

Werk

Titel: Sinn und Tatsächlichkeit bei Spengler, Lessing und Rickert

Autor: Steinmann, Th.

Ort: Tübingen

Jahr: 1921

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?507831411_1921_0002|log37

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

Sinn und Tatsächlichkeit bei Spengler, Lessing und Rickert.

Von

Dozent D. Th. Steinmann in Herrnhut.

1. Im 1. und 3. Heft des vorigen Jahrgangs behandelte ich die Weltanschauung der bloßen Tatsächlichkeit und die Frage nach einem Sinn des Daseins. Ich führte dort aus, daß wir zu einem wirklichen Sinn und höheren Vorzeichen des Daseins nur zu gelangen vermögen, wenn es uns möglich ist, über dieses als einfache bloße Tatsächlichkeit gegebene Dasein hinauszugreifen. Auf dem Boden einer bloßen Tatsächlichkeit dagegen gibt es nur zwei konsequente praktische Weltanschauungen: die epikureische Lebensflugsucht und die buddhistische Welt- und Daseinsverneinung. Darum ist *Theodor Lessings* „Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen“ ein konsequentes Buch ¹⁾. Und ich erwartete ganz eigentlich, wie es sich denn auch fand, daß „die Kuppel“, welche den Aufbau des Buches krönt, in einer Synthese epikureischer Lebensflugsucht und buddhistischer Daseinsverneinung bestehen werde. Allein schon als ein Meisterbeispiel konsequenter Weltanschauung der reinen Tatsächlichkeit ist dieses Buch verdienstlich und lehrreich.

Zugleich ist Lessings Buch zu begrüßen als temperamentvolle Kritik der Unklarheit landläufiger idealismusverbrämter bloßer

¹⁾ Theodor Lessing, Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen. Zweite unv. Auflage. München, Beck, 1921, VII und 245 S. Geh. M. 26.— geb. M. 32.—. — Uns interessiert an diesem Buch hier nicht sowohl seine Theorie der historischen Erkenntnis, als vielmehr seine Weltanschauung. Vgl. auch desselben Verfassers „Die verfluchte Kultur. Gedanken über den Gegensatz von Leben und Geist“, ebendort 1921. 45 S. Geh. M. 5.—

Tatsachenweltanschauung. Daß der Verfasser unter die „schimpfenden“ Philosophen gehört, erweckt ja wohl kein günstiges Vorurteil für die wirkliche Unbefangenheit seines Urteilens. Das ändert aber nichts an der Tatsache einer erfreulichen intellektuellen Rücksichtslosigkeit, die darauf gestellt ist, sich und andern nichts vorzumachen, und uns dadurch zwingt, Probleme zu sehen, die sonst wohl nicht genug beachtet werden.

Der Gegenstand seiner kritischen Analyse ist Geschichte sowohl als Bemühung um Erfassung des Ablaufs der menschlichen Dinge wie als dieser Ablauf selbst. Dieser kritischen Analyse aber erweist sich der tatsächliche Ablauf der menschlichen Dinge nicht als ein bestimmter sinnvoller Fortschrittszusammenhang, ja überhaupt nicht als ein besonderer höherer Zusammenhang über dem Naturgeschehen. Er wird jedes höheren Vorzeichens entkleidet und stellt sich dar als ein einfaches Auf und Ab bloßer, eben vorhandener Tatsächlichkeit. Die Geschichtsschreibung aber, welche den Ablauf der menschlichen Dinge als in sich sinnvoll zu erfassen meint, ist eine Umdichtung der Wirklichkeit von irgendwelchen, und zwar bald diesen, bald jenen menschlichen Wertungen aus, teils indem ein bestimmter Wert, an irgend eine Erscheinung der wirklichen Geschichte anknüpfend, in sie als einmal vorhanden gewesene Wirklichkeit hineingebichtet wird (z. B. die Idealgestalt Jesu), teils indem man das tatsächliche lediglich Herauspringen irgendwelcher gewerteter Resultate als eine sinnvolle Entwicklung auf dies Ziel hin darzustellen versucht.

Uns interessiert hieran vorerst lediglich das Bild der eigentlichen Geschichtswirklichkeit, wie sie Lessing erscheint, und sein an der Forderung einer wirklichen Erkenntnis gemessen radikal negatives Urteil über alle Entwicklungskonstruktionen der Geschichtsschreibung. Mag seine Kritik der Geschichte als Wissenschaft noch so sehr über das Ziel hinauschießen, darin dürfte er recht haben: eine nüchterne Erfassung des tatsächlichen Ablaufs der menschlichen Dinge, wie sie empirisch gegeben sind, läßt uns mitten im Wirrwarr bloßer Tatsächlichkeiten. Lessing macht sich sein negatives Resultat allerdings dadurch besonders leicht, daß er sich vornehmlich an die politische Geschichte hält, die im allerweitesten Umfang tat-

sächlich kaum mehr ist als menschheitliches Naturgeschehen. Aber auch wenn wir uns an das Geistesleben halten, und zwar so wie es uns als menschlich=empirische Wirklichkeit gegeben ist, auch dieses trübe Gewirr kann uns nicht bei sich selbst über die bloße Tatsächlichkeit hinaus zu einer höheren Auffassung des Daseins verhelfen. Im besondern auch läßt sich hier nicht eine fortlaufende und zusammenhängende Entwicklung aufweisen, durch welche es einen in ihm selber gelegenen Sinn immer greifbarer herausstellte. Und es ist gut, wenn einer uns nötigt, das zu sehen. —

Gegen den tragenden Grundgedanken der unmittelbaren Sinnverklärung des empirisch gegebenen Geisteslebens, nämlich daß daselbe einen erweisbaren Gesamtentwicklungszusammenhang darstelle, in welchem der unmittelbar in ihm selber gelegene Sinngehalt fortschreitend immer mehr in die empirische Erscheinung tritt, wendet sich auch das bekannte Buch Spenglers¹⁾. Bei seiner Polemik gegen die Auffassung der Geschichte unter dem Bilde einer streng einheitlichen und beständig höher aufbauenden Fortschrittseinheit — er nennt das, wie übrigens gelegentlich auch Lessing, die Wandwurmauffassung der Geschichte — vermeidet er allerdings nicht ganz den überflüssigen Kraftaufwand eines, der offene Türen einrennt. Daß sich die geschichtlichen Dinge nicht so in beständig fortschreitendem Auseinander in klarer Durchsichtigkeit alle auf eine Linie zeichnen lassen, darüber herrscht unter den Wissenden doch schon die erforderliche Uebereinstimmung. Immerhin, es wirkt alte Gewohnheit immer noch stark genug nach; besonders die von kritischer Besinnung unberührte allgemeine westeuropäische Kulturstimmung sieht noch reichlich naiv die ganze Geschichte als den Weg zu sich selber hin, als dem unmittelbar umgebenden Kulminationspunkt. Und darum hat der Kampf gegen diesen veraltenden Irrtum noch immer seine Berechtigung.

Anstatt nun aber den Versuch zu machen, diese gewaltsame Einheitskonstruktion durch eine Einheitsauffassung der menschlichen, speziell geistigen, Dinge zu ersetzen, die zugleich dem tatsächlichen Nebeneinander der empirischen Geschichte gerecht zu werden weiß,

1) Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes. Erster Band, 28.—32. Aufl. München, Beck, 1920.

zerlegt Spengler die Geschichte in ein im tiefsten Grunde beziehungsloses Neben- und Nacheinander wesensverschiedener Kulturen, die neben- und nacheinander aufwachsen, grünen, blühen und absterben wie die Bäume im Walde. Er leugnet eine spezifische Einheitlichkeit des menschlichen Geisteslebens. Eben damit aber leugnet er, daß die menschliche Geistigkeit überhaupt irgendetwie unter einem höheren Vorzeichen stehe. Denn die Grundvoraussetzung für ein solches Herausrücken aller Geisteskultur in ihren mannigfachen Gestaltungen über die Linie des nur tatsächlich eben auch Vorhandenen ist, daß sich hier in irgendeiner Weise dennoch eine in sich einheitliche Größe von ganz spezifischer Eigenart sei es unmittelbar darstellt oder — wenn wir der Lessingschen Kritik an der empirischen Geschichte recht geben — doch irgendwie mitten in allem Nebeneinander und auch Gegeneinander der empirischen Erscheinung zur Geltung bringt.

