

Drei Richtungen der Phänomenologie

Das Werk Martin Heideggers „Sein und Zeit“¹, dessen erster Band Mitte des vorigen Jahres erschien, stellt die Philosophie der Gegenwart vor Entscheidungen ähnlicher Tragweite wie Husserls „Ideen zu einer reinen Phänomenologie“ und Schellers „Materiale Wertethik“. Aber die Entscheidung dürfte hier noch folgenreicher sein, da sie zur Entscheidung innerhalb von Phänomenologie führt.

Das Werk scheint einmal die einschneidendste „rückläufige Bewegung zur Tradition“ darzustellen, da es in schärfstem Gegensatz zur gesamten Philosophie der Neuzeit Erkennen (theoretische Vernunft) wie Werten oder Sollen (praktische Vernunft) auf den Seinsbegriff zurückführt und somit aristotelisch-thomistisch die Lehre vom Sein als grundlegende *prima philosophia* aufstellt (1 ff. 436), — und faßt doch diesen Seinsbegriff so, daß, grundsätzlicher vielleicht denn je in neuzeitlicher Philosophie, das Innerweltliche in sich selbst geschlossen und verschlossen wird, da Sein als Sein in seinem Wesen das „in der Welt“ ist, mithin streng Überweltliches von selbst entfällt oder wenigstens auf Innerweltliches zurückgeführt werden muß (vgl. 180 313 427). Das Werk gibt sich weiter ausdrücklich als phänomenologisches (27) und in Widmung wie Zitationen Husserl und dem Geist seiner Arbeiten verpflichtet, — und macht doch ebenso ausdrücklich das zum Gegenstand der Untersuchung, was am grundsätzlichsten aus der Phänomenologie Husserls als „einzuklammern“ ausgeschlossen ist, die reine Existenz und Faktizität, und dies, in ebenso ausdrücklicher Form wie die Widmung an Husserl, „um dem Werke Diltheys zu dienen“ (404), also desjenigen Philosophen, der wegen seines grundsätzlichen Relativismus, Psychologismus und Historismus der wohl ausgesprochenste Gegenpol Husserls genannt werden muß.

Was bedeuten diese klaffenden Widersprüche? Eine endgültige Niederlage der neuzeitlichen Philosophie vor dem Geist der anti-scholastischen, oder ihr radikalstes Nein gegen sie? Den Siegeszug der Phänomenologie in das Gebiet ihres erklärtesten Gegners (des Historismus) oder ihre restlose Waffenstreckung vor ihm?

Aus dieser Fragestellung dürfte klar sein, daß das Wichtige des Buches Heideggers nicht so sehr in seinen (überaus sorgfältigen) Einzelanalysen liegt als in seiner grundsätzlichen Methodik. Es dürfte weiter klar sein, daß diese Methodik erst auf dem Hintergrund der Methodik von Phänomenologie überhaupt unterscheidbar sich abhebt. Die Frage, vor der wir stehen, entscheidet sich mithin aus einer Vergleichung zwischen den drei beherrschenden Methodenrichtungen von Phänomenologie: Husserl, Scheller, Heidegger. Wir müssen also so vorgehen, daß wir zuerst das Unterscheidende der drei zu gewinnen suchen. Dann dürfte der Weg frei sein zu der Frage nach dem Sinn jener Phänomenologie, die allen drei gemeinsam ist, und hierin ganz konkret zu unserer letzten Frage nach dem Sinn der Stunde: Rückbewegung zu Antike-Scholastik oder schärfster Gegensatz zu ihr.

¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit* I. (XI u. 438 S.) Halle 1927, Max Niemeyer. M 20.—

I.

1. Die Phänomenologie E. d. m. Husserls¹ ist durchgehend vom Problem der Wahrheit beherrscht. Philosophie geht gewiß auf Erkenntnis des Seins, aber auf „Erkenntnis“, und darum unter der Rücksicht von „Wahrheit“. Es kann sich also bei den Akten der Erkenntnis dieser Wahrheit nicht handeln um die „Natur-Seite“ dieser Akte, d. h. ihr biologisches, psychologisches, geschichtliches Verlaufen (wie die „Naturalismen“ des philosophischen Biologismus, Psychologismus, Historismus behaupten), sondern einzig um jenen ihren Charakter, darin sie Erfahrung schlechthiniger Wahrheit sind: um ihre „ideale“ Seite, nicht um ihre „reale“, wie die „Logischen Untersuchungen“ sagen. Diese „ideale“ Seite kann aber zweitens auch nicht als eine kategoriale Struktur dieser Akte selbst gefaßt werden (nach der Art des kantischen Formalismus). Denn „Wahrheit“ ist wesentlich ein Inhaltliches, ist immer „Wahrheit von etwas“, ist „Wahrheit des Seins“ oder „Wesenheit“. Im Wahrheit-Erkennen „setzen“ wir nicht Wahrheit (wie der kantische Formalismus der Kategorien sagen muß), sondern „erfahren“ sie als „uns gegenüberstehend“. Dann ist aber drittens endlich Wahrheit nicht rein abstrakte Wahrheit gewisser erster Prinzipien oder Ideen, als deren Ableitung sich die gesamte Inhaltlichkeit des Seins gibt (wie der aprioristische Rationalismus will), sondern konkret-individuale Wahrheit der konkret-individuellen Wesenheit des Seins, so daß von diesem Sein nur seine reine Faktizität, seine reine Vorhandenheit, für Philosophie „eingeklammert“ bleibt.

Aus diesem dreifachen Gegensatz gegen philosophischen Naturalismus, Formalismus und Rationalismus ergibt sich zunächst das Antlitz der Phänomenologie Husserls. Von ihrem Gegensatz zum Naturalismus her enthüllt sich ihre strenge „Einclammerung“ alles Real-Faktischen: denn Wahrheit ist logische Notwendigkeit, nicht reale Tatsächlichkeit. Aus ihrem Gegensatz zum Formalismus und Rationalismus aber folgt der inhaltlich-konkrete Charakter dieser Wahrheit: Wahrheit als logische Absolutheit ist weder Absolutheit akthaft-kategorialer Denknöwendigkeit noch inhaltshaft-abstrakter erster Prinzipien, sondern Absolutheit inhaltlich-konkreter idealer Wesenheiten, die im reinen Denken als Wesensschau aufblitzen. Es ist auf beiden Seiten, im Akt wie im Inhalt der Wahrheitserkenntnis, sowohl alles Naturhaft-Real-Faktische „eingeklammert“ wie trotzdem alle inhaltliche Konkretheit bewahrt. Keine Wahrheit wird erfahren in reiner Wahrheitschau: *noëma* in der *noësis*.

