

Neue Philosophie?

Das Problem von Philosophie überhaupt

Wenn vor Jahren noch die einzelnen philosophischen Schulen in Deutschland wie schön gegliederte Heerhaufen einander gegenüberstanden, jede in die Tradition ihrer Terminologie und ihrer Geschichtskonstruktion eingeschworen, so ist das Bild der Gegenwart immer stärkere Vermischung. Deutlicher gesagt: wir stehen wieder einmal unboreingenommen und sachlich vor den Problemen selber. Und der Erfolg ist: die künstlichen Wände der Schule stürzen ein. Das ist im letzten Grunde sicher der großen seelischen Erschütterung des vergangenen Jahrzehntes zu danken. In solcher Zeit besinnt sich der in seinen Alles-Erklärens-Hochmut verstarrete Philosoph auf sein Menschtum. Und Menschtum heißt Frage, die Bewußtheit der Frage, die die Schöpfung in ihrem Wesen ist. In der demütigen Frage aber findet sich dann auch Mensch zu Mensch.

Es ist, wie sich immer mehr herausstellt, die Phänomenologie, die auf allen Gebieten der Philosophie aufwühlend gewirkt hat. Sie warf die Frage nach dem subjektunabhängigen Objekt in die Selbstzufriedenheit des individualistischen Psychologismus und Relativismus, die Frage nach der bewußtseinsjenseitigen Realität in die schön gefugten kantischen Erkenntnistheorien, die Frage nach selbständiger Metaphysik in den Erfahrungsdünkel der positiven Wissenschaften, und endlich die Frage nach einem geschöpfüberlegenen Gott in den Götzenwahn der Kultur- und Philosophiereligiositäten. Heinrich Geigy hat das in seinem Büchlein „Vom Reich der Werte“¹ sehr anschaulich gemacht, indem er die Phänomenologie der bisherigen Philosophie gegenüberstellte. Aber stärker ist die Wirkung der Phänomenologie im „Erwachen der Probleme“. Auf der einen Seite ist in allen Gebieten der heutigen Philosophie und Wissenschaft die Methodenfrage aufgerollt. Logik, Naturwissenschaft, Geisteswissenschaft, Ethik, Ästhetik, Religionsphilosophie, alle ringen um die Frage ihres Formalobjektes und ihrer Formalmethode. Auf der andern Seite aber ist gerade durch diese Aufgewühltheit der modernen Philosophie die bisher in Schultraditionen festgegründete katholische Philosophie wieder zu lebendigem Schaffen gezwungen. Moderne Philosophie stellt wieder neu die Probleme der Scholastik. Durch Kant hindurch dämmern die Umrisse des Aquinaten. Ja, man wird sagen müssen: aus dem „aporetischen“ Kant, wie er nun durch die Trümmer des „systematischen“ Kant hindurch sichtbar wird, gebiert sich neu die Problemschau und Problemrichtung des doctor communis. Aber die Problemschau und Problemrichtung! Damit ist die ernste Krise sichtbar, die für die katholischen Philosophieschulen angebrochen ist. Ist in ihnen noch die echte Gehschärfe und Gehweite des Aquinaten für die Grundprobleme lebendig? Oder haben sie die ursprüngliche Weite des Meisters gegen die ängstliche Enge des Schülertums eingetauscht? Vermögen sie in der modernen Bewegtheit des philosophischen Lebens die Züge des erwachenden Thomas wirklich zu schauen, — oder versperren sie ihre Türen nur fester vor dem Pfingst-

¹ Habelschwerdt 1925 (Bücher der Wiedergeburt 15).

brausen des Creator-Spiritus? Die Zeiten sind unwiederbringlich vorbei, wo Katholizismus hinter verschlossenen Türen nur seine eigenen Schultraditionen mehr und pflegen konnte. Was an ihn nun herangetreten ist, ist Ruf zu Schöpfung und Führertum. Das Schicksal der neuen Zeiten ist in seine Hand gegeben. Er muß beweisen, daß Er, den Augustinus den „*novior omnibus*“ genannt hat, die „Ewige Jugend“, wirklich in ihm fortlebt. Das bedeutet nicht mehr das alte bequeme Entweder-Oder zwischen Anpassung und Abstoßung. Das bedeutet schöpferische Kritik und kritisches Schaffen¹.

Die folgenden Zeilen wollen das an der Hand der Hauptprobleme der gegenwärtigen Stunde deutlich zu machen suchen.

Zunächst steht Philosophie selber als Philosophie im Zeichen der Frage. Die heutige Bewegtheit hat drei Möglichkeiten schroff herausentwickelt: Philosophie als apriorische Einsicht in geltende Wesenheiten, Philosophie als System geltender Vernunftwerte, Philosophie als Lehre vom Werden-Sein. Mit andern Worten: Philosophie als Phänomenologie, Philosophie als Wertlehre, Philosophie als Metaphysik. Die alte Auffassung kannte im Grunde nur zwei Möglichkeiten: Philosophie als Erkenntnistheorie (oder auch Methodenlehre) und Philosophie als „induktive Metaphysik“ der positiven Wissenschaften. Aus der ersten, der Auffassung der Kantischen Schulen, haben sich die zwei letzten der neuen Möglichkeiten entwickelt: Philosophie als Wertlehre und Philosophie als Metaphysik. Aus der Krisis der zweiten, der Logischen Auffassung, kam und kommt die erste, bekannteste der neuen Möglichkeiten: Philosophie als reine Phänomenologie. Aber das Verwirrende der heutigen Lage ist, daß praktisch alle drei neuen Möglichkeiten sich kreuzen. Jünger der Phänomenologie zeigen Rückertfärbung, Rückertschüler verwischen den Wertbegriff ihres Meisters in die Wesenheiten der Phänomenologie, und Rückertformeln schillern in seinsmetaphysischen Farben. So ist das dringendste Bedürfnis: Scheidung, aber Scheidung aus Einsicht in die gegebenen geschichtlichen Zusammenhänge.