Was bei Spengler von Einheitlichkeit bleibt, ist lediglich die Möglichkeit, all diese streng nebeneinander stehenden Gebilde unter einen gemeinsamen Oberbegriff zu bringen. Damit aber wird aus dem Vielerlei nicht ein wesentlich Eines von ganz besonderer Art. Es ist lediglich eine formale Gleichartigkeit im übrigen ganz auf sich stehender, in ihrem Inhaltlichen vollständig disparater Sondergebilde. Das an ihnen allen Gleiche ist, daß ein tatsächlich bald so bald so eigengeartetes vorhandenes Seelenleben durch eine seiner besonderen inneren Struktur entwachsene Umdichtung des Gegebenen die „Angst“ der Weltfremdheit im Tatsächlichen in durchaus individueller Weise zu überwinden sucht und sich in solcher Bemühung eines wie das andere mit der Schicksalsnotwendigkeit aller organischen Gebilde mit innerer Gesetzmäßigkeit auslebt.

Auch diese Spenglersche Betrachtung der geistigen Dinge negiert also einen Sinn des Daseins. Die Leugnung der Realanwendung des Sinnbegriffs auf das Wirkliche spricht Spengler denn auch ebenso klar und unumwunden aus, wie Lessing. Daß wir damit auf den Boden des lediglich Tatsächlichen gestellt sind, kommt aber bei ihm nicht so deutlich heraus. In den praktischen Konsequenzen seiner Weltdeutung verrät es sich aber doch deutlich genug. Auf dem Boden einer bloßen Tatsächlichkeit kann es — neben dem

buddhistischen Ausgang — nicht mehr geben als ein kluges Sichschicken in das Unvermeidliche. Und darauf läuft denn auch Spenglers Forderung hinaus, daß wir uns bewußt in das tatsächliche Gesamtgeschick unserer Kultur einordnen sollen, das uns verurteilt, künftighin unsere Kraft lediglich zivilisatorischen Aufgaben zuzuwenden, da die Kultur des Abendlandes sich nun einmal schicksalhaft erschöpft habe. Irgendeine höhere Notwendigkeit innerer Art besteht dazu nicht. Es kann uns lediglich als das Klügste empfohlen werden, wie die Dinge nun einmal tatsächlich liegen.

Wenn trotzdem bei Spengler die Illusion entsteht, als besäße das Dasein dennoch irgendwie ein höheres Vorzeichen, so rührt das daher, daß er seine Darstellung mit dem ganzen Stimmungszauber romantischer Einfühlung umwebt. Die charakteristischen „Ursymbole“ dieser romantischen Weltstimmung sind seine Kulturseelen. Der nüchternere Lessing würde diese Konstruktionen einer vermeintlichen wirklichen Welterfassung sicher ebenso als Unwirklichkeiten bezeichnen wie die für Realitäten angesehenen Kollektivgebilde der Geschichtsschreibung Volk, Staat usw., wie ihm überhaupt die ganze Spenglersche Morphologie der Geschichte unter die Beurteilung als „Sinngebung des Sinnlosen“ fallen dürfte. Jene Kulturseelen in ihrem Nach- und Nebeneinander sind doch in der Tat nichts weiter als nur eben vorhanden. Und der Weisheit letzter Schluß, die neue Philosophie des Greisenalters der abendländischen Kultur, ist lediglich betrachtendes Hinnehmen dieses eben Gegebenen, das sich über seine eigene Trostlosigkeit durch die romantische Freude an der Schicksalsnotwendigkeit des Lebendigen in der bunten Fülle seines Lebens und Sterbens hinwegtäuscht, ähnlich wie sich Schopenhauer aus der sinnlosen bloßen Tatsächlichkeit seiner Welt als Wille in die ästhetische Vergegenständlichung derselben in einem rein anschauenden Verhalten meinte flüchten zu können.

Das Hauptzaubermotiv aber, mit dessen Hilfe es Spengler scheinbar gelingt, seiner Wirklichkeit ein höheres Vorzeichen anzudichten, ist das Wort „Leben“. Von hier aus gelingt es Spengler sogar, sich für das Ausscheiden des Sinngebantens romantisch zu begeistern: Wollen wir „den eigentlichen Schicksalsgedanken recht deutlich erleben, so müssen wir uns in das Seelenleben unserer Kindheit

und dessen Umwelt versenken. Hier war das Bewußtsein durchaus mit den Eindrücken einer lebendigen Wirklichkeit erfüllt, dämonisch, verhängnisvoll, zwecklos im erhabenen Sinne, ein ewiges Weben und Schweben, von rätselhaftem, außernatürlichem Gehalte“ (S. 210).

Diese durch das Wort „Leben“ ausgelöste Stimmungsrömantik wirkt hier als Surrogat eines höheren Vorzeichens des Daseins. Sie ist aber nicht mehr als lediglich ein solches Surrogat. Spengler ist mit dieser seiner philosophisch ganz unklaren Lebensrömantik, die uns über die Sinnlosigkeit des lediglich tatsächlich Vorhandenen hinwegtäuschen möchte, ein typischer Vertreter der „Modophilosophie“ der Gegenwart, mit der sich Rüdert in seinem Buch „Die Philosophie des Lebens“¹⁾ auseinandersetzt und in deren Zusammenhang er dort auch Spengler seinen Platz zuweist.

Als Verdienst des Lessing'schen Buches bezeichnen wir oben, daß es uns deutlich vor die Forderung stellt, falls dem Dasein so etwas wie ein Sinn soll abgewonnen werden können, denselben jedenfalls nicht unmittelbar in der empirisch gegebenen geschichtlichen Wirklichkeit auch des geistigen Lebens oder doch in deren vermeintlich nachweisbar beständig fortschreitender Entwicklung zu suchen. Also nicht ein dem geschichtlichen Geistesleben so oder so unmittelbar immanenter Sinn. Spenglers Buch gibt uns eine ergänzende Einsicht. Wir sehen hier, wie die vollständige Zerstörung einer höheren Wesenseinheit dieses geschichtlichen Geisteslebens zu einer bloßen Tatsachenweltanschauung führen muß, weil sie eben dies geschichtlich gegebene Geistesleben selber zu einer bloßen Tatsächlichkeit herabdrückt. Es wird also gelten, wohl nicht das geschichtlich gegebene Geistesleben in seiner fortgehenden Entwicklung unmittelbar selber für den offenbar gewordenen Sinn des Daseins zu nehmen, doch aber zuzusehen, ob dasselbe nicht dennoch, wenn auch nicht unmittelbar selbst als ein höheres Dasein gefaßt, so doch als Äußerung und Befundung einer dahinter liegenden höheren Wesenseinheit verstanden werden kann, von welcher her es selber eine charakteristische

1) Heinrich Rüdert, Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. Tübingen, Mohr, 1920.

Einheitlichkeit und damit zugleich über das nur tatsächliche Vorhandensein hinausweisende Besonderheit gewinnt, so daß es — recht verstanden — über sich selbst in seiner empirischen Gegebenheit auf dieses Höhere hinausweist. Gegenüber der Spenglerschen Auflösung der Einheitlichkeit des geschichtlichen Geisteslebens müssen wir seine charakteristische Einheit sicherstellen und recht erfassen.

