

menschlische Natur annahm aus der gebenedeiten Gottesmutter Maria. Auf dem Glauben an Christi Gottheit beruht das Christentum nicht bloß in seinem historischen Ursprung, sondern er ist und bleibt die Seele desselben. Das liberale protestantische Christentum der neuesten Zeit, das in Christus nur einen edlen Menschen sieht, ist ein toter Leib, der in seine Atome sich auflöst. Wie gerne hätten wir deshalb hier von Reinke ein ausdrückliches Bekenntnis zum Gottmenschen vernommen, zu dem Eckstein, den die modernen Bauleute verworfen haben! Dann könnten wir noch mit viel größerer Freude den schönen Worten beistimmen, die seine zweite Frau Luise¹ ihm zu seinem fünfzigjährigen Professorenjubiläum am 13. Oktober 1923 widmete:

„Viel edlen Samen streuest du aus
In junge empfängliche Herzen.
Du zündetest an in manchem Haus
Der Gotteserkenntnis Kerzen.

Heut' deckt dir längst der Schnee das Haupt,
Doch bist du stets treu geblieben
Dem Dreigestirn, an das du geglaubt,
Im Denken, im Tun und im Lieben.“

Erich Wassmann S. J.

Vom philosophischen Ansatz

Unsere Zeit dürfte in philosophischer Hinsicht eine Zeit der Liquidierung der großen Systeme und eine Zeit der Problematik des Ansatzes von Philosophie überhaupt genannt werden. Wir sind mißtrauisch geworden gegen den Philosophietypus, wie er den deutschen Rationalismus und Idealismus beherrscht hat: den Typus eines „Systems“, das die gesamte Realwissenschaft aus wenigen Prinzipien ableitet. Die zähe Art Husserls, in der er, fast ängstlich gegenüber hochfliegenden Ideenperspektiven, in peinlicher Genauigkeit bei der Prüfung der ersten Schritte verharrt, scheint sich durchzusetzen.

Das letzte große System nach der alten Tradition war Ed. v. Hartmanns Philosophie des „Unbewußten“. In ihr lebt

¹ Seine erste Frau Anna war schon 1904 gestorben.

noch der alte Romantikergedanke von der göttlichen Koïnzidenz der Weltgegensätze (im metaphysischen Bindeglied der Einheit von Sein und Bewußtsein im „Unbewußten“, das also im Grunde sich als Indifferenzierung der Gegensätze von Sein und Bewußtsein darstellt, während es ebenso, nach der Seite des Antagonismus von Wollen und Erkennen, Indifferenzierungs-Unbewußtes der Mitte zwischen Schopenhauer und Hegel ist). In ihm leben aber auch, in gewisser Weise überlegen gebändig, die zwei zueinander gegensätzlichen Kräfte des deutschen Idealismus: Kants analytische Zerlegung der gegebenen Positionen (in Hartmanns Auflösung des Gesamtseins in „Bezogensein“, einschließlich des Seins Gottes, der eben als „von oben“ zur Welt Bezogener der innerweltliche Gott der Welttragik ist) und Hegels Konstruktivkraft der Synthese (in der Rückführung des Gesamt-Weltlaufs auf die Lebensdialektik des „Unbewußten“). In Hartmann erreicht aber auch die Tendenz des deutschen Idealismus seit Kant, den gesamten Erfahrungsbereich aus seinen Grundgedanken abzuleiten, seinen unleugbar gewaltigen Höhepunkt. Kant und noch mehr Fichte waren „reine Idealisten“ in dem Sinn, daß die Welt der „reinen Kategorien“ und „reinen Normen“ sie, bei allem Hindrängen zu Naturerfahrung (Kant) und Geschichtserfahrung (Fichte), einseitig beherrschte. Darum war es ein bedeutender Fortschritt, als Schelling die „Natur“ in den Vordergrund stellte, ein noch größerer, als Hegel aus dem Geschichtsuniversalismus der Romantik heraus den „reinen Geist“ in Blut und Leben des Geschichtsdramas sah und sehen lehrte. Aber Schellings Naturlehre war doch mehr die Lehre von einer kategorisierten „Geistnatur“, und auch Hegels Geschichtskonkrettheit ließ doch das Knochengerüst des dialektischen Lernens bedenklich scharf hervortreten. Der Erfahrungseinbeziehung des deutschen Idealismus stellte sich darum nicht ohne Grund ein so fanatisch betonter Irrationalismus des „Lebens“ wie der Schopenhauers entgegen. Hier ist es nun Hartmanns eigenste