Die erste Möglichkeit, Philosophie als reine Phänomenologie, ergab sich aus der Krisis der positiven Wissenschaften, im besonderen aus der Krisis der Psychologie und Geschichtswissenschaft. Das wird nirgend so klar als an Husserls Logosaufsatz „Philosophie als strenge Wissenschaft“ und „Ideen zu einer reinen Phänomenologie“ und Edith Steins „Beiträgen zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften“². Wenn Philosophie nichts anderes ist als „induktive Metaphysik“, also Sammlung und Durchdenkung der letzten Schlußfolgerungen aus den positiven Wissenschaften, dann ist sie erstens nichts Selbständiges neben ihnen und zweitens wesenhaft hypothetisch. Denn in positiver Wissenschaft sind methodisch notwendig die letzten abgeleiteten Schlüsse am meisten dem Wandel der Forschung ausgesetzt. Drittens aber ist dann auch die formale

¹ Vgl. hierzu die neuerlichen ernsten Worte Peter Wusts in der „Kölnischen Volkszeitung“ zur „Rückkehr des deutschen Katholizismus aus dem Exil“.

² E. d. Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft. „Logos“ I (1910) 289 ff. Ideen zu einer reinen Phänomenologie usw., Halle 1913 (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung I 1). — Edith Stein, Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. Halle 1923 (ebd. V).

Scheidung zwischen den einzelnen positiven Wissenschaften prinzipiell fraglich. Nach streng induktiver Methodik ist der Unterschied zwischen Seele und Leib, Sinnesleben und Geistesleben usw. erst nach Einsicht in das gesamte empirische Material faßbar. Woher haben also vorher Biologie und Psychologie usw. ihre genau abgegrenzten Arbeitsgebiete? Setzt nicht jede Forschung über Leben, Seele, Geist voraus, was Leben, Seele, Geist sei? Und ist nicht der unlösbare Methodenstreit vorab in Psychologie und Geisteswissenschaft ein deutliches Zeichen des *circulus vitiosus*, den induktive Metaphysik einschließt? So kommt die Phänomenologie dazu, einen Kranz apriorischer Wissenschaften aufzustellen, die den entsprechenden empirischen Wissenschaften vorgelagert sind, apriorische Naturlehre der empirischen Naturwissenschaft, apriorische Seelenlehre der empirischen Psychologie u. a. m. Diese neuen Wissenschaften haben es rein mit der Klärung der Grundbegriffe der empirischen Wissenschaften zu tun, also nicht mit der Erforschung der Realität von Natur oder Seele oder Geist, sondern mit der Ergründung ihrer Wesenheit. Sie sind Wissenschaften der „reinen Wesenheiten“ und damit abgegrenzt sowohl gegen Erkenntnistheorie wie gegen Realwissenschaft. Gegen Erkenntnistheorie: die „Wesenheiten“ sind nicht „Kategorien“ des subjektiven Denkens, sondern Bestimmtheiten der Objekte. Gegen Realwissenschaft: die „Wesenheiten“ sind nicht das Ergebnis realwissenschaftlicher Arbeitshypothesen, sondern ihre Voraussetzung. So ist es für die Phänomenologie wesentlich, daß ihre Objekte gleichzeitig wahre Objekte sind, d. h. aller Erkenntnis als erkenntnisunabhängig, wenngleich erkenntnisbezogen, gegenüberstehen, — und gleichzeitig reine Objekte sind, d. h. solche, bei denen die Realität methodisch eingeklammert bleibt. Damit ergibt sich die Notwendigkeit einer letzten Grundlegung dieser „besonderen“ Phänomenologien in einer allgemeinen reinen Phänomenologie. Die „reinen Objekte“ hängen einerseits unter sich zusammen, andererseits sind sie, weil erkenntnisbezogen, wenngleich erkenntnisunabhängig, gewissen „wesenhaften“ Erkenntnishaltungen zugeordnet. So entsteht eine letzte, grundlegende Phänomenologie des „reinen Bewußtseins“, d. h. der geltenden Beziehungen zwischen den „reinen Objekten“ („Noemata“ in Husserls Sprachweise) untereinander und zu den „reinen Erkenntnishaltungen“ („Noeseis“).

In dieser letzten Konsequenz der methodischen Phänomenologie wird aber ihr kritisches Problem sichtbar. Wenn die Schau der reinen Wesenheiten völlig von der Realität absteht und durch diese Methode der unmittelbaren Schau und Einklammerung der Realität den positiven Wissenschaften ihr Objekt schafft und damit Umkreis und Methode ihrer Forschung, so daß folgerichtig in den Forschungen der empirischen Wissenschaft von vornherein alles „falsch“ ist, was nicht mit den Aufstellungen ihrer vorgeordneten apriorischen Phänomenologie übereinstimmt, dann ist in unerbittlicher Folge die Realität überhaupt nicht mehr letztes Kriterium, — und es wird verständlich, wie Husserl von der methodischen Einklammerung der Realität zur prinzipiellen fortschreiten konnte: die Geltungswelt der reinen Objekte und der ihnen zugeordneten reinen Erkenntnishaltungen als einzige Welt, das Geltungssein als einziges Sein. Mit andern Worten: transzendentaler Idealismus des Objekts scheint die „systematische“ Phänomenologie zu sein, die der durchgedachten „methodischen“ Phänomenologie entspricht.