Aus dieser Zeichnung wird zunächst die Grund-Orientierung dieser Phänomenologie klar. Sie weist auf der einen Seite auf das Problem Franz Brentanos² hin: die Frage nach der Methode einer streng wissenschaftlichen Philosophie, die sich sowohl gegen Kants subjektiven Formalismus wie gegen die rationalistische Spekulation des metaphysischen Idealismus unterscheidet. Brentano stellt als diese Methode die reine Evidenz auf. Denn Evidenz besagt einmal Ausleuchten des „so ist es und kann nicht anders sein“ von Wahrheit, also ihre logische Notwendigkeit oder „Absolutheit“. Andererseits ist aber Evidenz ihrem ganzen Sinn nach objektgerichtet, ist Ausleuchten „von etwas

¹ Vgl. diese Zeitschrift 109 (1924/25 II) 294 ff. und „Gott“ (München 1926) 141 ff.

² Vgl. diese Zeitschrift 114 (1927/28 I) 279 ff.

als Wahrheit“, wahrt also den objektiv-konkreten Inhaltscharakter von Philosophie. Man wird also sagen können, daß die „Wesensschau“ Husserls der „Evidenz“ Brentanos ihren Ursprung, wenngleich nicht ihre konkrete Form, verdanke. Nach der andern Seite hin aber erscheint in den „Logischen Untersuchungen“ mehr als deutlich die „reine Mathematik“, konkret die leibnizische Idee einer *Mathesis universalis*, als der Prototyp der „reinen Phänomenologie“. Gewiß liegt hier der deutliche Unterschied im konkreten Charakter von Phänomenologie gegen den abstrakten von Mathematik. Aber ein Doppeltes ist gemeinsam und wirkt deutlich formend in die „Logischen Untersuchungen“ wie die „Ideen zu einer reinen Phänomenologie“: die mathematische Einklammerung des Existentiell-Faktischen und ihre Methode der Rückführung aller Aussagen auf unmittelbare Evidenz. So trägt das Wort „originär“, das durch die Schriften Husserls geht, eine zweifache Färbung, einmal die eines konkreten Hinschauens auf das konkret Gegebene (im Sinne der Evidenz Brentanos), dann aber die letzter idealer Durchsichtigkeit im Sinne mathematischer Evidenz.

Phänomenologie ist mithin „reine Wesenswissenschaft“ oder „Wesenslehre transzendental reduzierter Phänomene“, d. h. der „Phänomene“ insofern sie ihrer „Realität und damit Einordnung in die reale Welt“ entkleidet sind und mithin nur im reinen Bewußtsein erscheinen („Ideen usw.“ 4). Phänomenologie geht auf das Wesen des Seins, insofern es dem Bewußtsein gegenübersteht, aber nur als sich im Bewußtsein Bekundendes (d. h. in Einklammerung seiner realen Existenz) gefaßt ist (ebd. 141). Als solche „Wesenswissenschaft“ ist Philosophie in Wahrheit die „Königin aller Wissenschaften“. Denn sie gibt nicht nur allen Wissenschaften erst ihr Objekt (weil alles Wesenhafte erst in Wesensschau erscheint: in den Einzelphänomenologien oder „regionalen Ontologien“, die den einzelnen Teilwissenschaften vorgeordnet sind), sondern sie erhellt überhaupt erst (als grundlegende „reine Phänomenologie“ des „Bewußtseins überhaupt“ oder der Noësis-Noëma-Korrelation) das Wesen von Wissen und Wissenschaft im allgemeinen. Als „Phänomenologie“ ist also Philosophie zugleich apriorisch-materiale Metaphysik und apriorisch-allgemeine Methodenlehre.

Damit ergibt sich eine zweifache innere Problematik dieser Phänomenologie, die in der Abfolge von den „Logischen Untersuchungen“ (1900) zu den „Ideen einer reinen Phänomenologie“ (1913) spielt. Die eine Problematik liegt im Begriff der Einklammerung des Existentiell-Faktischen. In den „Logischen Untersuchungen“ (aber stellenweise bis in die „Ideen“) hat diese Einklammerung noch einen methodischen Charakter, d. h. besagt nur ein „Absehen von“, nicht eine positive Aussage über das Verhältnis zwischen Sein-in-sich und Bewußtsein. Das hängt damit zusammen, daß in den „Logischen Untersuchungen“ die Arbeit noch um die Gewinnung der spezifischen Form der Phänomenologie geht, also in Absehen von den übrigen Wissenschaften, noch nicht um das positive Verhältnis der Phänomenologie zu ihnen. Das ändert sich in den „Ideen usw.“ Denn hier baut sich die Theorie dieses positiven Verhältnisses ausdrücklich aus, d. h. die beherrschende Apriorität der Phänomenologie zu den Wissenschaften. Folgerichtig wird hier die „Einklammerung“ zu „einer umwertenden Vorzeichenänderung“ (142), d. h. sie wird in wachsendem

Maße aus einer methodischen zu einer systematisch-prinzipiellen: das „reine Bewußtsein“ gewinnt fortschreitend den Charakter des zum mindesten ὄντως ὄν, des „wahren Seins“ (im Gegensatz zum abhängigen μὴ ὄν „uneigentlichen Seins“ der reinen Daseinsphäre). Absolutheit eignet nur dem reinen Bewußtsein, Realität trägt Sinn-Charakter nur durch „sinngebendes Bewußtsein“ (106 f.). Aus methodischem Idealismus scheint also grundsätzlicher Idealismus zu werden.