Bedeutung, daß er Realwissenschaftler mit dem ganzen Rüstzeug moderner Empirie und zugleich Metaphysiker reinsten Blutes ist, der gewiegte Physiker und Biologe und Historiker und zugleich Systemphilosoph von bester alter Tradition. Der Grundzug seiner metaphysischen Formel, nämlich Synthese zwischen Hegel und Schopenhauer, ist insofern nur schärfster Ausdruck der Synthese der formalen Methodenrichtungen: der größeren Lebensnähe des „Irrationalismus“ und der größeren Prinzipklarheit des „Rationalismus“.

Aber es ist das merkwürdige Schicksal Hartmanns, daß er, obwohl unter allen Rückichten ein Höhepunkt nicht nur des deutschen Idealismus, sondern der Philosophieentwicklung seit Descartes überhaupt, doch eigentlich schon als Lebender tot war: der geniale gefürchtete Kritiker und doch in seinem positiven Schaffen mit dem fatalen Herbstgeruch des allregistrierenden Epigonen. Er ist die große Synthese der Vergangenheit der deutschen nachreformatorischen Philosophie, aber doch eine Synthese alexandrinischer Art. Und die profunde Gelehrsamkeit des Realwissenschaftlers wirkt schließlich fast nur als ein Hintergrund, der das unleidlich Konstruktive des Systems des Metaphysikers peinlich grell heraustreten läßt. Hartmann ist ein gewaltiges Abschlußphänomen, Abschlußphänomen auch unter dem alle bisherigen Probleme einigenden Gedanken des Entweder-Oder zwischen apriorischer und induktiver Metaphysik. Nicht nur Hegel und Schopenhauer kommen darum in ihm zum Ausgleich, sondern auch Hegel (als größtes neuzeitliches Phänomen apriorischer Metaphysik) und Voge (als Schöpfer des Gedankens „induktiver Metaphysik“, d. h. Metaphysik als Schlussfolgerung aus den Realwissenschaften).

Darum aber ist die Auseinandersetzung mit Hartmann eine Notwendigkeit für unsere Zeit, die die großen Systeme liquidiert und die Frage nach den ersten Ansätzen stellt. So ist es ein großes Verdienst R. D. Petrascheks, daß er aus diesen Gesichtspunkten heraus uns sein großes

Werk über Ed. v. Hartmann geschenkt hat¹. Zwar dürfte das Desiderat einer Auseinandersetzung mit Hartmann aus seinen innersten Zusammenhängen (ähnlich, wie wir es eben zu skizzieren versuchten) auch bei ihm noch nicht voll erfüllt sein. Aber Petraschek geht doch mit überlegener Kenntnis des Schrifttums Hartmanns wirklich in seine innersten Probleme, so daß die imposante Einheitlichkeit des Denkens Hartmanns zugleich mit ihrer verstiegenen Konstruktivität lebendig sichtbar wird. Petraschek sieht auch klar das Entscheidende in Hartmann: den ausgeprägtesten Typus der Philosophie „aus einem Prinzip“. So ist es verständlich, daß er Hartmann einen mehr oder minder phänomenologischen Standpunkt gegenüberstellt, der es bei den verschiedenen „Sphären“ des Seins, der Geltung usw. bewenden läßt, — phänomenologisch auch in jenem Grundsätzlichen des Primats der einfachen „Anschauung“ gegenüber dem ableitenden Denken².