An dieser Lage können die Versuche Aloys Müllers und Maximilian Becks, so geistvoll sie sind, nichts ändern. Heinrich Geigey sieht die Phänomenologie nur als „Erwachen des Objektiven“, so daß ihr inneres Problem bei ihm nicht zu Tage tritt. Aloys Müller¹ geht mit Husserl bis zum Äußersten, wenngleich er die so entstehende Welt der reinen Geltungen wieder in Rickertsche Farben taucht, indem er sie Wertwelt nennt². Sämtliche Gegenstände der Philosophie, von Logik bis Religionsphilosophie werden als reine Geltungen genommen und bilden damit ein geschlossenes Ganzes. Was bedeutet dann noch Wirklichkeit? Müller spricht ihr das „Individuelle“ zu: „Alle individuellen Unterschiede des phänomenologischen Bildes sind überflüssig objektiv“ (S. 144). Der Philosophie als reiner Phänomenologie gehört also das Gebiet des „Allgemeinen zu“, Denken an sich, Leben an sich, Mensch an sich. Der Philosophie als Wirklichkeitslehre dagegen das „Besondere“. Im ersten Sinn ist Philosophie Wertlehre, im zweiten Sinn Metaphysik. Aber wie hängen diese beiden Philosophien zusammen? Noch schärfer: Wie hängt „Allgemeines“ und „Individuelles“ selber in sich zusammen? Ist in dieser ganzen Auffassung nicht zuletzt ein Platonismus impliziert, der noch schroffer ist als der Platonismus der Frühzeit Platons: die Welt des „Individuellen“ nicht bloß als reine „Teilnahme am“ „Allgemeinen“, sondern direkt ihm entgegengesetzt? Müller sieht diese absolute Spaltung selber: „Zwei Typen von Gegenständen sind es, die wir fanden: erstens die geltenden . . ., zweitens die überseienden. Diese Gegenstände sind so verschieden, daß sich auf ihnen unmöglich eine Wissenschaft aufbauen kann“ (165). Aber wenn er meint, daß sich darin der unendliche Prospektus der Philosophie zeige, so ist das ein schlechter Trost. Was vielmehr aus diesem Ergebnis folgt, ist die Unmöglichkeit einer derart schroffen Scheidung zwischen Geltung und Wirklichkeit, wie Müller sie vornimmt.

Auch Maximilian Beck in den ersten zwei Bänden seiner groß angelegten Philosophie³ ist nicht glücklicher. Er sucht eine reine Welt der Geltungen dadurch zu verankern, daß er ihr „Existenz“ im Unterschied von „Realität“ zuschreibt. „Existenz, d. i. objektives Sein waren wir genötigt, jedem Was und Wie an sich, jedem Wesen, jeder Form oder Idee zuzusprechen. Und wir bemerkten, daß ihre objektive Existenz in und mit ihrem reinen Was oder Wie selbst gegeben ist. . . . Von dieser Objektivität des Seins oder der reinen Bestimmtheiten als solcher unterscheiden wir die Realität, Wirklichkeit oder das Dasein. Wir sahen, daß dieses nur im sich durchdringenden Zusammen von Wesen und Bestimmtheiten gegeben ist. . . . Die Möglichkeit zu diesem Zusammenkommen liegt aber nicht in ihnen, sondern in dem, was wir das ‚Dasein‘ selbst genannt haben: in dem hinzukommenden ‚Daß‘ ihres Zusammens“ (1022/23). Diese Auffassung, die überraschend an manche Ausformulierungen des thomistischen Systems der Realgeschiedenheit von Gosein und Dasein erinnert, macht es Beck möglich, alles bis in die intimsten Ab-

¹ Aloys Müller, *Einleitung in die Philosophie*. (178 S.) Berlin 1925, Ferd. Dümmler. (Leitfäden der Philosophie I.) M 3.—

² Vgl. Eschweilers vorzügliche Stellungnahme in „Theologische Revue“ 24 (1925), 97 ff., der wir restlos zustimmen.

³ Maximilian Beck, *Wesen und Wert. Grundlegung einer Philosophie des Daseins* 2 Bände. (1288 S.) Berlin 1925, Konrad Grethlein. M 27.—, geb. M 30.—

Schattungen von Farbe und Stimmung als „objektiv Gegebenes“ hinzustellen und so das wohl extremste System eines phänomenologischen Objektivismus zu schaffen. Aber damit widerlegt er sich auch selbst. Denn „Realität“ oder „Dasein“ wird für ihn nun geradezu zu einem existenten Allgemeinbegriff, zu einem durchaus gleichartigen „Träger“ der objektiven Washeiten. Noch deutlicher wird das durch seine letzte Deutung dieses Trägers, den er als „Lust“ bezeichnet. Wert ist nach Beč nicht im Gosein, sondern allein im Dasein zu suchen. „Realität“ ist demnach sozusagen der lustvolle Rhythmus, der die in sich selbst statischen Washeiten ineinanderbindet: „das Jauchzende purer Wirklichkeit“ (628).

Indem diese beiden vergeblichen Versuche das harte Problem der Phänomenologie nur grausamer enthüllen, erhebt sich aber die Frage: Ist also die phänomenologische Wesensschau reine Verftiegenheit und muß sie zurück zu induktiver Forschung an der Realität? Daß für die Phänomenologie ihre sozusagen aristotelische Periode anzubrechen scheint, in der sie das „Wesen in den Dingen“ zu suchen habe, wird man wohl sagen dürfen. Aber vielleicht ist folgende Formulierung richtiger: die Phänomenologie muß beginnen, die praktisch ausgeübte Methodik ihrer besten Vertreter zur Bewußtheit einer Methodenlehre zu erheben. Diese Methodenlehre ist vor allem lebendig in den zwei Schriften Edith Steins „Beiträge zur philosophischen Begründung usw.“ und „Eine Untersuchung über den Staat“¹. Da zeigt sich zunächst, daß die sog. „Wesensschau“ nicht ein einmaliger „direkter“ Blick ist, sondern ein wahres Kreifen der Erkenntnis um die Dinge. Gewiß zielt jeder Einzelblick auf einen „Wesensaspekt“, aber der Weg zum eigentlichen letzten Wesen ist ein fortwährender Ausgleich zwischen Prävalenzaspekten. In den Ausdrücken des hl. Thomas: die „Tätigkeit“ des „tätigen Intellekts“ an den Sinnesgegebenheiten zielt zwar auf die „Ideen-schau“ des „empfangenden Intellekts“, aber da diese Ideen-schau niemals der „einfache Wesensblick“ (*simplex intuitus*) des reinen Geistes sein kann, so ergibt sich ein Kreislauf ins Unendliche von „Dingforschung“ zu „Ideen-schau“ und wieder zurück². In die Richtung dieses Gedankens geht offenbar auch die ein wenig unklare Denklehre Maximilian Bečs, wenn sie die „Gedanken“ nicht als „Abbilder von“, sondern als „Hindeutungen auf“ die Dinge fassen will: „erfassend, was ein Gedanke von und über Gegenstände setzt... erfassen wir auch diesen Gegenstand selbst, indem wir... der Intention der Gegenstandsbegriffe folgend, zur Anschauung des Gegenstandes selbst gelangen“ (1103). Aber Beč zerstört sich die hierin auftauchenden Möglichkeiten wieder durch seine extreme Hypostasierung der Gedanken: „Gedanken gibt es absolut unabhängig davon, ob ein Subjekt des Denkens da ist oder nicht“ (1110).

