuition“ verschiedene Bedeutungen, und darauf sei ebenfalls ausdrücklich hingewiesen, damit kein Mißverständnis darüber entsteht, gegen welche Art des Intuitionismus wir uns hier wenden.

Man spricht von „genialer“ Intuition und stellt sie dem „nüchternen“ Verstandeserkennen gegenüber, das die Krücke des logischen Denkens braucht. Will man damit sagen, daß mancher Mensch Wahrheiten zu ahnen vermag, ehe er imstande ist, sie in die Form eines begründbaren Wissens überzuführen, so ist dagegen nichts einzuwenden. Ja diese Fähigkeit besitzt nicht nur das Genie, sondern wohl jeder dem wissenschaftlich gelegentlich etwas „einfällt“. Der Gedanke ist nicht immer sofort völlig klar. Man muß erst über den Einfall nachdenken. Aber das gehört zur Psychologie des Erkennens, und daraus kann man keine intuitive Philosophie machen. Uns interessiert nicht die allmähliche Entstehung der Gedanken, sondern ihre fertige Struktur. Die im angedeuteten Sinne intuitiv erfaßte oder geahnte Wahrheit ist, solange man sie in Gegensatz zur logisch gedachten bringt, meist die theoretisch noch unvollständig erfaßte und bedeutet lediglich eine Vorstufe des Erkennens, nicht etwa ein Erkenntnisideal. Das klingt sehr nüchtern, ist aber wahr.

Ferner kann man noch eine Bedeutung mit der „cognitio intuitiva“ verknüpfen. Sie hat mit der Lebensphilosophie unserer Zeit jedoch so gut wie nichts zu tun. Auf sie sei nur hingewiesen, um sie in Gegensatz zu der Intuition zu bringen, die in der Mode-

philosophie eine Rolle spielt. Es ist die Intuition, die sich z. B. bei Plotin oder bei den Mystikern des Mittelalters wie Meister Eckhart, aber auch bei dem „Rationalisten“ Spinoza und später wieder bei nachkantischen deutschen Idealisten findet. Sie wird hier „intellektuelle Anschauung“ genannt. Wer sie preist, dem schwebt eine Erkenntnis vor, die durch das logische Erkennen hindurchgegangen ist und damit jene „Einheit“ wiederherstellt, welche die „ratio“ zerstören muß. Sie liegt der Absicht nach von dem unmittelbaren diesseitigen Erleben des modernen Intuitionismus so weit entfernt wie möglich. Auf keinen Fall ist sie für weitverbreitete Strömungen unserer Zeit maßgebend.

Ob es eine solche, jedes lebendige Leben tötende intuitive Erkenntnis, wie der „abgeschiedene“, Gott schauende Mystiker sie anstrebt, gibt, oder ob das, was es hier gibt, noch „Erkenntnis“ genannt werden sollte, falls man dem Begriff des Erkennens eine klare theoretische Bedeutung lassen will, haben wir nicht zu fragen. Das wäre nur im Zusammenhang mit einer umfassenden Theorie des kontemplativen Lebens auszumachen, das sich in der theoretischen Kontemplation nicht erschöpft. Wir reden hier vom Erkennen, das nach wissenschaftlicher Wahrheit sucht, und uns kam es allein auf den Intuitionismus an, der als Lebensphilosophie den Begriff des Verstandes verwirft, weil er das unmittelbare irdische Leben töte. Wo der Intuitionismus in Mystik oder in intellektuelle Anschauung umschlägt, was auch heut bisweilen vorkommen mag, entzieht er sich unserer Kritik, denn da verläßt er selber die Sphäre, auf die das Modeschlagwort Leben paßt.

Ebenso haben wir hier von jeder künstlerischen Intuition abzusehen. Handelt es sich um Musik, Malerei, Plastik oder Architektur, so wird niemand ihre Werke für Philosophie halten. Bei der Poesie dagegen ist eine Verwechslung eher möglich. Der Dichter bedient sich wie der Philosoph der Sprache und hat die atheoretische Fähigkeit, die Bedeutung von Worten so zu verwenden, daß aus ihren Zusammenstellungen sich anschauliche Gebilde ergeben. Worauf das beruht, und in welchem Verhältnis diese nicht vital lebendigen atheoretischen Anschauungen zur unmittelbaren Anschauung der Erlebnisse

stehen, brauchen wir hier nicht zu fragen. Daß auch in ihnen eine Umformung des bloßen Lebens vorliegt, dürfte leicht zu zeigen sein.