Es ist wahr: ein Primat der „unmittelbaren Anschauung“ hat, gegenüber dem Unheil einer Konstruktionsphilosophie, sein Bestehendes. Und jedenfalls ist die phänomenologische Methode zur Zeit wohl die einzige, die zu einer wirklichen philosophischen Regeneration erziehen kann, d. h. so sie phänomenologisch im alten strengen Sinn Husserls ist und nicht Einfiltrierungen Bergsonscher oder Diltheyischer „Lebensphilosophie“ enthält. Aber ist die „unmittelbare Anschauung“ (im Sinne des intellectus quidditatum bei Thomas) wirklich das Letzte? Kann es der phänomenologischen Reduktion gelingen, die Faktizität des lebendig-persönlichen Subjekts so völlig auszuschalten, daß das „Wesen selbst“ als einziger reiner Inhalt in Anschauung steht?

¹ R. D. Petraschek, Die Logik des Unbewußten I (XIX u. 596 S.); II (VIII u. 590 S.). München 1926, Ernst Reinhardt. M 32.—

² In Bezug auf Petrascheks Theorie einer metaphysikfreien reinen „religiösen Erfahrung“ muß ich auf meine früheren Arbeiten in dieser Zeitschr. verweisen.

An diesem Punkt wird die Bedeutung eines andern Werkes spürbar, das ebenfalls aus der innerst erlebten philosophischen Not unserer Tage geschrieben ist. Es hat insofern eine noch einschneidendere Bedeutung, als es (freilich ohne sich mit Hartmann ausführlicher auseinanderzusetzen) das Eigenste der Hartmannschen Position (gegenüber Hegel und Schopenhauer) anfaßt: den Charakter einer Philosophie als Schlußfolgerung aus den Realwissenschaften: die von Hartmann als letzte Rettung des alten Rationalismus zu Hilfe gerufene „induktive Metaphysik“: die dadurch zu Allmacht erhobene induktive Methode der Induktion. Hugo Dingler hat darum sein kühnes und scharfsinniges Werk „Zusammenbruch der Wissenschaft“¹ genannt, d. h. nicht der Wissenschaft überhaupt (denn Dingler ist selber erfolgreicher praktischer Physiker, der aus der Praxis der Wissenschaft ihre Theorie zu gewinnen sucht) und auch nicht der Philosophie überhaupt (denn Dinglers Arbeit in diesem Werk geht gerade auf einen Primat von Philosophie gegenüber ihrer Abhängigkeit von realwissenschaftlichen Resultaten), sondern jener Wissenschaft und Philosophie, die in der Entwicklung von absoluter Deduktion (im deutschen Rationalismus) zu ebenso absoluter Induktion (im naturwissenschaftlichen Unfehlbarkeitswahn vorab der Zeit vor dem Krieg) nur die angemessene Unfehlbarkeit der vergötzten ratio der Aufklärungszeit entwickelt hatte. Mit andern Worten: Dinglers Gegner ist der gleiche, gegen den Petraschek sich auf die phänomenologische Anschauung beruft. Aber Dingler ist radikaler. Er hält durch den Zusammenbruch der „absoluten“ Wissenschaft und Philosophie eine reine Rationalmethode überhaupt für erledigt. In seinen früheren Schriften hatte er an ihre Stelle einen fast ebenso absoluten Voluntarismus gesetzt. Diese Entwicklung kommt in seinem neuen Werk zu einer größeren Reifung. Der Ansatz von Erkennen der