Dem ist dann innerlich notwendig die zweite innere Problematik zugeordnet: die der Akzentverschiebung zwischen Noëma (Wesen) und Noësis (Wesensschau). In den „Logischen Untersuchungen“ liegt der Akzent ganz deutlich auf Noëma, d. h. auf einer in sich gründenden Inhaltswelt, der gegenüber Noësis als Schau schlechtthin empfangend sich verhält. Die noch nicht „umgewertete“ Realität in ihrer Dauer-Wucht gegenüber dem bewegten Erkennen wirkt hier offenbar noch hinein. In den „Ideen usw.“ aber gleitet, mit fortschreitender Absolutsetzung von Bewußtsein gegenüber Sein, der Akzent immer deutlicher auf die Noësis. Es ist kein Zufall, daß hier ihre subjektive Eigenart ausführlicher umzeichnet wird, ja als Spontaneität (43), und Phänomenologie betont als „deskriptive Wesenslehre der transzendental reinen Erlebnisse“ (139) erscheint. Es geht also der Weg von einer Wesenswissenschaft einer reinen Wesenswelt zu einer Wesenswissenschaft des wesenschauenden Aktes: vom Apodiktischen oder Absoluten der reinen Wahrheit zum Apodiktischen oder Absoluten des reinen Denkens. Das cogito (Denken als Akt) Descartes' überstrahlt das „Eidos“ (Wahrheit als Inhalt) Platons (vgl. § 22 mit 35).

So kommt das Letzte zustande: das religionsphilosophische Antlitz. Entsprechend dem Schwanken der obigen Problematik zeigen die „Logischen Untersuchungen“ ein positiveres Eingehen auf die Gottesfrage: Gott als das ideale intuitive Schauen erscheint wie der innere Abschluß der geplanten Phänomenologie (II 2, 168). In den „Ideen“, entsprechend der Art, wie auf das reine Bewußtsein ein Göttlichkeitsakzent gleitet, gibt sich die Gottesfrage mehr als eine Nebenbemerkung zur Vermeidung von Mißverständnissen (96 f.). Aber hier bleibt ein Doppelfes kennzeichnend für eine geheime Ehrfurcht gegenüber der religiösen Sphäre. Einmal daß gerade diese Nebenbemerkung (in scharfem Gegensatz zu sonstiger neuzeitlicher Philosophie) „intuitive Befundungen“ offen läßt, „denen sich theoretisches Denken anpassen, und dem vernunftgemäß folgend, es einheitliches Walten des supponierten theologischen Prinzips zum Verständnis bringen könnte“: also geradezu ein religiöses Verhalten, darin sich der Intellekt einer Selbstbefundung Gottes demütig beugt (was nicht wenige und die—the—the—the Schüler Huserls, der Andeutung des Meisters folgend, vollzogen haben). Dann aber zeigt sich hier eine auffallende Sorge, der drohenden Gottes-Absolutheit des „reinen Bewußtseins“ doch wieder den Stachel zu nehmen. Gott darf nicht „mundan“ gefaßt werden, im Sinne der Existenz der Welt-dinge, aber auch nicht als „immanent“ dem Bewußtsein. „Im Absoluten selbst und in rein absoluter Betrachtung muß das ordnende Prinzip des Absoluten befunden werden“, d. h. auf dem Wege teleologischer Betrachtung der Wesens-welt oder des Wesensbewußtseins. Mit andern Worten (bei aller letzten Ver-hülltheit dieser Andeutungen): es geht Huserl nicht nur um Einordnung des Gottesgedankens in seine Phänomenologie, sondern um eine solche Einord-

nung, die der spezifischen Transzendenz Gottes (im Rahmen seiner Phänomenologie) gerecht wird. Eine fast alttestamentliche Sorge um die Reinheit der Gottesidee bricht sich langsam Bahn durch allen Eifer um die reine Phänomenologie.

2. Die Akzente eines konkret-„lebendigen“ Bewußtseins, die sich gegen Ende der „Ideen usw.“ Husserls mehrten wie die grundsätzliche Richtung von Phänomenologie auf Wesenserfassung nicht erster, abstrakter Prinzipien, sondern der konkret-individualen Welt in ihrer unsystematisierbaren Fülle, diese, wenn man will „lebensphilosophischen“ Nuancierungen sind der Übergang zur besondern Phänomenologie Mar Schelers¹. In dieser Erhebung von Nuancierungen zum Wesen liegt bereits der Ansatz zu einer Philosophie eruptiver Aperçus und der Gefahr jener jähen, sachlich unvermittelten Umbrüche, die das traurige Schicksal ihres Schöpfers wurden. Schelers Grundproblem ist das Problem des Guten, oder in seiner Terminologie (die bereits darin die ästhetisierende Grundhaltung verrät), das Problem des Wertes. Das liegt zutiefst darin, daß gerade in der Phänomenologie Schelers der geheime platonische Charakter von Phänomenologie klar zum Ausdruck kommt, und dann auch und gerade der Platonismus einer „Heils-Philosophie“. Darum tragen in allen Werken Schelers die „Werte“ ein letztes religiös-ästhetisches, nicht eigentlich ethisches Antlitz. Darum gibt sich in der gesunden Periode Schelers das Religiöse entscheidend von der Wertfrage her und beansprucht in der Auflösungsperiode die (weithin verwüstete) Wertphilosophie selber Titel und Rang einer Heilslehre.

Von hier aus wird der Begriff des „Guten“ oder des „Wertes“ bei Scheler klar. Im Geiste der Phänomenologie macht Scheler gewiß den dreifachen Gegensatz gegen Naturalismus, Formalismus, Rationalismus mit. Gegen Naturalismus: die Region der „Werte“ ist (im phänomenologischen Sinn des Wortes) Absolutregion, die scharf der Region des naturhaften Erlebens gegenübersteht. Gegen den kantischen Formalismus: es sind „materiale“, d. h. inhaltliche Werte, die das Wesen des Guten ausmachen, nicht die „Unbedingtheit“ eines rein formalen „Sollens“. Gegen Rationalismus: es sind konkret-inhaltliche Werte, die, jeder in sich, erfahren sein müssen, nicht rationale Ableitungen aus einem abstrakten Grundprinzip. Aber es ist schon hier eigentümlich, daß die Front gegen den Naturalismus doch nicht hindert, daß der Akt, in dem die Werte erfahren werden, den betonten Charakter „reichen Lebens“ an sich trägt, „reich“, sei es in der Form ekstatisch-gesteigerten Lebens, wie in den „Abhandlungen und Aufsätzen“, sei es in der allgemeinen Theorie der „Liebe“ (in der „Materialen Wertethik“) oder des „Personaufschwungs“ (im „Ewigen im Menschen“), sei es in der Schlusffassung aufgerissener, aber doch fast dämonisch-funkelnder Tragik (in „Gesellschaft und die Wissensformen“). Mit andern Worten: die Region empirischen „Lebens“ bricht ein. So trägt dann auch die Front gegen den kantischen Formalismus versteckt die Farbe instinktiver Abneigung gegen die unlebendige Dürre der kantischen