Endlich wird es einer eindringenderen Auseinandersetzung mit dem Sinnfurrogate der spezifischen Lebensphilosophie bedürfen, um ganz klar zu stellen, daß nicht von hier aus, sondern nur von der recht erfaßten charakteristischen Einheit des Geisteslebens der Geschichte aus über die bloße Tatsächlichkeit hinauszukommen ist.

2. Gegen Spenglers vollständiges Auseinanderlegen der menschlichen Kultur in das Nach- und Nebeneinander einzelner Sondergebilde, die als einander ganz fremde Welten nebeneinander stehen, so fremd, daß der faustischen Seele ganz eigentlich der Schlüssel fehlt für die Schöpfungen der apollinischen, magischen, indischen usw. Kultur, geschweige denn daß ein wirkliches Sichaneignen und den eigenen Besitz Bereichern herüber und hinüber möglich wäre — gegen diese vollständige Zerreißung der Einheitlichkeit der menschlichen Kultur spricht allein schon der Umstand, daß Spengler eine Morphologie der fremden Kulturen überhaupt unternehmen kann. Sein eigenes Buch also widerlegt, wenn anders seine Morphologie richtig steht, wie der Verfasser doch annehmen muß, diese Ueber-
treibung. Ist es uns aber möglich, die Seele fremder Kulturen wirklich zu erfühlen, dann ist damit ohne weiteres auch gegeben, daß wir uns von dorthin in unserem Kultursein innerlich bereichern können. Mit Recht weist denn auch Karl Joël in dem Logosheft, das der Auseinandersetzung mit Spengler gewidmet ist¹⁾, darauf hin, wie sehr Spengler mit seiner künstlichen und gewaltsamen Konstruktion vollständig abgeschlossen für sich seiender Kulturen die tatsächliche Geschichte, die nun einmal ein wirklicher lebendiger Zusammenhang der Kulturen ist, als wirkliche Geschichte „aufhebt“ (S. 159). Als Beispiel solchen wirklichen Zusammenhangs der Kul-

1) Logos Band IX 1920/21 Heft 2.

turen weist er hin auf das Erwachen der Kultur des alten Hellas, „gerade als sich Ägypten ihm merkantil geöffnet und durch das vorschreitende Lyder- und Perserreich auch die babylonische Kultur ihm entgegenkam“, wie besonders auch auf das Erwachen des griechischen Denkens gerade in Jonien (S. 159). Und sicher auch wäre „die ‚unendlich schweifende‘ faustische Seele nie zur Klarheit und Wissenschaft gekommen“ ohne die Antike (S. 162). Nach Spengler ist das astronomische Weltbild der faustischen Seele das kopernikanische, darum von ihr erzeugt und anderen Kulturen wesensfremd. Gerade von diesem Weltbild aber kann Erich Frank im selben Logosheft (S. 251) sagen: „Dieser Gedanke ist nie einem abendländischen Gehirn aufgegangen“; vielmehr verdankt ihn Kopernikus der astronomischen Forschung der Griechen; und auf dem Boden der griechischen Kultur war er nicht, wie Spengler will, ein Fremdkörper, sondern, wie Frank zeigt, das konsequente Resultat fortgehender Forschung, deren Gipfelung eben nicht, wie Spengler meint, bei Ptolemäus liegt. „Kopernikus konnte einfach das fertige Resultat Aristarch's aufnehmen und da anfangen, wo die Griechen aufgehört hatten“ (S. 252). So gibt es tatsächlich keine starre Znsichgeschlossenheit und Abgeschlossenheit gegeneinander verschiedener Kulturen, sondern ein lebendiges Herüber und Hinüber zwischen ihnen.

In dem Geschichtspanorama Spenglers „fehlt eben“, wie Joel sich ausdrückt, „der Mensch“¹⁾; „er wird in die scheinbar allein realen Menschen aufgelöst“, d. h. in lauter einzelne je für sich ganz besondere „Zonengeschöpfe“ (S. 147). Zum mindesten also ist eines vorhanden, was die verschiedenen Kulturen wirklich verbindet: die hier wie dort als menschliche gleiche Seele.

3. Mit dieser tatsächlichen seelischen Einheit aller Kulturen haben wir aber nicht schon das gefunden, was wir suchen. Eine solche rein seelische Einheit der menschlichen Kultur ist nicht die spezifisch charakteristische Einheitlichkeit, um die es uns hier zu tun ist. Das Seelische ist doch selber lediglich ein Tatsächliches, auch in seiner menschlichen Erscheinungsform.

1) Vgl. auch Curtius (Logos S. 218): es fehlt die Beachtung der „Identität des Menschen als Träger der Kultur“.

Weiter führt uns die folgende Erörterung Erich Frank's in seiner Auseinandersetzung mit Spenglers Behauptung: „Es gibt keine Mathematik, es gibt nur Mathematiken, jede vom Stil ihrer Zeitkultur, nicht von irgendwelchen objektiven Tatsachen bestimmt.“ Dem gegenüber weist Frank auf den Umstand hin, daß wir die eigenartige geometrische Algebra der Griechen, wie fremd sie uns zunächst sein mag, doch „in dem Augenblick verstehen, wo wir begreifen, was mit ihr gewollt ist“ (Logos S. 225). Und das kommt daher, daß sie, „wie überhaupt jede Sprache, gewisse allgemeine Tatsachen in der Sprache ihrer individuellen Welt ausdrückt“. „Die Möglichkeit solches Verstehens“ und darum auch Übersetzenkönnens „ist der Beweis, daß es zwar nicht hinter aber in den verschiedenen Mathematiken eine Mathematik, eine einheitliche Wissenschaft gibt.“ In diesem Hinweis auf „gewisse allgemeine Tatsachen“, mit denen es alle Wissenschaft in gleicher Weise zu tun hat, und auf die damit gegebene Einheit der wissenschaftlichen Probleme mitten in aller Mannigfaltigkeit der Bemühung um ihre Lösung, liegt mehr als lediglich die Erinnerung an die Einheit des menschlichen Seelenlebens als des Einheitsbandes aller Kultur. Es handelt sich hier um ein anderes tieferes Verstehen als das lediglich psychologische. Sondern daran liegt es: es sind dieselben Probleme des vernünftigen Denkens hier wie dort. Und damit stehen wir vor derjenigen Größe, in der man immer schon das übertatsächliche grundlegende Moment der charakteristisch-besonderen Einheitlichkeit der menschlichen Kultur gefunden zu haben meinte: der Vernunft¹⁾.

Die aber ist es nun eigentlich, welche Spengler bekämpft. Weil er keine Vernunftseinheit der Kultur zugeben will, darum letztlich geht er in ihrer Atomisierung soweit, daß er sogar die seelische Einheit des Menschentums aus dem Auge verliert. Seine Ablehnung gilt den wirklichen Allgemeingültigkeiten auf dem Gebiet der Erkenntnis ebensoviel wie auf demjenigen der Lebensforderungen, auf welche das Wort Vernunft sich bezieht.

1) Auf diese „höhere Einheit“ weist auch hin das eigentümliche Heraus-treten des „Klassischen“ über die Grenzen des Kulturindividuellen (vgl. Curtius, Logos S. 219).