Immerhin tragen sie einen anschaulichen Charakter und bleiben insofern der Anschauung des lebendigen Lebens näher, ja sie können vom anschaulichen Leben mehr in sich aufnehmen als der theoretische Begriff. Diese Fähigkeit ist nicht auf Dichter im eigentlichen Sinn beschränkt, sondern vielen Menschen eigen. Auch mag es oft vorkommen, daß in philosophischen Werken sich hie und da Bestandteile finden, die über das begrifflich Faßbare hinausführen und trotzdem zugleich einen positiven theoretischen Wert insofern besitzen, als sie den Abstand des Anschaulichen vom theoretisch Erkennbaren zum Bewußtsein bringen. Doch wird man deshalb die ästhetische Anschauung nicht zum Organ der Philosophie machen. Auch hier kommt es vielmehr darauf an, die verschiedenen Arten der Kontemplation auseinanderzuhalten und die Kontemplation klarzustellen, die Erkenntnis gibt. Zur Gewinnung einer philosophischen „Weltanschauung“ ist die poetische Intuition schon deswegen ungeeignet, weil sie wie jede künstlerische Auffassung des anschaulichen Lebens ihrem Wesen nach auf einen Teil der Welt beschränkt bleibt. Das poetisch Anschaubare muß Grenzen haben. Das Grenzenlose erfaßt nur der Begriff. Die ästhetische Intuition muß daher ebenso, wenn auch aus andern Gründen wie die mystische, beiseite bleiben, wo man über die Möglichkeit einer intuitiven Philosophie des Lebens zur Klarheit kommen will. Keine außerwissenschaftliche Intuition kann zur Grundlage der Philosophie dienen, auch nicht einer Philosophie des Lebens.

Die Ablehnung des Intuitionismus setzt endlich voraus, daß die Vertreter der intuitiven Philosophie an einer Bedeutung des Wortes Intuition festhalten, die es in Kontrast zu allen Begriffen des Verstandes bringt. Meint der Intuitionist, daß der Philosoph nicht allein das Denken, sondern auch die Anschauung braucht, um zu erkennen, so ist dagegen nicht das Geringsste zu erinnern. Aber das kommt auf eine Ansicht hinaus, die heute niemand mehr ernsthaft bestreitet, und eine Philosophie des intuitiv erfaßten Lebens läßt sich daraus gewiß nicht machen. Soll der Ausdruck Intuition als Terminus verwendbar

bleiben, so muß das Schauen oder die Anschauung in Gegensatz zum logischen Denken stehen, und falls man diese Bedeutung meint, gibt es keine intuitive „Erkenntnis“. Zu allem Erkennen gehört vielmehr außer dem anschaulichen auch das begriffliche Moment. Damit aber ist der Intuitionismus grundsätzlich durchbrochen. Ohne ein begriffliches Prinzip der Auswahl kommt keine Philosophie zustande.

Zum mindesten wird der Intuitionist nicht bezweifeln, daß die Anschauung ihn etwas Neues lehren müsse, und schon das zeigt, daß die Anschauung allein keine Erkenntnis gibt. Oder sollte man es bestreiten, daß man zur Entdeckung des Neuen des Denkens bedarf? In gewisser Hinsicht ist ja freilich jedes Erlebnis „neu“, und insofern scheint ein Prinzip der Auswahl entbehrlich. Doch das Neue in diesem Sinn besitzt noch keine theoretische Bedeutung. An einem Kinderspaß kann man sich das klar machen. Man verspricht einem neugierigen Jungen etwas zu zeigen, das noch niemals ein Mensch gesehen hat, und das niemals wieder ein Mensch sehen wird. Man nimmt eine Nuß, knackt sie auf, zeigt den Kern vor und verspeist ihn. Dann hat man sein Versprechen erfüllt. Der neugierige Junge wird enttäuscht sein und mit Recht, um so sicherer, wenn er die Nuß nur „intuitiv“ erfassen soll. Vom bloßen Anschauen des Neuen kann man nicht einmal „leben“.