In der thomistischen Polarität zwischen „tätigem Intellekt“, der um die Dinge kreist, und „empfangendem Intellekt“, der Wesenheiten schaut, also in einer Polarität zwischen positiv-wissenschaftlichem Denken, das in Induktion und Deduktion in stetem Fortschritt und steter Wandlung begriffen ist, und rein metaphysischem Denken, das in der Schau von ein für allemal gegebenem

¹ Edith Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*. Halle 1924 (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung VII).

² Deskar Ewald (*Die Religion des Lebens* [Basel 1925] 103) spricht hier sehr glücklich von Logik, die „dazu dienen kann, unsern Gegenstand von beiden Seiten einzugrenzen“.

Wesenheiten ruht, — in dieser Polarität eines unlöslichen Zueinander, nicht eines fein auscheidbaren Nebeneinander liegt die Lösung der Frage zwischen Phänomenologie und positiver Wissenschaft. Mit andern Worten: es gibt eine Sphäre reiner Wesenschau und insofern wenigstens die Möglichkeit einer reinen Wesenslehre. Aber diese Sphäre ist wenigstens für menschliche Erkenntnis unlöslich eingebaut in die Sphäre wachsender und sich-wandelnder Dingforschung. Zwischen Metaphysik und positiver Wissenschaft besteht jenes eigentümliche Schwebeverhältnis von „seiender“ und „werdender“ Metaphysik, wie wir es als Ergebnis des diesjährigen Thomaskongresses früher zeichneten¹.

Die zweite Möglichkeit, Philosophie als Wertlehre, wird von der Geschichte des Kantianismus her sichtbar, genauer gesagt, insofern dieser die Motive des alten Voluntarismus aufnimmt und zu einer Art Abschluß bringt. Für die Schranken der rein theoretischen Erkenntnis ist alles, was jenseits von Erkenntnis und insbesondere jenseits von sinnlicher Erfahrung liegt, unerreichbar. An das Wesen und die Urgründe der Dinge rühren wir allein in den „praktischen“ Erlebnissen. Für Kant selber besteht zunächst nur der Gegensatz der theoretischen und praktischen Vernunft und der Versuch ihrer Einigung, sei es im Begriff der Spontaneität (also von der praktischen Vernunft her), sei es in jener tastenden Art, in der er teils die Willensautonomie auf rationale Erwägungen zurückzuführen sucht, teils die „Postulate“ in „Beweise“ umzuformen scheint (also von der theoretischen Vernunft her). Die Spannung zwischen „Wert“ und „Sein“ ist damit für den Kantianismus zugleich „gegeben“ und „aufgegeben“.² Der erste Hauptweg, der sich von dieser Sachlage her ergab, war der Versuch einer „Objektivierung“ des Bereiches des „Praktischen“, d. h. die Aufstellung von absoluten „Vernunftwerten“. Windelband-Rickert sind diesen Weg gegangen, aber auch die Wertlehre Max Schelers ist im Grunde von hier aus orientiert. Danach ist das eigentliche Sein „Wert“. Das äußert sich für Windelband-Rickert dahin, daß Erkenntnis nicht von „Gegebenem“ her normiert wird, sondern von „Aufgegebenem“, nicht von Gegenständen her, sondern von „Normen“. Insofern Erkenntnis an den ewigen Normen oder Vernunftwerten „teilnimmt“, ist sie „wahre“ Erkenntnis. Mit dieser Zeichnung ist das eigentümliche Schicksal der Lehre bereits angedeutet: sie geht unmerklich (wie etwa Rickerts „System“ zeigt) in die Geltungslehre über und damit weiterhin in die Wesenheitslehre der Phänomenologie. Daß Aloys Müller Geltungslehre und Wertlehre in eins bindet, ist von hier aus nicht Zufall oder Willkür, sondern letztes Schicksal der Rickertschule. Max Scheler aber endet, wie sein neuer Aufriß einer Soziologie der Erkenntnis zeigt³, in einem letzten Dualismus seiner hierarchisch gestuften Wert-sphäre und seiner bergsonisch gedachten Lebenssphäre, der seine Einheit nicht mehr in einem übergreifenden Sein hat, sondern im aktiven Willen. Damit ist der voluntaristische Untergrund seines Systems durchgebrochen. Ewiges

¹ Diese Zeitschrift 109 (1924/25 II) 235 f.

² Das Problem des „Wertfühlens“ selber hat neuerdings durch Jos. M. Ausbach (Thomas von Aquin als Meister christlicher Sittenlehre [München 1925, Theatinerverlag] 61—93) eine wichtige Klärung erhalten, die einer positiven Verständigung wohltuend dient.