Wirklichkeit ist nicht mehr ein schlechthiniges „Gegen“, sondern ein „wollendes Verstehen“ (S. 278), und zwar ein solches, das erstens aus einem wirklichkeitsgerichteten Nachdenken über das Wesen von Wirklichkeit entspringt (64), und zweitens zwar als sein fast einziges Kriterium die „Ergänzung“ hat, d. h. die Erschöpfung der in der „gesetzten“ Hypothese beschlossenen Erklärungsmöglichkeiten (275 u. a.), aber doch so, daß dieser Standpunkt einer Art „Wirklichkeitsfestlegung“ in einer gewissen (freilich von Dingler in seinen letzten Konsequenzen in etwa übersehenen) Relativität zur „Unberechenbarkeit“ der Wirklichkeit steht (279 ff. 286 294 ff.). Man wird, wie mir scheint, dem eigenartigen und auch eigenwilligen Buch nicht gerecht, wenn man es vom Standpunkt der letzten theoretischen Rechtfertigung der Resultate von Wissenschaft und Philosophie her beurteilt (obwohl es den Anspruch darauf zu erheben scheint). Was Dingler vielmehr offenbar vorschwebt, ist die Rechtfertigung des praktischen „Ansages“, d. h. der Art, wie der Forscher oder Denker tatsächlich vorangeht. Mit andern Worten: das Problem, das Dingler eigentlich im Auge hat, ist das Problem des „empirischen“ Ansages, d. h. des Ansages, wie er tatsächlich sich vollzieht, nicht aber das Problem des „logischen“ Ansages, d. h. des Ansages, wie er in seinem reinen Sachinhalt sich als „gültig“ rechtfertigt. Für den empirischen Ansatz wird man die Beschreibung Dinglers in gutem Ausmaß zugeben können. Gegen die Phänomenologie hat er recht, wenn er für den empirischen Ansatz so scharfen Akzent auf das Willensmoment legt. Aber darin, daß dieses Willensmoment bei Dingler fast unter allen Rücksichten auf das Erkenntnismoment gerichtet ist (wozu freilich die letzte Metaphysik und auch Religionsphilosophie Dinglers nicht mehr recht paßt), weist der empirische Ansatz Dinglers wie von selbst auf einen logischen Ansatz, der den relativen Voluntarismus des empirischen überwindet.

Dingler hat recht, wenn er seine Kritik gegen den Absolutheitswahn des Deduk-

¹ Hugo Dingler, Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie (400 S.) München 1926, Ernst Reinhardt. M 16.—

tions- und Induktions-Rationalismus richtet. Er hat auch insofern recht, als sein (nunmehr gemäßigter) Voluntarismus sowohl in seiner Unterordnung unter eine „Unberechenbarkeit“ des Seins wie durch seine letzte Gottesbeziehung eine Färbung von (freilich noch in etwa unbewußter) Empfängnishaltung zum Gegebenen trägt. Aber darin haftet doch seinem Buch noch der Charakter der Zeit, gegen die er angeht, selber an, daß der Absolutheitsakzent bei ihm nicht eigentlich gelöscht, sondern (letzlich in seiner eigentümlichen Gotteslehre) auf das Willensmoment übertragen ist. Insofern weisen zwei andere Bücher weiter, die das Problem des „Ansages“ konkret bei den großen Denkern verfolgen. **Georg Mischs** geistvoll gegliederte „philosophische Fibel“ „Der Weg in die Philosophie“¹ stellt sich unser Problem ausdrücklich. Er beschränkt sich mit wenigen Ausnahmen (die fast nur den Charakter von Vergleichsparallelen haben) auf das Ansageproblem in der alten Philosophie von den Chinesen und Indern zu den Griechen. Aber es ist, ob bewußt oder unbewußt, ein Buch geworden, in dem sich das brennende Problem der Gegenwart spiegelt, auch insofern spiegelt, als das Buch mit der völligen Ratlosigkeit endet. Es zeigt eine erste Periode der metaphysischen Zuversicht und fast vertrauten Lebensnähe zum „Absoluten“. Dieser ersten Periode schließt sich aber eine Periode des Drängens nach möglichst begrifflicher Zergliederung und wissenschaftlicher Exaktheit der Erkenntnis dieses „Absoluten“ an, und deren Resultat (Misch faßt werkwürdigerweise bereits Platon als Stufe der Auflösung) ist ein mehr oder minder allgemeiner Skeptizismus oder jene unüberbrückbare Kluft zwischen „Theorie“ und „praktischem Leben“, die ja in der Tat im Ausgang der Antike zu den Gnostizismen und Manichäismen geführt hatte (parallel wie heute die gleichen Theotragizismen ihr Unwesen treiben). Mischs Buch ist damit, wenigstens unbewußt, zu