Das sollte auch der nach Erlebnissen neugierige Intuitionist einsehen: das Neue bietet für sich allein dem Philosophen noch nichts. Die Nuß muß fragwürdig sein, d. h. ein Problem enthalten, wenn es lohnen soll, sie zu knacken, und will man das Problem lösen, so darf man nicht beim Anschauen bleiben, sondern hat das Geschaute zu bearbeiten und seinem Denken einzuverleiben. Allerdings, zeigt die Intuition „in nuce“ das Weltall, dann lohnt es, daß man die Nuß knackt, aber dann ist sie in keinem Fall bloße Intuition. Dann gibt sie uns Weltanschauung und muß gerade deswegen mehr als nur Weltanschauung sein. Die Welt als ganzes kann man nicht „anschauen“. Die reine Intuition vermag nicht einmal taube von vollen Nüssen zu unterscheiden, falls sie bloß anschaut. —

Es bleibt heute eine undankbare Aufgabe, den Intuitionismus zu bekämpfen, zumal wo er sich mit der Lebensphilosophie

verbündet hat. Anschaulichkeit und Lebendigkeit — die Worte haben einen verlockenden Klang schon dann, wenn man jedes für sich nimmt. Vereinigen sie sich gar zur „anschaulichen Lebendigkeit“ oder zur „lebendigen Anschaulichkeit“, wer kann ihnen da noch widerstehen? Besonders aber erfreut sich der Gegner der Erlebnisphilosophie, der nüchterne, unanschauliche, unlebendige Verstand und sein Produkt, das Rationale, heut gar keiner Sympathie, und dagegen ist mit Gründen auch nicht viel zu machen. Man kann das Rationale nur begründen, wenn man schon Rationales voraussetzt. Solange der Mensch nichts anderes als leben will, mag er jede ratio ablehnen.

In der Philosophie läßt sich der Verstand jedoch wohl nie ganz ausschalten, und jedenfalls sollte die Ueberwindung des Rationalismus oder Intellektualismus, die man heut preist, nicht zur Ueberwindung des Verstandes oder Intellekts führen¹⁾. Aus der logisch unbegründeten Vorliebe für das bloß anschauliche Leben müssen wir in der wissenschaftlichen Philosophie endlich wieder heraus. Endlich! Denn es ist nun schon ein halbes Jahrhundert verflossen, seit Nietzsche in seiner „Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ gegen den sokratischen Menschen ins Feld zog. Hat die Philosophie dem „dionysischen“ Prinzip Neues für einen positiven Aufbau zu verdanken? Man wird es bezweifeln dürfen. Wohl mag ein Kampf, wie Nietzsche ihn führte, stets notwendig werden, wo der Sokrater die Gestalt des Bildungsphilisters annimmt, wie Haym im Sinne der Romantik den Aufklärer genannt hat²⁾. Aber Sokra-

1) Das habe ich schon 1899 in einer Abhandlung über Fichtes Atheismusstreit (Kantstudien Bd. IV), als das Leben noch kein so beliebtes philosophisches Schlagwort war, gegen James und Paulsen geltend gemacht. Der Kampf, den Fichte gegen Forberg's „als ob“ führte, ist heute vollends nicht veraltet.

2) Vgl. Rudolf Haym, Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des Deutschen Geistes. 1870, S. 88. Es heißt dort von Tieck's Schildbürgern: „Die eigentliche Zielscheibe des Spottes war . . . ganz speziell die prosaische Superklugheit der Bildungsphilister, die Trivialität und Abgeschmacktheit der Aufklärer“. Da Nietzsche auf die Erfindung des Wortes Bildungsphilister stolz war, ist es ausgeschlossen, daß er diese Stelle gekannt hat. Haym's Schopenhauerkritik ärgerte sein romantisches Herz. Er witzelte über „gewisse überverwegene Ueberwege und in der Philosophie nicht heimische Hayme“.

tes war kein Bildungsphilister, und der sokratische Mensch behält gegenüber dem dionysischen doch auch sein Recht. Ja, in der Philosophie bleibt er der einzige, der „Recht“, d. h. theoretisch Recht haben kann.

Solche Selbstverständlichkeiten sind vielleicht langweilig, aber man darf sie nicht vergessen. Es wäre daher wohl an der Zeit, daß man wieder auch die sokratische Seite des philosophischen Lebens berücksichtigte. Hätten wir denn wirklich Grund, uns zu freuen, daß wir Lebewesen sind, falls wir als Lebewesen nur leben und erleben könnten? Nach der modernen Lebensphilosophie sieht es manchmal so aus. Das bloße Leben scheint ihr Lebenswonne. Sollten wir da nicht versuchen, zunächst wenigstens unser Gefühl wieder auch für den Verstand sprechen zu lassen, d. h. unseren Stolz und unsere Würde darin suchen, daß, trotzdem wir Lebewesen sind, wir auch über das Leben denken und uns damit über das Leben erheben können in eine unlebendige Welt? Es sind jedenfalls keine theoretischen Gründe, sondern lediglich Lebensstimmungen, die uns beherrschen, falls wir diese Frage verneinen.