³ Max Scheler, Versuche zu einer Soziologie des Wissens. (X u. 450 S.) München 1924, Duncker & Humblot. M 12.—, geb. M 15.—

dynamisches Werden ist das Letzte. Mit andern Worten: Mar Schelers Weg mündet in den Weg Ernst Troeltschs, nur mit dem Unterschied, daß für Ernst Troeltsch der Wille wirklich wesenslegend ist (freilich aus einer Zusammenschau der bisherigen Wesenslegungen heraus und in Kraft der göttlichen Wesenslegung), während für Scheler der Wille im Grunde doch nur der Schauplatz des tragischen Konfliktes zwischen den Gesetzen der geistigen Wertosphäre und den Gesetzen der realen Lebenssphäre bleibt. Der neue Voluntarismus Schelers ist Erzeugnis des Zusammenbruchs seines Kongruenzsystems, der Voluntarismus Troeltschs ist letzter, gewaltiger Versuch, aus der Geschlossenheit des kantischen Bewußtseins ins Sein vorzudringen. Kommen Windelband-Rickert durch die Objektivierung der Werte von einem Sollen letztlich zu einem Sein, so findet Troeltsch das Sein gerade im Vorgang der subjektiven Wertung, nicht im Wert, sondern im Werten. Darum ist dann auch das „Sein“ Windelband-Rickerts das rein ideale Sein der Geltung, das „Sein“ Troeltschs aber das reale Sein der Wirklichkeit. Mit andern Worten: im letzten Ausgang der beiden Voluntarismusschulen, des objektiven und subjektiven Voluntarismus, enthüllt sich nur wieder neu die Antinomie der phänomenologischen Fassung von Philosophie: zwischen Sein als Geltung und Sein als Wirklichkeit.

Daraus ergeben sich dann auch die letzten großen Unterschiede zwischen den beiden Richtungen in Bezug auf das Individualitätsproblem. Rickert reduziert im Grunde das Individuum auf den allgemeingeltenden Wert: Individualität ist Wertteilnahme. Er bleibt so der letzten Tendenz aller aprioristischen Systeme, vom augustinistischen bis zum kantischen Apriorismus, treu: das Individuum aus „ersten Prinzipien“ abzuleiten. Für Troeltsch hingegen ist individuelle Besonderheit und individuelle Lebendigkeit das eigentlich Wirkliche und Wesenhafte, so sehr, daß alle „Allgemeingeseßlichkeit“ sich auflöst in die alleinige Verknüpftheit der geschöpflichen Bewegtheit mit der göttlichen.

Am klarsten tritt das in Troeltschs Aufsatz „Die alte Kirche“ zutage, der zusammen mit dem Aufsatz zum Lutherjubiläum und der Besprechung „Die Revolution in der Wissenschaft“ das Wertvollste des neuen Nachlaßbandes der Gesammelten Werke bildet¹. Hier legt er seine Auffassung als die vermeintlich christliche, gegenüber der antiken, wie folgt, dar. „Die Freiheit Gottes ist die Schöpfung im Großen und Ganzen und im Kleinen und Einzelnen. Die Freiheit des Menschen ist der Glaube, der sich dem bloßen Sein und bloßen Gesetz entwindet und in die Bewegung der göttlichen Freiheit einstellt. Daher ist nicht das ruhende Sein Ausgang und Ziel, sondern die unermessliche Bewegung, die in jedem ihrer Momente doch mit der Einheit des göttlichen, letztlich unerforschlichen Willens verknüpft ist. Daher ist das Ziel der Seele nicht die Harmonie, die sie selber durch Erkenntnis schafft, sondern die Teilnahme an der unendlichen göttlichen Bewegung, in die sie sich durch den Sprung und die Tat des Glaubens versetzt und in die sie sich nur versetzen kann, weil sie sich von ihr ergreifen läßt. Die ewige Bewegung ist von Gott aus Schöpfung, vom Menschen aus Erlebnis der Gnade und trägt in allen ihren Höhepunkten das dunkel hinter oder über ihr liegende Ganze als lebendige Fülle in sich. Daher ist der Weltlauf ein absolut individueller und einmaliger, der das Welt-

¹ Ernst Troeltsch, Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. (Gesammelte Schriften IV.) Tübingen 1924/1925.

ziel der Freiheit verwirklicht im Endergebnis des Reiches Gottes. Daher ist die Offenbarung Gottes geschichtliche Selbsterschließung, am allgemeinen Weltgeschehen gemessen zufällig, am göttlichen Willen gemessen die Offenbarung des Ewigen und Notwendigen.... Daher ist vor allem die christliche Ewigkeit nicht die abstrakte Notwendigkeit und das Sein überhaupt, sondern eine lebendige Bewegung, die nur die Einheit des Lebens, aber nicht die des Begriffes hat, und ist die Seele nicht die an der ewigen Begriffswelt teilhabende Subjektivität, sondern, sobald sie aus Gott geboren ist, eine die Unendlichkeit Gottes einzigartig in sich tragende Monade. Das Ganze selber erfährt kein Begriff, weil es selbst nicht begrifflicher Art ist. Es kann nur erlebt, und, sofern es aus der mit allen andern Erlebnissen gemeinsamen Erlebniskategorie herausgenommen werden soll, entschlossen bejaht werden. Es ist dann ein Urteil entgegen dem Schein, der ja ein Ganzes nie darbietet und jeden letzten absoluten Zweck stets wieder verschlingt und zerlegt, darum eine Paradoxie; aber die Paradoxie ist die Bejahung der eigentlichen und wahrhaften Wirklichkeit.... Auch die christliche Idee des Guten ist eine andere, nicht ein allgemeines Vernunftgesetz und die Vergottung in der Ähnlichung an die göttliche Weltvernunft, sondern die Selbsthingebung an eine göttliche Bewegung, die gut ist, weil sie von Gott kommt. Auch das Gute ist daher kein Begriff, der begründet und verwirklicht werden könnte aus dem Wesen der Vernunft heraus, sondern eine Seligkeit, die der ehrlichen Hingebung sich schenkt“ (78/9).