Bei seiner Auffassung der Dinge „fällt der Anspruch des höheren Denkens, allgemeine und ewige Wahrheiten aufzufinden“ (S. 65). Und es gibt keinen andern Wahrheitswert eines Kulturgedankens oder einer Kulturforderung als seinen symbolischen Ausdruckswert für ein bestimmtes einfach tatsächlich gegebenes *Seelentum*. Jedes Seelentum schafft sich seine besondere Welt: und diese Welt ist eben für dieses Seelentum als die ihm einzig mögliche wahr. Nicht „richtig“ und „falsch“ entscheidet in Wirklichkeit über das Schicksal der Weltanschauungen, sondern die innere Unmöglichkeit derselben für eine bestimmt geartete Seele.

4. Spengler ist überzeugt, Dinge zu sagen, die einmal gesagt und erfasst, etwas geradezu Zwingendes haben. Aber nun natürlich nicht das Zwingende einer hier erreichten Vernunftwahrheit. Sondern zwingend sind diese Gedanken nur darum, weil hier ausgesprochen wird, was die Wahrheit für das gegenwärtige Schicksalsstadium der abendländischen Seele ist. Und sicher sind Spenglers Gedanken eine letzte Konsequenz. Sie werden darum auch überall dort so wirken, wie er es von ihnen erwartet, wo man in den Zusammenhängen darin steht, deren abschließender Gedankenausdruck hier versucht wird. Das sind aber die Zusammenhänge des spezifischen Historismus mit seiner Relativierung alles Geistigen in ihrem Zusammentreffen mit jener pragmatistischen Auffassung aller praktischen sowohl als theoretischen Wahrheit, die ihrerseits wieder mit der Lebensphilosophischen Modeströmung zusammenhängt (s. den Nachweis hierfür bei Rüdert). Denn das eben doch ist der pragmatistische Grundgedanke, daß die praktische Bedeutung für ein vorhandenes *Leben* es ist, was den Wert einer sog. Wahrheit bestimmt. Von hier aus erwächst die Spenglersche Konzeption einer Abfolge verschiedener „Wahrheiten“ je nach dem tatsächlichen Wechsel des Lebens, das in ihnen seine schicksalhafte Befriedigung sucht. Und der Wert aller dieser Gesamtheiten resp. eigenartigen Organismen theoretischer und praktischer „Wahrheiten“ besteht eben in dem Dienst, den sie dem jeweiligen Leben oder Seelentum leisten.

So verdankt also die Spenglersche Konzeption mit ihrer Auflösung der Vernunft jenen Eindruck des Zwingenden, den sie

ihm selbst erweckt, und das außerordentlich — vielleicht sogar bis zum Offenbarungshaften — Einleuchtende für andere ihrer tiefen und ganz unreflektierten Wurzelung in zeitbeherrschenden Modeströmungen. Und gerade weil er historischer Relativist ist, vermag sich Spengler von deren rein naturhaftem Einfluß nicht frei zu machen. Zu einer wohlbegründeten Befreiung von der bloßen Zeit bedarf es ja doch irgendwie eines Standortes außerhalb des Stromes der geschichtlichen Dinge: wo aber soll der historische Relativist einen solchen finden?

Ist aber Spengler mit seiner Auflösung der Vernunft lediglich das Produkt einer Modeströmung, dann untersteht er mit dieser der eben erwähnten Kritik Niderts.

Und wie Spengler auch Lessing. Auch er ist in seiner besonderen Art pragmatistischer Lebensphilosoph. Auch bei ihm finden wir die Vorstellung von der Befreiung des Bewußtseins von der Weltangst des chaotischen Nurtatsächlichen. Daß die Geschichteschreibung das zu leisten vermag, darin eben besteht ihre Bedeutung. Und darum eben soll die Geschichteschreibung Dichtung sein. Lessing entwickelt da gelegentlich Gedanken, die — nicht zufällig — sich mit Spenglerschen Ausführungen so innig berühren, daß sie ebenso gut in dessen Buch stehen könnten. Der pragmatistische Wert der Geschichteschreibung aber besteht kurz gesagt darin, daß sie uns jenseits der „menschenfernen“ Tatsächlichkeit (S. 193) eine Bewußtseinswirklichkeit schafft, d. h. dichtet, woselbst wir die Ideale „auf die Ebene der Zeit“ „übertragen“ finden (S. 192). Ohne diese illusionäre Bewußtseinswirklichkeit würden wir unser Dasein im Chaos des rein Tatsächlichen nicht ertragen. Uebrigens bringt die Hineindichtung von allerlei Wertvollendung in die Wirklichkeit dem Wertglauben des menschlichen Bewußtseins diejenige Sicherung, deren daselbe — wenigstens im großen Durchschnitt, wenn nicht gar fast so gut wie allgemein — bedarf.

Wir machen nun aber bei Lessing sowohl als bei Spengler eine eigentümliche Beobachtung. Sie beide nämlich geraten mehr oder weniger bewußt über ihren relativistischen und lebensphilosophischen Erkenntnispragmatismus hinaus; die Idee der richtigen Auffassung der Dinge klopft bei beiden irgendwie an. Wenn es

aber eine Wahrheit gibt, müssen wir dann nicht über eine lediglich pragmatistische Auffassung aller Erkenntnis hinaus in der Richtung suchen, da das alte Symbolwort „Vernunft“ steht?

Lessings pragmatistische Wertung der Geschichtsschreibung ist natürlich selbst lediglich eine relative; das liegt im Wesen der Sache. Sie ist Illusion zu bestimmtem Zweck; und darum nur so lange von Bedeutung, als man ihrer bedarf. In der „Kuppel“ des Lessingschen Buches aber stehen wir auf dem Boden der illusionsfreien Erkenntnis. Die illusionistisch in Eins geschaute Welt der Ideale des menschlichen Bewußtseins und die chaotische Tatsächlichkeit treten wieder auseinander. An Stelle der ihrer praktischen Bedeutsamkeit wegen relativ gewerteten Illusion tritt eine klar durchschauende Erkenntnis, und diese besitzt für Lessing etwas vom Charakter einer absoluten Wahrheit. Wer diese Wahrheit zu erfassen und zu ertragen vermag, der ganz klar sehende, dessen Teil ist eben jene illusionsjenseitige epikureisch-buddhistische Lebensflugheit, in deren andeutenden Linien das Lessingsche Buch ausmündet.

Und ähnliches finden wir bei Spengler trotz all seines romantischen Lebenspragmatismus. Auch bei ihm handelt es sich darum, daß die nur pragmatistische Geltung aller Weltanschauungswahrheit am Ende doch durchschaut wird. All jene seelenerlösenden Weltanschauungsdichtungen leben sich aus und lösen sich auf, und die Not der bloßen Tatsächlichkeit bricht überall schließlich wieder hindurch. Darum eben ist Resignation in irgendeiner Form die Lebensstimmung aller gealterten Kultur.

So gibt es also scheint's doch eine von allem pragmatistischen Lebenswert ganz unabhängige letzte und wirklich zutreffende Wahrheit. Daß diese letzte Wahrheit selbst auch wieder lediglich eine pragmatistische Wahrheit sein sollte, das ist allein schon durch ihren Inhalt ausgeschlossen. Das Wiederhindurchbrechen der tatsächlichen Fremdheit des Wirklichen bei Spengler ist ja doch das gerade Gegenteil von dem, was den „Weltanschauungen“ der verschiedenen Kulturen ihren pragmatistischen Wert gab.

Gibt es aber eine letzte Wahrheit, die nach dem Bedürfen des Lebens nicht fragt, wie setzt sie sich im menschlichen Bewußtsein

durch? Was führt den Menschen dazu, sie anzuerkennen, zumal sie mit seinem Bedürfnis in Spannung steht, und sich nun auch in seiner Lebensgestaltung danach zu richten? Stoßen wir hier nicht am Ende doch auf jenes höhere Moment hinter der geistigen Kultur, welches man mit dem Worte Vernunft zu erfassen versucht hat?