Durch Gründe allein lassen sich die „emotionalen“ Elemente, die hier nein sagen, selbstverständlich auch nicht beseitigen. Aber da jeder Mensch, der sich mit Philosophie beschäftigt, doch nicht nur ein lebendes, sondern auch ein denkendes Wesen ist, also Gründe zu verstehen vermag, wird sogar der bloß theoretische Kampf gegen die Philosophie der reinen Anschauung und Lebendigkeit das Vorwiegen der Lebensstimmungen und Lebensgefühle vielleicht ein wenig erschüttern. Philosophisch fruchtbar im positiven Sinn ist die Alleinherrschaft solcher Stimmungen und Gefühle nicht. Ein Umschwung wäre dringend zu wünschen.

Sollte man sich so darauf besinnen, daß es in der Philosophie nicht auf das Leben, sondern auf das Denken über das Leben ankommt, und sollte man einsehen, daß das Denken

Wer der Erfinder des Ausdrucks Bildungsphilister ist, hätte nicht viel zu bedeuten. Interessant aber bleibt, daß Haym und nach ihm Nietzsche ihn in demselben Sinn brauchen, als Spottnamen für Aufklärer. Der Kampf gegen die Verstandesaufklärung steckt auch in der modernen Lebensphilosophie. Davon wird später noch zu reden sein.

seinem Wesen nach stets mehr oder, um bescheiden zu sprechen, etwas anderes als bloß anschauendes Leben ist, so wäre das schon ein großer Fortschritt.

Positiv hätten wir zwar damit allein noch nicht sehr viel erreicht. Die Hauptsache bleibt selbstverständlich, wie wir die Welt und das Leben denken. Aber es wäre doch wenigstens ein Hindernis gerade für eine Philosophie des Lebens hinweggeräumt. Man versuche zunächst einmal, wenigstens zu fühlen, welche herrliche Gabe dem Menschen damit verliehen ist, daß er sich denkend über das Leben zu erheben, die lebendige Anschauung durch sein Denken zu formen, sie in seinen Besitz zu bringen und so zu mehr als bloß lebendiger Anschauung zu gestalten vermag. Lenkt man nur einmal die Aufmerksamkeit auf diese Wunder und Triumphe des verachteten Denkens, dann muß es für jeden Menschen, in dem eine Spur des philosophischen Eros lebt, mit allem Intuitionismus des reinen Erlebens und aller bloß anschaulichen Philosophie des Lebens vorbei sein.

Für die Macht des Denkens über die anschauliche Erscheinungswelt und sein Recht können wir uns sogar auf den Augensmenschen Goethe berufen, der gewiß nicht geneigt war, das Denken zu überschätzen, ja der als Dichter die Anschauung bisweilen einseitig pries.

„Und was in schwankender Erscheinung schwebt,
Befestiget mit dauernden Gedanken.“

So ruft der Herr, nachdem er dem Geist, der stets verneint, Audienz erteilt und ihn entlassen hat, seinen Engeln zu. Auch im Sinn des Faustdichters sind wir somit echte Göttersöhne, die sich an der lebendigreichen Schöne erfreuen, wenn wir versuchen, mit unseren Gedanken Herren zu werden über die schwankende phänomenale Welt.

Sollte man aber fragen, wie denn der Mensch dazu kommt, sich über das Leben zu stellen, da er doch nichts als einer seiner Teile ist, so mag darauf ebenfalls ein Wort Goethes als Antwort dienen. Es findet sich im unmittelbaren Zusammenhang mit Versen, die man gewöhnlich, etwas gedankenlos, zitiert, um den Dichter als Zeugen dafür anzurufen, wie unselbständig wir in der Natur stehen. Allerdings heißt es zuerst:

„Nach ewigen, ehren,
Großen Gesetzen
Müssen wir Alle
Unseres Daseins
Kreise vollenden.“

Dann aber geht es im Gegensatz dazu weiter:

„Nur allein der Mensch
Vermag das Unmögliche.
Er unterscheidet,
Wählet und richtet,
Er kann dem Augenblick
Dauer verleihen.“

Goethe sieht, wie meist das Eine und das Andere. Als Philosophen müssen wir das „Unmögliche“ versuchen, und wir dürfen es, denn der Glaube daran, daß wir es vermögen, gehört zu den unentbehrlichen Voraussetzungen jeder Wissenschaft. Halten wir uns für unfähig, dem Augenblick Dauer zu verleihen oder die schwankende Erscheinung mit Gedanken zu befestigen, dann sollten wir das Philosophieren überhaupt lassen. Die bloße Intuition ohne festen Begriff führt zum theoretischen Nichts. Wo gar die unmittelbare Anschauung gegen Descartes und Kant als „Philosophie“ ausgespielt wird, gilt es, zunächst zu diesen Denkern zurückzukehren, um dann mit ihnen wieder vorwärts zu kommen, über die Mode hinaus zur Philosophie als einem Denken der Welt in Begriffen.

Zusammenfassend ist von allen Richtungen der Lebensphilosophie, deren Stärke in einer Besinnung auf das Erlebte in seiner Anschaulichkeit und Unmittelbarkeit liegt, zu sagen: man kann gewiß verarmen, falls man nicht genug Gewicht auf die lebendige Fülle des ursprünglich Gegebenen legt. Aber man wird noch gewisser in der unübersehbaren Mannigfaltigkeit des Lebens geistig ersticken, wenn man sie nicht begrifflich zu beherrschen vermag. Nur mit einem Kompaß oder angesichts eines Leuchtturms, der die Wege weist, hat es einen Sinn, sich auf das hohe Meer des Lebens in seinem überwältigenden Reichtum hinauszuwagen, um darüber zu philosophieren. Ohne Bild: der ganzen Fülle aller Erlebnisse oder Erlebnisinhalte, die sich intuitiv erfassen lassen, wird niemand Herr, und danach besteht in der Wissenschaft auch kein Bedürfnis. Die Philosophie braucht Prinzipien, die gliedern und gestalten. Nach ihnen

suchen wir in der nur intuitiv gerichteten Lebensphilosophie vergeblich.

Im Grunde bedeutet auch das etwas, das längst selbstverständlich geworden sein sollte. Doch wenn Otto Erich Hartleben in seinem „Halkyonier“ spottet:

„Es bleibt der Philosoph von Wert für alle Zeiten:

Er findet stets aufs neu die Selbstverständlichkeiten,“
so brauchen wir diesen Spott nicht zu fürchten. Das Selbstverständliche muß immer wieder gesagt werden, wo das „Erleben“ gegen das Denken ausgespielt wird. Nicht Inhalt oder Form, Anschauung oder Begriff, hat man beim Philosophieren zu fragen. Wie öfter, so kommt es auch hier nicht auf das Entweder-Oder, sondern auf das Eine und das Andere in ihrer Verbindung an. Wir brauchen geformten Inhalt, gedachtes Leben, begriffene Anschauung, und in der Form des Denkens oder des Begriffs steckt das spezifisch wissenschaftliche Moment. Gewiß ist die Denkform ohne anschaulichen Inhalt „leer“, aber sie bildet trotzdem allein das theoretisch Different. Der bloß angeschaute Inhalt bleibt immer „blind“ und daher theoretisch nichtssagend. Gegenüber dieser schlichten Wahrheit bricht jeder Lebens-Intuitionismus als Wissenschaft in sich zusammen, und zwar um so sicherer, je konsequenter er sich gestaltet.

Viertes Kapitel.

Lebensform und Lebensinhalt.

„Den Gehalt in deinem Busen
Und die Form in deinem Geist.“
Dauer im Wechsel.

Doch mit den Gedanken, die auf Anschauliches und Unmittelbares gehen, ist die moderne Lebensphilosophie nicht erschöpft. Wir haben ihre intuitiv und antirationalistisch gerichteten Tendenzen für sich betrachtet und ihre Kritik vorangestellt, weil sie den umfassendsten und allgemeinsten philosophischen Zug der Zeit darstellen. Zur Lebensphilosophie im engeren Sinne kommen wir erst, wenn wir außerdem noch einen engeren Lebensbegriff ins Auge fassen. Dann wird auch die Kritik der Denker einsetzen können, die sich selbst mit Emphase Philosophen des Lebens nennen.