Das Gegensatzpaar, das aus der Fassung von Philosophie als Wertlehre sich ergibt, ist also Philosophie als Lehre von reinen Wertgeltungen und Philosophie als Metaphysik der wertschaffenden Freiheit. Maximilian Beck sucht diese Antinomie dadurch zu beseitigen, daß er resolut nicht soseiende Inhalte, sondern das akthafte Dasein als „Wert“ bezeichnet. Wert ist für ihn „das Jauchzende purer Wirklichkeit“ (628). „Das Ich oder die Person ist ein substanzielles Wesen, das seiner ganzen Natur nach sich erst in seiner Entwicklung realisiert. Es ist nie fertig, d. h. es ist nie, sondern es wird stets, es entwickelt, es entfaltet sich. Und es trägt das ganze Gesetz seiner Entwicklung in sich, und zwar auch als das bestimmte Gesetz dieses einen individuellen Ich. Sein bestimmtes Sollen, sowohl in seiner Allgemeinheit, in der es auch andern Ichern gegeben ist, wie auch in seiner individuellen Bestimmtheit, ist ihm immanent.... Was diesem Ich ‚seiner Natur‘, ‚seinem Wesen‘ gemäß ist, das ‚soll‘ es. Und wenn es so wird und ist, wie es soll, ist es ‚gut‘. Aber diese ‚seine Güte‘ ist nichts Abstraktes, sondern jeder erlebt es unmittelbar in sich, ob er sich ‚in Treue zu sich selbst‘ entwickelt. Er erlebt es eben als die sittliche Güte, als seine Vollendung, als seine innerste Lust. Diese konkret in mir erlebte Lust ist aber nicht identisch mit der Freude, Heiterkeit, mit der Lust meiner Seele, obwohl sie von dieser begleitet sein kann und es sehr oft auch ist“ (171/172). D. h. es ist „Lust“ nicht als Gefühl, sondern als objektes Wesen von Dasein überhaupt. Der Ausgangspunkt dieser Darlegung, der unter anderem auch mit Grundgedanken der Wertlehre William Sterns übereinstimmt¹, ist ohne Frage der Weg zur Lösung. In ihm ist jenes eigentümliche Zueinander von Sosein und Dasein gesehen, das auch für die Wertlehre entscheidend ist. Aber

¹ William Stern, *Person und Sache* I u. III (Leipzig 1906 u. 1924).

Beß macht durch sein Nebeneinander von (in sich existentem) Gosein und Dasein (als „Luft“) diesen Weg sich wieder ungangbar. Ist für den gewöhnlichen Wertobjektivismus der Wertphänomenologen alles Dasein zu einem farblosen „Träger“ von Werten entwertet, so sind für ihn nun die Inhalte oder das Gosein in sich selber wertfrei. Beides aber widerspricht jenem eigentümlichen Zueinander, wie es die Beobachtung zeigt.

In der Wertfrage zeigt sich nur deutlicher, was schon für die Geltungsfrage heraustritt: es besteht kein Entweder-Oder zwischen reiner Passivität des Subjekts gegenüber reinen Inhalten (geltenden Wahrheiten oder geltenden Normen) und reiner aktiver Schaffung der Inhalte durch das Subjekt. Sondern das ist das ganz spezifisch Eigentümliche des Geschöpfes, daß die reinen Inhalte aus seinem fließenden Werden quellen und ihm doch gegenüberstehen. Das Spannungs-Zueinander von reiner Wahrheit und Wahrheit aus Leben, reinem Wert und Wert aus Leben ist im Grunde nur die Offenbarung des Spannungszueinander im Sein des Geschöpfes selbst: zwischen Gosein und Dasein. Wie die aprioristischen Objektivismussysteme folgerichtig in der Geltungsfrage das reine Schauen, in der Wertfrage das reine Tragen von Werten, in der Seinsfrage das Geschöpfliche als Erscheinungsweise des Unwandelbar-Göttlichen, so oder so, ausgesprochen oder unausgesprochen, unabgeschwächt oder abgeschwächt lehren, — und wie die funktionalistischen Individualismussysteme ebenso folgerichtig in der Geltungsfrage das reine Schaffen, in der Wertfrage die reine Freiheit, in der Seinsfrage das Geschöpfliche als Göttlichkeit ewiger Bewegung darstellen: wie also aller aprioristische Objektivismus das Gosein gegenüber dem Dasein verabsolutiert und damit das werdehafte Geschöpfliche ins seinshafte Göttliche auflöst, und aller funktionalistische Individualismus das Dasein gegenüber dem Gosein überbetont und damit das seinshafte Göttliche im werdehaften Geschöpflichen aufgehen läßt, so ist auch die „Mitte der Wahrheit“ ebenso folgerichtig gebaut, von der Spannung zwischen Wahrheitsgeltung und Wahrheitswerdung in der Geltungsfrage, zwischen Wertgeltung und Wertwerdung in der Wertfrage bis zur zugrundeliegenden Spannung zwischen dauerndem Gosein und bewegtem Dasein in der Seinsfrage¹. Mit andern Worten: die gesamte Krise der Philosophie führt uns in die Frage zwischen *essentia* (Gosein) und *esse* (Dasein). Die Grundfrage moderner Philosophie und die Grundfrage scholastischer Philosophie decken sich.

Damit stehen wir an der letzten, dritten Möglichkeit von Philosophie: Philosophie als Metaphysik. Es ist Paul Natorp, der mit seiner nachgelassenen „Praktischen Philosophie“² die nun schon manche Jahre währende „Zeit der Wende“ zum Höhepunkt bringt. Das Werk des toten Meisters der Marburger Schule ist wohl unzweifelhaft ihr größtes Ereignis. Bereits verschiedene Stellen des „Sozialidealismus“³ hatten deutlich gemacht, daß der energische Verfechter reiner Methodologie durch alles Relationengewebe zu einem letzten Sein durchgebrochen war. Hinter dem Entweder-Oder von Intellektualismus und Voluntarismus taucht das einende Grundproblem der „Poiesis“ auf, das alte Seinsproblem des Werdens. „Poiesis... ist: Hervor-

¹ Vgl. diese Zeitschrift 109 (1924/25 II) 188—199.

² Paul Natorp, Vorlesungen über praktische Philosophie (Erlangen 1925).