¹ Wir geben hier nur das Bild der Abfolge in Scheler. Zum Scheler der mittleren philosophischen Periode vgl. unsere „Religionsbegründung“, Freiburg 1923. Zum Scheler der Verfallszeit vgl. diese Zeitschrift 111 (1926/27 II) 188 f.

„reinen Regionen“ und die Front gegen den Rationalismus immer ausgesprochener die Färbung des Kampfes gegen eine erlebnisarme „Scholastik“ reiner „Beweise“.

Hieraus ergibt sich von selbst die Grundorientierung dieser Phänomenologie, die von der strengen Art der Husserlschen so gut wie nur die „Freiheit von schulmäßigen Ableitungen“, das „reine Hinschauen“, übernommen hat. Nietzsche und Eucken stehen am Eingang. Von Nietzsche (bei allem Kampf gegen seinen vitalistischen Naturalismus) stammt das Moment des „reichen Lebens“, von Eucken die Wesenserfahrung in der lebendigen Geschichte. Dazu kommen dann immer mehr Bergsons Metaphysik einer realwissenschaftsfreien Schau des reinen Lebens durch das reine Leben, und Max Webers Verankerung aller Probleme in der Gesellschaftslehre, in der Soziologie. Lebensdeutung (Nietzsche), Geschichtsdeutung (Eucken), Gesellschaftsdeutung (Weber) sind eigentlich die Konkretgestalt der Schellerschen „reinen Schau“.

Phänomenologie in ihrem Grundbegriff liegt hier natürlich weit ab von der „mathesis universalis“ der ursprünglichen Konzeption Husserls. Gewiß geht auch sie auf „reine Erkenntnis“ (Ewiges im Menschen 99), aber der grundlegende Akt ist „Wertfühlen“ in der „Liebe“ (oder wie der späte Scheler sagen würde: Einfühlung in den tatsächlichen Rhythmus des Lebens in seinen Widersprüchen), weil die Wertesphäre der Sphäre theoretischer Geinserkenntnis vorgelagert ist. Philosophie als Phänomenologie ist also hier insofern „Königin der Wissenschaften“, als alle Wissenschaften durch ihren Charakter rein theoretischer („wertfreier“ nach Max Webers Wort) Geinserkenntnis bereits sinngerichtet sind durch Philosophie als reiner Werterfassung (oder mit dem späten Scheler: reiner Lebenserfassung). Philosophie als Phänomenologie gleitet über in eine intuitive Weltanschauungsphilosophie¹.

Darin ist die besondere innere Problematik bereits vorgezeichnet. Sie liegt einmal (methodisch) in der Akzentgebung innerhalb der Korrelation zwischen „Wertfühlen“ (als Akt oder axiologischer Noësis) und „Wert“ (als Inhalt oder axiologischem Noëma). Der kaum glaubliche Riß zwischen „Materialer Wertethik“ (1913—1916) samt „Ewigem im Menschen“ (1921), die den Akzent auf die Objektivität der Werte legen bis zum Übermächtigwerden allen „Lebens“ in die „reinen Werte“, und den „Wissensformen und die Gesellschaft“ (1926), die die völlige Ohnmacht der Werte auf die Triebgewalt des Lebens angewiesen sein lassen, dieser Absturz aus Objektivität in naturalistische Subjektivität (als furchtbare Vergrößerung der Wendung Husserls von akzentuiertem Noëma zu akzentuierter Noësis), dieses schier dämonische Drama ist doch (für das rückblickende Auge) schon wie angelegt in der eigentümlichen Art, wie die „Abhandlungen und Aufsätze“ (1915) den Objektivismus der Werte nicht so sehr als ein Sich-Beugen unter diese Objektivität darstellen, sondern als das eigentlich reiche, fast göttlich schimmernde Leben, das mit dem Lebensdithyrambus Nietzsches mehr als wetzeln kann. So düstert schon hier der kommende Absturz in naturalistische Lebensphilosophie voraus, und auch schon der tragische Ton derselben. Denn in demselben Buch ist die Folie des reichen

¹ Vgl. hierzu Schellers letzte Arbeit „Philosophische Weltanschauung“ (Münchener Neueste Nachrichten 1928, Nr. 123).

Stimmen der Zeit 115. 4.

Lebens der Wertschau die Dämonie des Werthaffes: die geheime Vergöttlichung des Menschen läßt die Verzerrung der Verdammnis des „eritis sicut dii“ durchblicken. Im Grund unterscheiden sich Anfang („Abhandlungen und Aufsätze“) und Ende („Wissensformen und die Gesellschaft“) nur dadurch, daß das Ende die zwei Menschen des Anfangs (den im Wert lebenden göttlichen und den wert-verfälschenden teuflischen) als das eine Wesen des Menschen setzt, der Gott sein will und Trieb ist.

Damit ist aber auch die inhaltliche innere Problematik mitumzeichnet: die Problematik des Kongruenzsystems zwischen Wert und Sein (Leben). Es ist „Kongruenz“, die nur in der Mitte der Entwicklung Schelers ihren wahren Sinn wahrte (den Blick von den Spannungen der Kreatur zur Allein-Einheit Gottes). Im Anfang ist es beinahe Identität, die zum Pol des Seins (Lebens) hinneigt: die Einheit „reichen Lebens“. Im Ende aber ist es greller Widerspruch; zwischen ohnmächtiger Hoheit von Wert (Geist-Sphäre) und allmächtiger Niedrigkeit von Sein (Trieb-Sphäre)¹.