Die Meinung ist das allerdings weder bei Spengler noch bei Lessing. Bei Spengler steht ja der Prozeß des Wachstums und Alterns jeder Kultur, der überall endlich zu diesem analogen Ende führt, einfach unter dem Gesetz der unter dem nach mehr klingenden Namen „Schicksal“ versteckten Naturnotwendigkeit. Diese Schicksalsnotwendigkeit ist es, die den Menschen jeder Kultur mit innerem Zwang erst in seine Weltdichtung hinein und dann wieder aus ihr herausführt. Das alles vollzieht sich mit rein tatsächlicher Notwendigkeit. Es macht sich alles sozusagen von selbst.

Wenn das aber alles so lediglich ein sich immer wieder von neuem wiederholendes Schicksal der Kulturseelen ist, dann ist die letzte Phase dieses Schicksals doch ebenso nur ein immer wieder tatsächlich Eintretendes und hat genau ebensoviel oder ebensowenig mit objektiver Wahrheit zu tun wie alle die schönen Träume vorher. Und also auch die Vorstellung, wie sie sich bei Spengler als einem Vertreter der Greisenhaftigkeitsphase der faustischen Seele eingestellt hat, von einer der Seele fremden Tatsachenwirklichkeit, deren Fremdheit zu überwinden sie je nach ihrer Sonderart ihr innerlich homogene Weltbilder dichtet, ist nicht mehr als lediglich eine Erscheinung in diesem Spiel stereoskopischer Bilder. Was soll uns veranlassen, sie ernster zu nehmen als all das andere? Was soll uns überhaupt veranlassen, irgend etwas von allen diesen Dingen ernst zu nehmen? Denn auch die Spenglersche Romantik des Lebendigen, die ihm zu alledem ein positives Verhältnis gibt, ist ja doch nur eines von diesen stereoskopischen Bildern. Es bleibt hier wirklich nichts anderes übrig, als daß sich ein jeder nach seinem sei es Belieben sei es individuellen Schicksal einrichtet. Warum aber geraten wir in diesen dichten skeptischen Nebel? Ist es nicht darum, weil jener feste Punkt über dem Gewirr der Erscheinungen verschwunden ist, den das Wort „Vernunft“ meinte?

Klarer als für Spengler gibt es für Lessing so etwas wie eine an sich geltende Wahrheit. Der klare Unterschied zwischen der illusionären Wahrheit und dem, was ihr, die Illusion durchschauend, als wirkliche Erkenntnis gegenübertritt, liegt in dem Begriff der Bewußtseinsklarheit. Aber jene Bewußtseinsklarheit selbst, wie wird sie erreicht? Was nötigt uns, oder nötigt uns etwas innerlich ihr zuzustimmen, die doch, was ihren Inhalt betrifft, so garnicht in der Richtung unserer übrigen Bewußtseinsstruktur liegt? Setzt doch z. B. Lessing selber hervor, „daß es dem Menschengenisse unmöglich wäre, geschichtliche Wirklichkeit ohne Sinn vorzustellen“ (S. 74). Was nötigt den Menschengenisse dazu, so über seine eigene zunächst gegebene Struktur hinauszugehen, wie es doch erforderlich ist, wo er sich, den illusionären Charakter seiner Weltkonstruktion durchschauend, davon löst? Und was veranlaßt ihn dazu, mit solcher Einsicht nun auch praktisch Ernst zu machen? Mit welchem Recht auch kann man ihm das zumuten? Warum sollen wir nicht sagen und sagen dürfen: „Bewußtseinsklarheit hin, Bewußtseinsklarheit her, was geht mich das weiter an? Die Illusionen sind lebensvortheilhafter; laßt uns also sie festhalten!“ Ein solches Verfahren ist ja doch rein psychologisch sehr wohl möglich. Und auch was jene Bewußtseinsklarheit selber betrifft — wer verbürgt uns denn, daß das nicht auch wieder etwas Illusionäres ist? Gewiß ist es von anderer Art, als die idealistischen Illusionen; aber könnte nicht am Ende doch auch dies andere selbst wieder eine bloße Bewußtseinsillusion sein?

Lessing spricht davon, daß dieser von ihm als der rechte gewertete Zustand des klaren Sehens „das zarteste, bedrohteste, seltenste Erzeugnis der Erde“ sei, und setzt die Bewußtseinsklarheit gleich dem „urteilenden freien Gehirn“. Also wird sich wohl mit der tatsächlichen Entstehung dieses feinen Gehirngewebes jene Urteilsklarheit mit allen ihren praktischen Konsequenzen ganz von selbst einstellen und dann eben zugleich mit der Gewißheit, so die Dinge richtig zu sehen. Damit sähen wir uns der Frage überhoben, warum wir denn in Bewußtseinsklarheit leben sollen, die so gar nicht erfreulich ist, und wie sich solche Bewußtseinsklarheit in uns zur Geltung bringen könne. Das alles vollzieht sich eben

mit tatsächlicher Notwendigkeit. Und ebenso einfach tatsächlich stellt sich die den vollen Klarheitszustand des Bewußtseins begleitende Gewißheit ein; sie ist eben da, genau so wie vorher die illusionäre Gewißheit da war. Das alles sind lediglich tatsächliche Prozesse, und wir ertrinken ganz eigentlich in lauter bloßer Tatsächlichkeit. Ob das aber die Frage wirklich zum Schweigen bringen wird, ob das nicht am Ende alles bloße Illusion ist, wenn es nämlich nicht mehr ist als lediglich ein uns tatsächlich Begegnendes?

5. Nun finden wir bei Lessing auch dasjenige erwähnt, was über die bloße Tatsächlichkeit hinauszuführen scheint. Er redet von einer „idealen Sphäre des Wahren“ als der Summe der logischen und ethischen Normen oder der logischen „Vorformen“ (Apriori) als Richtschnur der Wissenschaft und „der fordernden Welt der Ideale“ als der Normen für die Verhaltensweisen des Willens (S. 187). Von diesen Normen des Denkens und Wollens sagt er, sie „sind einmüßig in sich selber, unabhängig von Glaube und Zweifel, Gewißheit und Ungewißheit, ja sogar davon, ob sie gesehen werden oder ungesehen bleiben“ (S. 188). Darum läßt sich hierüber wohl „die Einigkeit aller denkenden und wertenden Geister“ erzielen als eine „Einheit anschauender reiner Erkenntnis“ (S. 189). Und diese Gewißheiten nennt Lessing Vernunftnormen (S. 19).

Es ist nun aber für die Lessingsche Auffassung der Dinge charakteristisch, daß zwischen diesen Normen und dem Wirklichen eine Spannung bestehen soll. Besonders auch für das Gebiet des Praktischen konstatiert er eine „Unvermittelbarkeit von Motiv und Norm“ (S. 189 Anm. 7.). Der wirkliche Verlauf der menschlichen Dinge untersteht ganz anderen Gesetzen. Lediglich durch die Umbildung der Tatsächlichkeit der menschlichen Dinge in der Geschichtsschreibung gelingt eine Scheinüberwindung dieser Spannung. Hat man deren illusionären Charakter durchschaut, so hat man an ihnen nur noch Beurteilungsmaßstäbe des Wirklichen an der Hand; und das Resultat dieser Beurteilung ist ein negatives: die Feststellung des Nichtzusammenstimmens von beidem. Kein Wunder, daß bei solcher behaupteten Sachlage diese „ideale Sphäre des Wahren“ im menschlichen Bewußtsein, am Chaos des Wirklichen gemessen, wie eine fixe Idee anmutet. „Es ist die großartige Erfindung des Menschen,

so zu verfahren, als sei Kausalität das Normale. Dank dieser einen großen Vernunftforderung aber ist der Mensch eben Mensch, d. h. beurteilender Geist. Kausalität, so heißt das Gehäuse, darinnen er lebt und einzig leben kann, so wie der Krebs in seinem Panzer“ usw. Dieser „Damm“ „versperert jede Aussicht und läßt uns niemals aus dem Gefängnis: Wirklichkeitswelt“, oder Erfahrungswirklichkeit unseres Bewußtseins, „herauskommen“ (S. 28). Eine andere solche fixe Idee ist die Idee eines „Sinnes“. „Der Kern unserer Erkenntnis Kritik der Geschichte ist der Nachweis, daß es dem Menschengeist unmöglich wäre, geschichtliche Wirklichkeit ohne Sinn vorzustellen, weil Bewußtseinswirklichkeit schon Gestaltetsein in sich schließt“ (S. 74).