³ Ders., Sozialidealismus. Neue Richtlinien sozialer Erziehung (Berlin 1920).

holen des Seins aus dem Nichtsein, des Lebens aus dem Tode, der in Wahrheit aber nicht unter, sondern über dem (gemeinhin verstandenen) Leben, nicht weniger, sondern mehr als es ist. . . . Schaffen ist also nicht: zu etwas machen, das es zuvor nicht war, sondern recht eigentlich Schöpfen aus dem Urquell des von Ewigkeit her und in Ewigkeit Seienden; das ‚Werden‘ in ihm ist nur Schein der Neuentstehung, in Wahrheit nur Hervorleuchten des echt Seienden, weder werdenden noch vergänglichem, im Halbsein des zeiträumlichen Werdens und Vergehens“ (244). Das ist nun ganz grundsätzlich das durchgehende Thema der „Praktischen Philosophie“, die alle Probleme auf das eine Urproblem des Werdens zurückführt. Es war das Lieblingsthema der früheren Epoche der Marburgschule, Platon und Kant aufs engste zu verknüpfen. Damals aber geschah es noch unter dem Zeichen des „Panmethodismus“, der nichts von gegebenem Sein wissen wollte. Die dynamische Tendenz dieses „Panmethodismus“ ist nun, wie Natorp selbst es sieht (199), zu einer eigenen Seinsmetaphysik gereift, zur Metaphysik des Ausgangs des Werdens aus dem Sein und seines unendlichen Rückstrebens zum Sein. Und damit versinkt Kant vor Platon und Platon selber vor Aristoteles-Thomas. Denn die letzten Formeln Natorps haben nur noch ein Gegenüber: das *Co*sein-*Da*sein-Problem des Aquinaten.

Diese Wendung geschieht grundlegend an zwei Punkten. Der erste betrifft die Umstellung und Umdeutung der Kategorientafeln Kants. Zunächst sind für Natorp „die Kategorien . . . nicht bloß Kategorien des Denkens, oder des Seins als gedachten, sondern des seienden Seins“ (36). Weiter stehen an erster Stelle nicht die Kategorien der Relation, sondern der Modalität, also nicht das Beziehungsproblem, sondern das Seinsproblem, und im Beziehungsproblem selber greift Natorp durch Kant hindurch zu Leibniz zurück, d. h. zur wahren substanziellen Wesenheit. Der zweite Punkt betrifft die Stellung zum Dualismus zwischen Geltung und Sein und Wert und Sein. Hier fordert Natorp zunächst die Priorität des reinen Seinsproblems: „Mit Aristoteles sind wir einig . . . daß Philosophie, die grundlegende Philosophie handeln müßte vom Sein und nicht von der Erkenntnis“ (6). Die beiden Dualismen aber sind eins in diesem „Sein“: „diesen, sage man immerhin ‚monistischen‘ Glauben an die Einheit von überendlichem Sinn und sinndurchdrungener Lebendigkeit endlichen Lebens, auch bis zum letzten, für uns sich leblos Darstellenden herab, stellen wir entgegen dem . . . unannehmbaren Dualismus von an sich wertfremder Wirklichkeit und wirklichkeitsfremdem Wert“ (183/184).

Natorp vollendet hier, wenn wir richtig sehen, das Werk sowohl der bisherigen Phänomenologie wie der sog. Grundwissenschaft Rehmkes. Für die Phänomenologie war das bisher Letzte der ungelöste Gegensatz zwischen Geltung und Wirklichkeit und Wert und Wirklichkeit, wie wir bereits zeigten. Für die Grundwissenschaft aber kommen die Gegensätze Bewußtsein-Ding, Einziges-Allgemeines, Einfaches-Einheit, Veränderliches-Unveränderliches, Wirkliches-Nichtwirkliches, auf die sie das „Gegebene“ zurückführt, nicht in irgendeinem „Sein“ zusammen, wie Joh. Erich Heyde eine gute Einführung „Grundwissenschaftliche Philosophie“ es darlegt (36)¹. Beide Richtungen

¹ Joh. Erich Heyde, Grundwissenschaftliche Philosophie. (98 S.) Leipzig 1924, B. G. Teubner. (Aus Natur und Geisteswelt, 548.)

bleiben damit mehr oder minder nur sozusagen „Paraphrasen“ der eingetretenen Blickwendung zum Objekt. Erst — wie wir bereits ausführten — in der Wendung von der frühplatonischen Schauweise zur spätplatonischen und weiterhin zur aristotelischen, in der Wendung vom „an sich geltenden“ Objekt über dem „Geflute des Subjektiven“ zum Objekt im Subjektgeflute, von der „Idee über dem Werden“ zur „Idee im Werden“, erst in diesem zweiten altersreifen Schritt der „Wende zum Objekt“ vollendet sich ihr Sinn: aus Methodenlehre wird Metaphysik, Metaphysik des Werdens und daraus Metaphysik des Seins.