So haben wir bereits in Umrissen auch das religionsphilosophische An t l i g. Entsprechend der betonten Art einer Lebens-Wert-Philosophie ist es einerseits fast das Antlitz der Phänomenologie Schelers. Wenn das „Ewige im Menschen“ die Theorie aufstellt, daß unmittelbar mit der Gewißheit „Etwas ist“ die Gewißheit über Gott sich gebe, so sind Anfang wie Ende der philosophischen Bahn Schelers die ausgesprochene Praxis dafür: am Anfang der strahlende Gott der schenkenden Liebe, am Ende der tragische Gott der Ur-Zerrissenheit, beide Mal als allesbeherrschendes Zentrum. Aber andererseits enthüllt gerade diese Spannweite den (in der Mitte des philosophischen Schaffens Schelers verdeckten, vielleicht auch wirklich überwundenen) geheimen humanistischen Charakter dieses Gottesbildes. Der jähe Rhythmus dieses Philosophierens bringt es zu keiner rechten Distanz gegenüber Gott, wie sie in der Bedachtsamkeits-Atmosphäre Husserls zu Hause war. Es ist, wie in dem Gedicht von Gustav Schüler („Zu Gott“ aus den „Gottsucherliedern“) ein „Einstoßen“ der „Pforten des Himmels“: einmal, am Anfang ein rauschendes Sich-hineinschwingen in die Liebeseligkeit Gottes, dann aber, am Ende, ein verzweifelt-rafendes Herunterreißen Gottes in das Elend der Welt. Es ist beide Male also, wenn wir den vorigen Absatz im Auge behalten, eine solche Übernähe zu Gott, daß sie zur Verwechslung Gottes mit Vergöttlichung des Menschen wird, und doch wieder nicht (hier sehen wir den, trotz allem, religiösen Urton des Dramas Schelers) in solcher Vergöttlichung sich zu Hause fühlt, da sie schließlich, in allen selbstbewußten Tönen der letzten Periode, doch tiefer herausstöhnen läßt die Qual der Ruhelosigkeit. Es ist ahasverische Religionsphilosophie.

3. So wird klar, wie Scheler ein Übergang ist zwischen Husserl und Martin Heidegger, wenn man will, eine „Episode“, aber dann mit dem Glanz und der fortreißenden Wirkung, durch die Episoden sich vom zäh-ruhigen Leben unterscheiden. Bei Husserl konzentrierte sich das Wahrheitsproblem schließlich

¹ Darum ging unsere Auseinandersetzung mit Scheler („Religionsbegründung“) einzig auf den Wert-Begriff als den entscheidenden Unterschied gegen Scholastik. An diesem Punkte ist denn auch die Philosophie Schelers zusammengebrochen.

in das Problem des Bewußtseins, aber doch betont als des Bewußt-Seins, so sehr, daß er ungescheut von „Ontologien“ sprach, also Seins-Lehren, und trotzdem nur jenes „Sein“ meinte, das immanentes Noema des Bewußtseins für ihn ist. Es ist also schließlich das Lebens-Sein des Bewußtseins, darin sich seine Phänomenologie bewegt („Ideen“ 59, 91 f., 94). Dieses Lebens-Sein gelangte in der Phänomenologie Schellers zu strahlend-farbiger Ausfaltung, aber auch zur Verwirrung dieser Ausfaltung. In Martin Heidegger wird es ausdrücklich zum Grundproblem. Sein spezifisches Problem ist das Problem des Lebens-Seins.

Das ist nicht leicht zu erkennen, da Heidegger die Eigentümlichkeit hat, unter einer Überfülle von minutiös genauen Einzelanalysen mit seinem eigentlichen Problem Verstecken zu spielen. Er gibt sich den Anschein, das Sein in derselben Problemstellung zu sehen wie die antike und scholastische Ontologie (1 ff.) und in seiner Lehre von der Reduzierung von Wahrheit (215—220, 256) wie Wert (99) auf Sein das antik-scholastische „esse intelligibile“, Wahrheit und Wert als Seinsbestimmtheiten zu meinen. Er scheint auch den schroffsten Gegensatz zu Husserl hervorzukehren, wenn er, in erklärtem Gegensatz zu den „Logischen Untersuchungen“ eine reine Grammatik von der Logik befreit (165) und allein vom Wesen des Seins her orientiert wissen will (154 ff.). Ja der Gegensatz ersteigt den Gipfel, wenn er die Existenz, also das, was für Husserl grundsätzlich „eingeklammert“ ist, als das Grundwesen des Seins bestimmt: die Existenz als die „Essenz“ des Seins. Und doch enthüllt sich immer deutlicher, freilich nur wie in belanglosen Nebenbemerkungen, daß dieses Existenz-Sein ein „geistiges“ ist (368), nicht eigentlich im Raum, sondern ihn geistig beherrschend (367), immer „je ich selbst“ (passim durch das ganze Buch), Welt in sich befassend als Werde-Horizonte (366), d. h., wie dann der Schluß es endlich ausspricht, das Sein von Geschichte im Sinne Diltheys (§ 77), also Menschbewußtsein als Sein (vgl. 314). Wenn Thomas von Aquin vom intelligere, dem geistigen Leben, sagt, daß es sei „esse intelligenti“, d. h. das spezifische Sein des Geistes, so kehrt Heidegger das um, indem er sagt: das geistige (Mensch-) Sein ist Wesen von Sein überhaupt. Darum kann das, was den Leser seines Buches zuerst befremdet, die scheinbare Psychologisierung und Spiritualisierung des Seins (wenn er Sein als Sein mit Sorge, Schuld, Gewissen, Entschlossenheit usw. bezeichnet), nicht wundernehmen. Es ist nicht Ontologie von Sein, sondern von Mensch-Bewußtsein. Es ist nicht, wie es den Anschein zuerst hat, Wiederersterben von Aristoteles, sondern Aristotelisierung Diltheys (vgl. 403 f.), oder noch konkreter gesagt, ein Zum-Grund-Denken Diltheys auf dem Wege eines Zum-Grund-Denken Simmels, der bereits dieselbe Methode meisterlich eingeschlagen hatte, zum Wesen des Seins von der Problematik des Menschen aus zu dringen¹.