So sehen wir uns hier also letztlich vor eine große Sinnlosigkeit gestellt. Mitten im Chaos des Tatsächlichen die wunderliche Tatsächlichkeit des menschlichen Bewußtseins mit ihren Vernunftnormen, die doch nichts Wirkliches zu bedeuten haben. Es gibt wohl das, was man Vernunft genannt hat. Das Vorhandensein davon vermehrt aber nur das chaotische Gesamtwirrwarr. Da bleibt in der Tat als einzige praktische Lösung die epikureisch-buddhistische.

Nun hat Lessing darin sicher Recht — und wir hoben das gleich anfänglich als bedeutsam hervor: — „Man kann niemals Vernunft und Ethik in der Geschichte selber vorfinden“ (S. 19). Damit ist aber nicht auch gesagt, daß er in allem weiteren auch recht habe. Wenn er behauptet, die praktischen Ideale des menschlichen Geistes seien von keiner tatsächlichen Wirkung, die Norm sei tatsächlich nicht Motiv, so rührt das doch nur daher, daß er in ganz äußerlich empiristischer Weise am Chaos der Geschichte seine entscheidende Orientierung nimmt. Und von da aus ist man noch immer dazu gekommen, jene Ideale wohl gar für „Sparren“ zu erklären. Dies aber doch nur, weil man an der Oberfläche des Gesamteindrucks hängen blieb. Darum allein sieht man nichts von der trotz allem Gegenaugenschein dennoch vorhandenen Motivationskraft eben dieser Ideale. Den Blick dafür öffnet einem das starke persönliche Erlebnis ihrer praktischen Verbindlichkeit und das darüber erwachte klare Bewußtsein dafür, daß es sich hier um ein ganz eigentliches praktisches Sollen handelt, nicht dagegen lediglich um einen Beur-

teilungsmaßstab dessen, wie es sein sollte. Also die im inneren Erleben verankerte Gewißheit von einer praktischen Motivationskraft der Vernunftideale als wirklicher Forderungen gibt einem erst den rechten Maßstab an die Hand zur Beurteilung des so durchaus unvollkommenen Gebildes der Geschichte, wie sie tatsächlich ist, nicht aber umgekehrt der unmittelbare Eindruck dieser Geschichte den richtigen Maßstab zur Einschätzung dieser Normen.

So läuft also schließlich alles hinaus auf ein eigentümliches innerliches Erleben dieser Normen und die daraus sich ergebende Gewißheit von ihnen. Das aber läßt sich niemandem andemonstrieren. „Glaubenssache“ ist darum auch, ob man in diesen Normen nicht mehr zu erblicken vermag als lediglich Tatsächlichkeiten des menschlichen Bewußtseins; oder ob man in dem Bewußtsein der Normen an der Schwelle einer höheren Wirklichkeit zu stehen gewiß ist, die im Gewebe der Geschichte einen trotz alles entgegengesetzten Augenscheins entscheidenden Einschlag bedeutet und die menschlichen Dinge mit all ihrem Wirrwarr dennoch über das bloße Ebenvorhandensein hinaushebt. Wer die eigentümliche „Verbindlichkeit“ dieser Normen nicht nur überhaupt irgendwie an sich erfuhrt, wie das jedem Menschen begegnet, sondern in ganz persönlichem Verbindlichkeitserlebnis das Eigentümliche daran in voller Klarheit und Eindringlichkeit zunächst einmal durchlebte, dann aber auch das Erlebte klar und scharf erfaßte, der weiß damit zugleich: zunächst einmal, daß es sich hier nicht lediglich um Beurteilungsnormen handelt; dann aber auch, daß er damit in Beziehungen eintritt, die über das bloße Ebenvorhandensein von Etwas hinausführen.

Darin könnte ihn auch nicht irre machen, wenn sich wirklich feststellen ließe, daß gerade dieses Normbewußtsein oder etwa gar die ganze Idee des verbindlich Normativen nicht empirisch als allgemein-menschliche Erscheinung nachzuweisen sei. Denn der tatsächliche unbedingte und schlechthin allgemeine Geltungscharakter dieser „Vernunftnormen“, wodurch sie alles bloß Tatsächliche transzendieren, hängt nicht ab von ihrer tatsächlichen Allgemeinverbreitung, sondern hängt an ihrer wirklich erfaßten inneren Verbindlichkeit. Es mag darum eine verbindliche Norm auch nur an einem

einzelnen Punkte der menschlichen Gesamtkultur in die Erscheinung treten, wie z. B. die Idee der wissenschaftlichen Wahrheitspflicht als klares Erlebnis sich so gewiß nur im Zusammenhang unserer westeuropäischen Kultur findet, das ändert nichts an ihrer unbedingten Normativität.

Nun behauptet Spengler, die ganze Verbindlichkeitsidee sei lediglich eine Sondererscheinung der abendländischen Kultur. Speziell vom moralischen Imperativ, der charakteristischsten Form der Verbindlichkeitsidee, meint er, sie sei eine spezifische Schöpfung der faustischen Seele. Der magischen Seele des ursprünglichen Christentums dagegen und ebenso der indischen Seele sei sie fremd. Die Moral Jesu, „ein passiv-geistiges, aus dem magischen Weltgefühl als heilkräftig empfohlenes Verhalten“, sei erst in „der gotischen Frühzeit innerlich in eine befehlende umgeprägt“ (Spengler S. 469). Dergleichen Behauptungen kann man nur aufstellen, wenn man, den Zusammenhang Jesu mit der so ausgesprochen imperativen Ethik der Propheten ignorierend und über all das hinwegsehend, was als andringendste Gefinnungsforderung durch seine synoptischen Reden beständig hindurchklingt, in vorgefaßter Meinung ihn ganz nach dem Schema der mystisch-magischen Erlösungsreligionen umdichtet.

Das klar und deutlich Imperative der Ethik Jesu gelingt es Spengler auch darum nicht zu erkennen, weil er das imperative „du sollst“ sich von seiner faustischen Seele aus zurecht konstruiert, und zwar in einer Weise, die gerade das charakteristische Moment dabei, die innere Verbindlichkeit, nicht zu ihrem Recht kommen läßt. Er redet da von den „besonderen, in dieser Form rein westeuropäischen Phänomenen des Willens, der Kraft, der Tat“, die wir als Ableitungen des Ursymbols der faustischen Seele, nämlich des grenzenlosen Raumes, aufzufassen haben (S. 464). Nachdem er so das verpflichtende „du sollst“ aus dem Geiste modern-evolutionistischer Ethik im Sinne des Zukunfthaften, des Vorwärtswillens, des Imperialismus ganz eigentlich umgedeutet hat, vermag er natürlich in der Ethik Jesu davon nichts mehr zu entdecken. Und dieses spezifisch Westeuropäische ist sicher auch dem Judentum fremd. Das gilt aber darum noch lange nicht von der Idee eines verpflicht-

tenden Sollens. Die lebt vielmehr überall dort, wo die Idee der Autorität vorhanden ist. Autorität ist eben doch etwas anderes als lediglich äußerliche Zwangsgeltung. Und Heteronomie sowohl als Autonomie des Sittlichen stimmen darin zusammen, daß sie beide, nur eben verschiedene, Formen der Anerkennung geltender Forderung sind; nicht aber Autonomie in Unterschied von Heteronomie selbstherrliche Eigengesetzgebung. Sehen wir aber die Dinge so, dann ist das verbindliche „du sollst“ eine grundlegende Erscheinung aller geistigen Kultur, die nur eben in verschiedener Vollkommenheit in die Erscheinung tritt.