So erkennt denn Natorp als das Grundwesen des Geschöpflichen das Geheimnis des Werdens, die Spannung zwischen „Nichtsein“ und „Sein“, den „Schwebekarakter des Seins im Werden, Werdens im Sein, Werdens zum Sein und jeweils bloß gewordenen, aber auch weiterhin immer noch werdenden Seins“ (316). „Es bleibt immer paradox, es bleibt ewiges Wunder, daß es das Werden überhaupt gibt, daß auch ihm, welches der reine Gegensatz des sicher bestimmten, erkenntnismäßigen Seins schien, dennoch ein Sein, ein gleichfalls sicher bestimmter, aber eben eigener Seinsinn zukommt, den ... wir, wesentlich nach Platon, bestimmt haben als das Sein der Schweben, des Zwischen, des Übergangs von Seinsbestimmtheit zu Seinsbestimmtheit“ (291/292). Für Natorp wird aber — und hier wird sein Werk zur aufgebrochenen Frage, auf die allein Thomas die Antwort ist — diese Schwebung legellisch zum Widerspruch, der nach Auflösung in die reine Einheit des Seins verlangt: das Geschöpf, dessen „Erlösung“ allein Einssetzung mit Gott sein kann. „Der Widerspruch liegt in allem Werden, allem Hervortreten aus der durchaus transzendenten Ureinheit, und verlangt wieder ausgetilgt, gleichsam gebüßt zu werden durch den schließlichen Rückgang in die Ureinheit“ (243). Der altlutherische Gottesbegriff, wie er religiös in Barth-Hogarten-Thurneysen seine Auferstehung feiert, hat seine metaphysische Renaissance in Natorps Metaphysik. Gott als „Sein“ ist der schlechthinige Gegensatz zum Geschöpf. Mithin „ist“ das Geschöpf nur insofern, als es Gott ist. Jedes irgendwelche positive Sein, jedes „Ja“ des Geschöpflichen ist allein „Ja“ Gottes. „Endliches und Überendliches stehen nun einmal gegeneinander schlechterdings kontradiktorisch... Gleich unhaltbar also ist der Dogmatismus des Endlichen und der Dogmatismus des Überendlichen, haltbar allein die scharfe, durchaus kompromißunfähige Entgegensetzung beider, die Anerkennung der harten Tatsache ihres nie zum Ausgleich kommenden Widerstreites, als der Voraussetzung des Lebens, des Lebens, von dem allein wir die Erfahrung haben und an dem wir nicht zweifeln können, da wir es selbst leben. Dieses Leben, es lebt nicht in der Endlichkeit, als ob es das Überendliche, nicht im Überendlichen, als ob es die Endlichkeit nicht gäbe, sondern auf der genauen Grenzschelde beider... So lebt der Mensch und lebt überhaupt die Welt nur in und von der Spannung dieses Gegensatzes zwischen dem ewigen Ja und dem ewigen Nein, zwischen dem ewigen Licht und der ewigen Finsternis“ (483/485). „Sie selbst, die Welt, alles Geschaffene, ist Gott, ewig von ihm überwunden, gerichtet und freigesprochen; gerichtet in seinem erträumten Losriß von ihm, gerettet und freigesprochen in seinem Erwachen aus dem lähmenden Traum. Gerettet und freigesprochen, denn Gottes Gericht ist Freispruch,

ist Begnadigung des Besiegten, eine Begnadigung, in der der Schuldigspruch nicht zurückgenommen, aber der Fluch der Schuld getilgt ist“ (502).

Wir brauchen die Antwort auf diese Frage nicht erst darzulegen. Wir haben sie oft genug umzeichnet: es ist nichts anderes als die Thomaslehre vom Geschöpf als der Spannung zwischen *Cosein-Dasein* und Gott als ihrer Wesensidentität oder die Lehre von der *analogia entis*. Gewiß ist das Geheimnis des Geschöpfes das „Werden“ als die Spannung zwischen „Nichtsein“ und „Sein“. Aber das „Sein“ im Werden des Geschöpfes ist nicht Gott, und darum ist Geschöpf nicht Widerspruch zu Gott wie „Nichtsein“ zu „Sein“. Andererseits ist das „Eigensein im Werden“ des Geschöpfes nicht, wenn nicht Gott „in“ ihm ist, und darum ist Geschöpf gleichzeitig gottähnlich und gottunähnlich und gottähnlich in seiner Gottunähnlichkeit und gottunähnlich in seiner Gottähnlichkeit. Damit, daß das Geschöpf irgendwie „ist“, kündigt es Jhn, der das „Ist“ ist im „wird“. Aber da es „ist“, indem es „wird“, also platonisch gesprochen, „ist“ (*ὄντως ὄν*), indem es „nicht ist“ (*μὴ ὄν*), weist es über sich hinaus auf Jhn, der das „Ist“ über allem „wird“ ist. Aus der Tiefe des geschöpflichen Zueinandergespanntseins von *Cosein* und *Dasein*, „ist“ und „nicht ist“, leuchtet Gott als der immanent-transzendente als „Gott in uns und über uns“. Und während der religiösen Widerspruchstheologie Barth-Hogarten-Thurneysens und der ihr korrespondenten Widerspruchphilosophie Natorps die rein negative Gotteserkenntnislehre des „Unfassbaren, Unausprechlichen“ (Natorp 350 534 f.) und der entsprechenden „Unmöglichkeit aller theoretischen Beweise des Daseins Gottes“ (ebd.) entspricht, ermöglicht die religiöse und metaphysische Gegensatzspannungslehre des Aquinaten das lebenswogende Auf und Nieder eines positiv-negativen Gotterfahrens und der theoretischen Beweise als tastender, immer neu zu bauender, Versuche einer wissenschaftlichen Aufklärung dieses Lebendigen. Der „Analogie“ im Seinsverhalt entspricht die „Analogie“ im Erkenntnisverhalt: „Erkennen im Nichterkennen und Nichterkennen im Erkennen.“

Als letzte tiefe Weisheit fordert Natorp die Spannung zwischen östlichem „Infinitismus“, d. h. Auslöschung des Endlichen ins Unendliche, und westlichem „Finitismus“, d. h. Auslöschung des Unendlichen ins Endliche (484). Es ist letztlich die Spannung zwischen „Theopanismus“, d. h. „Gott alles allein“ und „Pantheismus“, d. h. „Geschöpf alles allein“. Der Blick des greisen Meisters ist hier wahrhaft Prophetenblick in Vergangenheit und Zukunft, wie auch das Ergreifende seines Buches die weisevolle Stimmung des Religiös-Prophetischen ist. Der große Weise der letzten großen Kantsehule weist zurück auf Thomas und vorwärts auf Thomas. Denn diese letzte Weisheit der Spannungseinheit ist nichts anderes als jene letzte Religiosität Augustins, die in Thomas Philosophie ward, das *credo* zum intelligenten. Und sie ist — wie Natorp freilich nicht zu sehen vermochte — das sozusagen *a priori* des Katholizismus in Dogma und Kultus und Moral¹.

Erich Przywara S. J.

¹ Vgl. hierzu das demnächst erscheinende Buch des Verfassers: „Gott“ (München, Theatiner-Verlag).