So dürfte ein Doppelpes klar sein. Einmal die, trotz allem, Rückbezogenheit zu Husserl. Denn das Sein Heideggers ist, bei aller Rede von Reduzierung von Wahrheit auf Sein, doch nichts anderes als das Sein des Bewußtseins. Dann aber doch, als Zu-Ende-Führung der Lebensphilosophie Schellers, der schärfste Umbruch des überzeitlich-ruhenden Bewußtseins Husserls, in die grundsätzliche Bewegtheit, Geschichtlichkeit und (als eigentliches Wesen) Zeitlichkeit des Bewußtseins Diltheys. Das Werk Heideggers hat so sehr den Sinn, „dem Werk Diltheys zu dienen (404), daß er den husserlschen Grundbegriff des „schlichten Sehens“ auf den diltheyschen Grundbegriff des „Verstehens“ fundiert sein läßt (149).

¹ Vgl. vom Verfasser „Gott“ 160 ff.

Hierin begreift sich dann auch ganz spezifisch die Art, wie sich Heidegger in seinem Thema zu den besondern Gegnern von Phänomenologie stellt. Gegenüber einem Naturalismus des Seins betont er freilich seine Scheidung zwischen (empirischer) Realität und Sein. Sein ist „verdeckt“ durch die „Unwahrheit“ der Realität, und es gilt sie abzutragen, um in die „Wahrheit“ des Seins zu dringen. Aber diese scheinbar phänomenologische „Einklammerung“ oder „Reduktion“ trägt doch ausgesprochen lebensphilosophische Züge, ja fast möchte man sagen: ästhetische, da sie sich als Durchbrechen durch die beruhigende Gewöhnlichkeit des alltäglichen „Man“ in den Ernst der wirklichen Situation gibt, also in den Farben von Schellers „Ent-Täuschung“ und Kierkegaards „Ernstnehmen“. Ähnlich ist es mit den Gegensätzen zu Formalismus und Rationalismus. Denn dem Formalismus des dürren „ens ut sic“ der Wolff usw. (3 f.) stellt er gewiß echt phänomenologisch eine genaue Inhaltsanalyse gegenüber, aber doch schließlich nur, um den Hauptakzent dieser Analyse auf die Diltheysche grundsätzliche Geschichtlichkeit zu legen (403 f.). Und der Gegensatz zum Rationalismus einer Rückführung auf ein „erstes Prinzip“ enthüllt sich hier (über die Schellerschen Antithesen noch hinaus) als Gegensatz zu einer Seinslehre, die nicht innerhalb der in sich, wenn auch tragisch (in Tod und Schuld als Seinswesen), gerundeten Innerweltlichkeit bleibt: Sein als Sein ist „in der Welt sein“.

Die Grundorientierung dieser Phänomenologie weist mithin nach zwei Richtungen. Es ist einmal grundlegend das Geschichtlichkeits-Problem Wilhelm Diltheys, dem hier die zugehörige Ontologie geschrieben wird: Sein als Werden-Zeitlichkeit des in-sich-Geschlossenen „in der Welt“. Aber man wird sagen müssen, wie wir bereits andeuteten, daß für Heidegger Dilthey nicht nur durch Dörk (§ 77), sondern gar sehr, durch Georg Simmel gesehen ist. Dafür spricht gewiß die Verwandtschaft der Tod-Analyse Heideggers mit der Simmels. Aber eigentlich entscheidend ist die methodische Richtung der Betrachtungsweise. Denn Simmel war es, der von der Breite geschichtlicher Erscheinung in wenige Seinslinien durchzugraben pflegte, in eine Systematik von Lebens-Sein schlechthin. Gewiß scheidet sich Heidegger von Simmel durch seine Ablehnung biologischer Einschlüsse (insofern ist die Anmerkung S. 249 durchaus zutreffend). Aber für den eigentlichen Simmel, den Simmel des „Rembrandt“, „Goethe“ und der „Lebensanschauung“ waren diese „Einschlüsse“ doch schließlich irrelevant. Durch diese Orientierung von einem durch-Simmel-gesehenen Dilthey her schneidet aber eine andere, die betont ethische, ja, wenn man will, ästhetisch-religiöse Züge trägt. Sie wird deutlich an der Vorliebe, mit der Heidegger für seine Existential-Phänomene ethisch gewandte Worte wählt, und auch diese so, daß fast alle tieferen Probleme christlicher Theologie mit-ein-fließen. Das diltheysch-geschichtliche Sein der „Zeitlichkeit“ und des „in der Welt“ konkretisiert sich in das Sein der „Sorge“ (§ 39—42) und der „Sorge aus Schuld“ (281 ff.) und der Sorge „im Tod zum Tode hin“ (weil Sein wesenhaft „Sein zum Ende“ ist: § 46—53). Es erhebt sich das Antlitz einer Metaphysik von Erbschuld und Erlösung (306 u. a.), und ganz konkret einer solchen, die das Lebendige von Geschichtlichkeit faßt als kalte, nüchterne Einsicht in die radikale „Verlorenheit“ und als „existentielles“ (im Augenblick des Jetzt) „Aufgerufensein“, mit andern Worten: die religiöse

Metaphysik Kierkegaard-Barths. Aber es ist das ganz eigentümliche des Ethos des Denkens Heideggers, daß diese Metaphysik nur dazu dient, der diltheynschen „Geschichtlichkeit“ eine Art von trozigem Heroismus einzuhauchen. Denn es ist nur ein „Aufgerufensein“ in eine „Verschwiegenheit“ ins eigene Selbst und die „Entschlossenheit“ in die eigene Situation: „das verschwiegene angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein“ (297) —, ein kaltes Wachsein für die ganze Verlorenheit eines reinen, „in der Welt“ und dann die dumpf-stumme Entschlossenheit hinein. Das ist die Geschichts-Ontologie (392 ff.), die Heidegger als Ziel vorschwebt, als Ontologie noch einmal an Husserls universale Mathese zurückgemahnend, als Geschichts-Ontologie aber die Aufrisse der Soziologie Schellers erfüllend.