Eben daran aber haben wir die gesuchte Vernunftseinheit alles Geistigen in der Geschichte. Und hier in dieser „metahistorischen“ Voraussetzung des Geistigen in der Geschichte, nicht unmittelbar in ihrer empirischen Erscheinung, liegt der Punkt, der uns über die bloße Tatsächlichkeit hinausweist. Daß das Dasein einen Sinn hat oder daß Sinn im Dasein ist, damit meinen wir, daß sich uns innerhalb dieses uns gegebenen Daseins und zwar auf dem Boden des in seiner empirischen Erscheinung gewiß sehr problembedrückten Geisteslebens der Geschichte ein Ausblick über die bloße Tatsächlichkeit hinaus in „höhere“ Zusammenhänge eröffnet¹⁾.

Wir geben also mit Lessing den unmittelbar in der empirischen Geschichte gelegenen und dort empirisch aufweisbaren Sinn des Daseins als Illusion preis; im Gegensatz zu ihm behaupten wir einen transzendenten Sinn des Daseins, der zugleich mit demjenigen, was der geistigen Geschichte des Menschentums dennoch seine charakteristische Einheitlichkeit gibt, dem verbindlichen Sollen, unmittelbar gewiß wird, sobald dieses nur wirklich in seiner Eigenart erlebt und klar erfaßt ist. Mit Spengler verzichten wir auf die „Band-

1) Das ist nun allerdings sehr etwas anderes, als was Spengler oder Lessing unter Sinn des Daseins verstehen und was sie beide ablehnen. Für Spengler ist das Sinnvolle das durchschaubar Zweckvolle. Das ist der naive Sinngedanke jedes intelligenten Wollens. Diesen intellektualistischen Sinn Gedanken lehnt er ab. Der paßt nicht auf die Welt. Es ist derselbe Ordnungsgedanke, den wir bei Lessing als eine fixe Idee des Bewußtseins kennen lernten. Anstatt aber diesen Sinn Gedanken durch einen zutreffenderen zu ersetzen, erklären sie beide diesen ganzen Gedanken für eine — allerdings unter pragmatischem Gesichtspunkt relativ wertvolle — Illusion.

wurm"struktur der Geschichte; gegen seine Auflösung aller Einheit des Geisteslebens (und damit zugleich seiner wirklichen Besonderheit) in ein einfach gegebenes Nebeneinander von naturhaften Kulturseelen halten wir über die lediglich psychische Gleichartigkeit hinausgehend fest an einer wesentlichen Vernunftseinheit des Geistigen, die unmittelbar mit dem Normerlebnis als solchem gegeben ist und sich darum mit der sich ausbreitenden Fülle der Erscheinungen wohl verträgt, jedenfalls keine künstliche empirische Einheitskonstruktion des geschichtlichen Lebens verlangt (s. oben S. 350). Das Bedürfnis nach einer solchen ist ja auch nur vorhanden, wo unmittelbar diese gegebene Geschichte selber den Daseinsinn in sich enthalten soll.

6. Es bedarf nun noch des Nachweises, daß wir mit Spenglers Schicksalsgedanken und seiner Zwecklosigkeit „im erhabenen Sinn“ nur scheinbar über die bloße Tatsächlichkeit hinauskommen, in Wirklichkeit mitten in ihr stecken bleiben.

Der Anschein des Darüberhinaus entsteht lediglich durch die Stimmungsromantik Spenglers. Dadurch, daß das bloße „schicksalhafte“ Vorhandensein eigengearteter Kulturseelen mit ihrem Wachsen und Welken in Spengler ähnliche Stimmungen auslöst, wie sie auch das Blühen und Welken in der Natur auszulösen vermag, nur dem anderen Gegenstand entsprechend in stärkerer Hochspannung der Gefühle, verändert sich ja wohl für ihn d. h. ganz subjektiv die Situation dieser bloßen Tatsächlichkeit gegenüber, nicht aber verändert sich dadurch diese Tatsächlichkeit selbst. Sie ist und bleibt eine bloße Tatsächlichkeit, die eben vorhanden ist. Es ist lediglich eine Folge des Befangenseins in seinem Stimmungsrausch, wenn Spengler das nicht sieht.

Es wurde schon gesagt, daß Spengler hier unter dem Einfluß jener philosophischen Modeströmung steht, die *R i d e r t* in seinem Buch einer eingehenden Kritik unterzieht. Gerade weil diese philosophische Modeströmung es scheinbar fertig bringt, dem einfach gegebenen Leben ganz unmittelbar ein höheres Vorzeichen zu verleihen, hindert sie besonders wirksam die m. G. allein mögliche Sinnauffassung des Daseins. Um so größer ist das Verdienst des *Ridert'schen* Buches, sowohl mit seinem Nachweis, wie so ganz

unphilosophisch, d. h. der rechten überschauenden Besinnung entbehrend diese philosophische Mode ist, als auch mit seinem energischen Hinweis auf die allein über ein einfaches Sinnehmen von bloß Tatsächlichem hinausführende Orientierung an den recht verstandenen und recht beachteten verpflichtenden Normen.

Riderts Auseinandersetzung mit der spezifisch modernen Lebensphilosophie geht auf das Ganze dieser philosophischen Denkrichtung. Also nicht nur die besondere Art ihrer Behandlung der Wertprobleme oder ihrer „Lebensanschauung“ wird dargelegt und beurteilt; auch ihre „Weltanschauung“ oder ihre Auffassung des „Ganzen der Welt“, die Art und Weise, wie sich ihr das Zeitlose oder Ewige darstellt und seine Beziehung zum Zeitlichen, die ihr eigentümliche Betonung des Intuitiven als des unmittelbar Erlebnishaften in der Erkenntnislehre und ihre charakteristische Abneigung gegen jeden Versuch, die unter dem Gesichtspunkt des Lebens erfaßte Wirklichkeit in ein „starrs System“ einzuspannen. Ueberall wird im energischen Eindringen in die innersten Motivzusammenhänge dieser modernen Denkrichtung der Nachweis geführt, wie sich in alledem die ihr eigentümliche Grundorientierung am „Leben“ in charakteristischer Weise auswirkt. Und nicht nur die allgemein als solche anerkannten einflußreichsten und typischen Vertreter der Lebensphilosophie finden Berücksichtigung (Bergson, Simmel, Dilthey); auch bei andern einflußreichen Denkern der Gegenwart wird der starke und bestimmende Einfluß von dorthier nachgewiesen, so bei Nietzsche, Husserl, James, Bahinger, Herbert Spencer, und wie sie gerade von daher gewirkt haben: „Nur der Lebensphilosoph Nietzsche ist Mode geworden“ (S. 22). Und indem Ridert die lebensphilosophische Tendenz in alle ihre Abwandlungen hinein verfolgt, zeigt er sie uns auch wirksam im Darwinischen Biologismus, im Malthusianismus, im marxistischen Sozialismus, in der Edelklassenbegeisterung, in der „energistischen“ Kulturphilosophie Ostwalds, im erkenntnistheoretischen Pragmatismus, im Expressionismus. So gewinnen wir hier ein eindruckliches Bild von der außerordentlich weiten Wirkung der Modeströmung, unter deren entscheidendem Einfluß in individuell verschiedener Weise auch Spengler und Lessing stehen. Und es wird zugleich deutlich,

wie wichtig die Auseinandersetzung mit dieser Zeitmode für ein Denken ist, das an der Forderung festhält, daß eine Grundbedingung rechter Erkenntnis gerade in der inneren Freiheit von Modeströmungen besteht. Zugleich auch ist das Rickertsche Buch von grundlegender Bedeutung für die Auseinandersetzung mit dem von der Zeitmode emporgetragenen Buche Spenglers, auch wenn es desselben nur gelegentlich Erwähnung tut.