Phänomenologie ist mithin für Heidegger das redende (Logos als von *legein*) Sichselbstbekunden (phänomenon) des Seins (34, 165, 171, 183, 215 ff.). Philosophie „ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt“ (436). Sie ist „Königin aller Wissenschaften“ (und hier auch der Theologie: 179/80, 313), weil diese inhaltlich das Wesen von Sein voraussetzen und methodisch als Wissenschaften selber Sein sind (12 f., 61, 215 ff., 315). Das Apriori von Philosophie als Phänomenologie ist das Apriori einer Ontologie des Lebens-Seins, als Lebens-Sein gewiß im Gegensatz zum Apriori des „idealen Subjekts“ der kantisch-hegelschen Philosophie (229), aber doch in einem innerlich zugeordneten, da es Lebens-Sein ist, d. h. schließlich doch nichts anderes als die zugeordnete Ontologie des Subjekts (vgl. oben).

Damit liegt auch die innere Problematik Heideggers offen, die sich hier natürlich nur als „Prospekt“ gibt (denn es handelt sich in „Sein und Zeit“ um Grundlegung eines beginnenden Lebenswerkes). Sie spielt einmal — methodisch — in der Frage zwischen Seinsverständnis (ontologischer Noësis) und Seinswesen (ontologischem Noëma). Gewiß will Heidegger hier eine Art Identität, die Einheit des Sichselbstverstehens und Sichselbstbekundens des Seins (12 ff. usw.) Aber anderseits drängt doch auch ihn das Problem, wie denn nun, bei einer solchen Identität, der Vorgang des Seinsverständnisses zustandekomme (437 f.). Mit andern Worten: das Problem der Bergsonschen Identität von Intuition und Leben erneuert sich bei Heidegger. Inhaltlich ist aber mit diesem methodischen Problem dann das Problem des „in der Welt“ neu aufgerissen. Denn einem In-sich-geschlossen-sein von Welt entspricht die Identität von Erkennen und Sein: Welt ist dann eben Gott. Wird aber diese Identität zweifelhaft und öffnet sie sich, wenn auch geheim, wieder zum Dualismus zwischen Erkennen und Sein, so erscheint auch über dem geschlossenen „in der Welt“ das beunruhigende Fragezeichen. Das Sein der „Sorge“ wird im durchgeführten Sinne Kierkegaard-Barths „fragwürdig“, und seine „Angst“ zum ausgesprochen religiös-metaphysischen inquietum est — „unruhig ist...“

So gleiten denn über das religionsphilosophische Anlitz dieser Phänomenologie, das sich sonderbar eigenwillig verbergen möchte, zwei entgegengesetzte Stimmungen. Ein Akzent des ausdrücklich (wenn auch irgend-

wie zurückhaltenden) Gewollten kennzeichnet die erste: ein Abweisen von Religiösem als Mythos und Magie (313) oder wenigstens Unterwerfentwollen in die Geschlossenheit des „in der Welt“ (179—180) bis zur grundsätzlichen Einbeziehung Gottes in die Göttlichkeit des Zeit-Seins (427). Aber eine andere Stimmung bricht immer wieder ungewollt durch diese erste. Sie verrät sich in der unerhört rücksichtslosen Art, wie in dieser phänomenologischen Ontologie das augustinische Wort von der Kreatur als der immer nur „werdenden“ (nur „war“ und „wird“, nicht „ist“) Philosophie ward. Derselbe Heidegger, der in der Einleitung die patristisch-scholastische Ontologie gleichsam mit einer Handbewegung als belanglos auf die Seite schiebt, gelangt mit seinen Analysen doch unmerklich zu nichts anderem als der Grundproblematik dieser scheinbar nur repristinierenden Ontologie: der Problematik zwischen dem „ist“ und doch immer „noch nicht (ist)“ (242 ff.). Mit andern Worten: die Ontologie Heideggers, die eine absolutgesetzte Existenz zur „Essenz“ von Sein machen will, also die wesensgöttliche Identität von Existenz und Essenz für die Kreatur in Anspruch nimmt, wird durch den Lauf ihrer eigenen Untersuchung in die patristisch-scholastische Lehre von der letzten Spannung zwischen beiden in der Kreatur gezwungen. Denn die Lehre von der Unterschiedenheit zwischen *So-sein* und *Dasein* (sei es in der thomistischen, sei es in der molinistischen Form) ist, wie wir zur Genüge früher gezeigt haben, nur der gemäße Ausdruck der obigen Spannung zwischen „ist“ und „nicht ist“ in der Kreatur.

II.

In dieser Zeichnung des besondern Bildes der drei Richtungen liegt bereits die Antwort auf unsere Schlußfrage: nach dem Gemeinsamen von Phänomenologie.

Es ist zuerst eine Gemeinsamkeit des Schicksals. Sie liegt einmal — methodisch — im Schicksal der vielberufenen „Wesenschau“, die allen drei Richtungen gemeinsam ist. Bei Husserl heißt sie gewiß — der „universalen Mathese“ entsprechend — „Ideation“, bei Scheler — passend zur Lebens-Wert-Philosophie — intuitives „Wertfühlen“, bei Heidegger — folgerichtig zur Ontologie — „Seinsverständnis“. Aber von Husserl zu Heidegger ist es eine einzige Ausfaltung der Machtgewalt alledurchdringender „Evidenz“: bei Husserl noch gebändigt in das logische Gebiet, bei Scheler losbrechend in das ganze Gebiet des „Lebens“, bei Heidegger letztlich identisch mit dem Wesen von Sein selbst, das restlose Sichverstehen des Seins. Es ist — rücksichtslos herausgesagt — der Weg zur Usurpation göttlichen Schauens. Darum geht diesem Weg parallel — im Inhaltlichen — die schrittweise Ausbildung einer Metaphysik des in sich geschlossenen Lebens-Seins: von der methodischen Geschlossenheit des Husserlschen „Bewußtseins“ zum grundsätzlichen „in der Welt“ des Heideggerschen „Seins“. Aber diese Metaphysik ist so ehrlich, nun auch das Stigma einer solchen Vergöttlichung der Kreatur nicht zu verleugnen: bei Husserl noch eine letzte Offenheit zu Gott hin, aber bei Scheler bereits der Absturz in die aufgerissene Tragik des gott-sein-wollenden Geschöpfes, und bei Heidegger das dumpf-kalte Sich-geben hinein.