Rickerts kritische Auseinandersetzung mit der Lebensphilosophischen Zeitströmung beschäftigt sich sehr ausführlich gerade auch mit der aus ihr resultierenden Einstellung auf ein unmittelbar intuitives Erkennen und mit der gleichfalls aus der Betonung des Lebens und unmittelbaren Erlebens in seiner Fülle sich ergebenden Abneigung gegen das System. Wir können diese wertvollen Darlegungen hier nicht weiter verfolgen ¹⁾. Für unsern Zusammenhang von unmittelbarer Bedeutung ist seine Kritik der Metaphysik des Lebens und der Sinndeutung des Daseins vom Leben aus.

Und da ist von großer Wichtigkeit schon allein der Hinweis, wie dieses Leben, sobald als wir über das lediglich Stimmungshafte hinauszufragen versuchen, — wie das doch geschehen muß, wo es uns um klare Erfassung des Wirklichen zu tun ist, — entweder sich als eine große Unbestimmtheit erweist; oder es erfolgt eine Verengung des lediglich stimmungshafte Erfassbaren zum Begriff des „vitalen“ Lebens, was auf eine „Biologisierung“ des Weltalls und damit auf Naturalismus hinausläuft (S. 74) ²⁾.

Die Folge dieses Versuches, durch Anlehnung an die Biologie zu der erforderlichen Bestimmtheit zu kommen, ist eine auffallende Uneinheitlichkeit „verschiedener Richtungen im Biologismus, die sich trotz der gemeinsamen Grundlage heftig bekämpfen“ (S. 80). Es zeigt sich hier eben, daß die biologische Orientierung klare und einheitliche Richtlinien zu geben nicht imstande ist. So ist allein schon das Kapitel, in welchem Rickert die vier Hauptformen des

1) In einer besonderen Auseinandersetzung über das intuitive Erkennen hoffe ich darauf zurückzukommen.

2) Dies Letztere ist gerade auch bei Spengler der Fall, wenn sein Lebensenthusiasmus in dem für ihn bezeichnenden „Ursymbol“ der pflanzhaften Kulturseelen feste Gestalt und Form zu gewinnen sucht.

älteren und neueren Biologismus in ihrem Gegeneinander schildert, eine Kritik, weil ein Nachweis dessen, wie das bloße Leitmotiv des Lebens auch in dieser bestimmteren Fassung so gar nicht ein eindeutiges Prinzip des Daseinsverständnisses an die Hand gibt.

Was all dieses sich Widerstrebende verbindet und ihm heute seinen Zauber verleiht, ist lediglich das Anklingen jener allgemeinen, nicht genügend durchdachten Lebensromantik; und darüber hinaus der Gedanke, daß vom „vitalen“ Leben aus alles begriffen werden müsse. Dieser Gedanke aber ist eben so unphilosophisch, wie die veraltete Forderung einer Gesamtweltdeutung von den Grundgedanken der mechanischen Naturwissenschaft es war. Ob Mechanisierung oder Biologisierung der Welt, das macht keinen Unterschied. In beiden Fällen wird eine Einzelwissenschaft mit ihren Resultaten und Methoden kritiklos verallgemeinert. „Um zu einer umfassenden Philosophie zu kommen, werden wir uns keiner Spezialwissenschaft anvertrauen“ (S. 105).

Von besonderem Interesse ist für unsern Zusammenhang Rickerts Nachweis, daß vom bloßen Leben aus eine befriedigende praktische Philosophie dem Wesen der Sache nach einfach nicht möglich ist. Die Grundvoraussetzung ist hier, daß das Leben das Gut aller Güter sei. Darum müssen „alle Werte, die gelten sollen“ „als Lebenswerte“ erwiesen werden, d. h. „als Werte, die am Leben haften, bloß darum, weil es Leben ist“ (S. 76). Halten wir uns dabei an jene allgemeine Idee des Lebens, dann kommen wir über die unmittelbare Hingabe an alles gelebte Leben überhaupt nicht heraus. Wir bleiben in dem Gedanken stecken, daß eben gelebt wird. Allenfalls an der Intensität des Lebens hätten wir einen Beurteilungsmaßstab. Der aber reicht gerade nicht zu einer klaren Orientierung über das so verschieden geartete Inhaltliche des Lebens. Aller und jeder Lebensinhalt kann in höchster Intensität gelebt werden. So bleiben wir auch hier in der einfachen Erlebnis-tatsache stecken.

Besser bestellt scheint es mit dem Biologismus, sofern hier anstatt an das Erleben überhaupt an ein bestimmtes, nämlich das „vitale“ Leben gedacht ist. Also scheint hier ein greifbarer Maßstab vorhanden. Was es diesem vitalen Leben zu bedeuten hat, danach

benützt sich der Wert des einzelnen. Aber die Voraussetzung ist falsch. Ist wirklich, wie hier vorausgesetzt, das einfache vitale Leben Wert in sich selbst, dann wäre ja doch „das einfache Vegetieren“ der Güter höchstes. Vielmehr ist es allemal erst der besondere Gehalt, der dem Leben seinen Wert verleiht. Wo wir zum Leben Stellung nehmen, kennen wir immer noch etwas anderes, als das bloße Leben, „Eigenwerte“, die dem bloßen Leben erst seinen Wert verleihen (S. 136). „Daß der Sinn des Lebens das Leben selber sei“, ist „eine sinnlose Phrase“ (S. 130). „Das bloß vitale Leben bleibt stets eine Tatsache, die da ist, und von der sich weiter nichts sagen läßt, als wie sie beschaffen ist“ (S. 166).

Die letzte Entscheidung gegen die Lebensphilosophie liegt aber in der Erkenntnis, daß es nicht nur unmöglich ist, die Kulturwerte als einfache Lebenswerte zu verstehen; die Kultur „muß“ vielmehr „sogar in ein negatives Verhältnis zum Leben gebracht werden“ (S. 156). Das läßt sich auf allen Gebieten des Kulturlebens nachweisen. Ueberall ist das der entscheidende Schritt, daß bloße Lebenswerte „zu Gunsten von Eigenwerten abdanken“. „Vom biologischen Standpunkt müßte diese Umwertung als ‚Entartung‘ bezeichnet werden. Für die Entwicklung der Kultur bedeutet sie einen Höhepunkt“ (S. 157). Es ist eben jenes Auftauchen innerer Verbindlichkeiten eigentümlicher Art, worin mitten in allen ihm anhaftenden Unfertigkeiten das geistige Leben der Geschichte jene höhere Einheit besitzt, von der schon die Rede war.

Wie wir diese Dinge bezeichnen sollen, ob wir besser von Eigenwert reden oder von innerer Verbindlichkeit, das ist eine Frage sekundärer Art. Das Entscheidende ist, daß wir sie klar in ihrer Eigenart sehen. Und das bleibt der einzige Weg, über den Naturalismus (auch einer bloßen Lebensphilosophie, wie immer sie sich ausschmücken mag), hinauszukommen und der Frage nach einem Sinn des Daseins ernsthaft zu Leibe zu gehen.