Doch durch diese Gemeinsamkeit des Schicksals wirkt sich letztlich eine andere, lichte Gemeinsamkeit hindurch: eine Gemeinsamkeit positiven Über-sich-

hinaus-weisens, und diese in eben den zwei Punkten, die wir heraus hoben. Es ist im Methodischen, unter der Hülle übersteigter „Wesensschau“, jener Primat schlichter Einsicht „in die Sache“, der von Platon zu Aristoteles zu Thomas hinauf als der Sinn alles Urteilens und Beweizens gilt: das *ratio-cinari* des zerlegenden und verbindenden Denkens (das intelligere *dividendo* et *componendo*: also alles werkzeughafte, nicht schlicht anschauende und einschauende Denken) als nur Weg von erster unvollkommener zu vollkommener Einsicht (S. th. q. 85, a. 5 corp.) und als spezifisch geschöpfliche und im besondern geschöpflich-menschliche Unvollkommenheit des „eigentlichen“ Erkennens der reinen Einsicht (ebd. q. 58, a. 4 corp.). Mit andern Worten: die „Wesensschau“ der Phänomenologie erneuert, gegenüber einem in übersteigerte Techniken verirrten „ableitenden“ Denken, den einen wahren Weg. Aber es ist Aufgabe echter Scholastik, diesen erneuerten Weg nun im Geiste thomistischer Bescheidung (wie wir sie eben umzeichneten) selber zu erneuern, d. h. konkret, gegenüber reiner Repristination wie gegenüber einer reinen „Metaphysik der Naturwissenschaften“, den echten Platon-Aristoteles-Thomas-Weg der Entfaltung des *intellectus quidditatum* zu beschreiten, der (in diesem Sinn) wahren „originären Einsicht in die Sache“.

Damit ergibt sich das Inhaltliche von selber. Es liegt ganz konkret vor in der einschlußweisen Kritik, die eine andere phänomenologische Ontologie an der Ontologie Heideggers vornimmt. Auch Hedwig Conrad-Martius¹ ist mit ihrer Problematik schließlich beim „Lebens-Sein“ geendet, und auch sie gerät, völlig unabhängig von Heidegger, hierbei in das Grundproblem des Werdens zwischen „ist“ und „nicht ist“. Aber ihr Blick dringt unbefangener und schärfer in das letzte „nach oben offen“ des geschöpflichen Seins.

Das scheinbare „Haben“ des Seins ist „ein Haben, das auch an sich selbst kein Haben ist“ (149). „Es besteht kein notwendiges („innerliches“) Verhältnis zwischen ihr (der Entität) und ihrer eigenen Washeit, sofern es sich um ihr substantielles (nicht nur formal-qualitatives) Verhältnis zu dieser Washeit handelt. Ebenso oder vielmehr hiermit besteht auch kein notwendiges (inneres), sondern nur faktisches Verhältnis zwischen ihr und ihrer eigenen Existenz“ (151). „Das Gegebene selbst ist als Gegebenes ein Genommenes. Die Existenzsetzung bleibt selbst und als solche im Nichts. Sie kommt vom Nichts, das gesetzte Sein vom Nichtsein nicht los. Es bleibt bei einem Hang zwischen Nichtsein und Sein“ (157). Die Existenz (des Geschöpflichen) ist, verglichen mit der Idee eines wahren „ist“, immer nur „Berührungsexistenz“. „Sie geht aus der Potenzialität über den Aktualitätspunkt zur Potenzialität mit umgekehrtem Vorzeichen“ (103). „Die Existenz kann auf der Schärfe der Aktualität nicht stehen“ (166).

In dieser meisterlichen Analyse (wenn wir von gewissen allzu negativen Akzenten absehen, die in eine Art reformatorischen Ethos' kreatürlicher Nichtigkeit weisen) ist das unheimliche Schicksal der phänomenologischen Metaphysik eines Lebens-Seins, wie wir es vor uns sich abrollen sahen, grundsätzlich überwunden, überwunden sowohl durch eine (methodisch) Vermeidung aller Anthropologisierung von Ontologie, wie sie von Scheler zu Heidegger sich ausbreitete, wie (inhaltlich) durch eine aufwühlende Destruktion (um den Terminus Heideggers zu gebrauchen) des scheinbar eigentlichen Seins Heid-

¹ „Die Zeit“, in „Philos. Anzeiger“ 2 (1927) 143–182.

eggens selber, durch die Destruktion seines vergöttlichten Lebens-Seins zur demüttiessen restlosen Angewiesenheit der Kreatur auf Gott, das allein wahre „Ist“. Phänomenologie überwindet hier sich selbst zur wesentlichsten Lehre der Scholastik: der feinschaften Aufgebrochenheit der Kreatur zu Gott, in der inneren Unterschiedenheit zwischen Gosein und Dasein.

So sehen wir deutlich die Art, wie Phänomenologie erneuerte Scholastik sein kann: in der innerlichen Demütigung der Evidenz zu wahrhaft geschöpflicher Evidenz, für die alles Wahrheitschauen, ur-augustinisch, Hindurchschauen zur Allein-Wahrheit Gott ist, eine letzte Vorläufigkeit, die transparent ist in die Allein-Endgültigkeit des göttlichen Schauens¹; — und, folgerichtig zu dieser methodischen Demütigung, in einer Metaphysik des Seins, die als Metaphysik aus-sich-zu-Gott-aufgebrochenen Werdens der entsprechende Inhalt zur Methode demut-transparenter Evidenz ist: Metaphysik der Transparenz des „wird“ der Kreatur zum „ist“ Gottes, d. h. also Metaphysik der *analogia entis*.

Auf diesem Weg wird der reiche Ertrag der Einzel-Analysen phänomenologischer Logik (Husserl), Anthropologie (Scheler, Heidegger) und Ontologie (Heidegger) echte Scholastik im Geiste Thomas von Aquins.

Erich Przywara S. J.

¹ Vgl. diese Zeitschrift 112 (1926/27 I) 229 ff.