einem negativen Führer weiter vorwärts geworden: es ist das Gericht über den Absolutheitswahn aller Philosophie, ob theoretischer ob praktischer, ob spekulativer ob empirisch-induktiver, ob voluntaristischer ob intellektualistischer, ob ableitend- ob schauend-rationaler. Ihr pröton pseudos ist ihr Sich-absolut-segen. Darum entgleitet ihr schrittweise das „Absolute“, weil sie, die relative, sich selbst zum Absoluten macht. Denn Gott allein ist absolut, und wer Seine Absolutheit sich anmaßt, erfährt am Ende nur niederschmetternd die eigene hoffnungslose „Relativität“. Es ist die alte Weisheit der Schrift: Superbis resistit Deus — „Den Stolzen widersteht Gott“. Er wird der „absoluten Philosophie“ „zweifelhaft“, in dem Maße, als diese Philosophie die wahrhaft „zweifelhafte“ Maske der eigenen Absolutsetzung zwischen sich und Ihn schiebt. Die „Zweifelhaftigkeit“ Gottes ist nur ein anderer Name für die „Zweifelhaftigkeit“ der „absoluten Philosophie“, der hereindunkelnde Wahnsinn ihrer Verzweiflung. Dixit insipiens in corde suo: non est Deus...

So werden **Martin Grabmanns** gesammelte Aufsätze „Mittelalterliches Geistesleben“¹ zur naturgegebenen Ergänzung Mischs und damit zur letzten Antwort, gerade in ihrem Charakter nüchterner Geschichtlichkeit, fernab aller Präntension auf Beeinflussung des philosophischen Lebens der Gegenwart. Denn aus ihnen spricht der Geist einer Philosophie-Epoche, die vielleicht als die einzige nicht die Epoche einer „absoluten Philosophie“ war und darum in den Zeiten einer solchen absoluten Philosophie sich immer wieder den Vorwurf, keine Philosophie zu sein, gefallen lassen mußte, aber darum auch die einzige Philosophie ist, die im positiven Sinn (nicht im negativen der „philosophia perennis“ Mischs, die eine Verrennung der Hybris und Tragik von Philosophie ist) „philosophia perennis“ sich nennen kann, d. h. Philosophie, deren Lösungsrichtungen im-

¹ Georg Misch, Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel. Leipzig 1926.

¹ Martin Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. (XI u. 585 S.) München 1926, Max Hueber. M 24.80

mer wieder neu hervorbrechen, wenn wieder einmal der Babelturm einer „absoluten Philosophie“ zusammengestürzt ist. Denn das ist das große Verdienst Grabmanns, daß er, in unermüdlicher Fortsetzung der Arbeiten Ehrles, Deniffes und Bäumfers, den wahren und strengen Philosophiecharakter der mittelalterlichen Philosophie immer unwiderleglicher nachweist. Immer deutlicher, gerade auch aus dem vorliegenden Band, wird es, wie es kaum eine Philosophierichtung der Neuzeit gibt, die nicht in einer mittelalterlichen ihr gesünderes Urbild hätte. Grabmanns persönliche Neigung geht freilich unverkennbar auf eine Philosophierichtung, die in dem augustinischen Gehalt des hl. Thomas ihren klassischen Ursprung und in der Schule des sogenannten Thomismus ihre geschlossene Systemform hat. Es ist eine Richtung, die mit der neueren Phänomenologie überraschende Verwandtschaft trägt und darum auch vor allem berufen scheint, ihr Wertvolles zur Reife zu bringen. Aber Grabmann steht doch, wie gerade seine gesammelten Aufsätze zeigen, als unbestechlicher Historiker über den Parteien, und darum vermittelt sein Buch durch seine ruhige Tatsachensprache die letzte Lösung für unser Problem. Es ist fast zum Mitleben spürbar, wie in all den großen Gestalten der Scholastik, auch und gerade in einem hl. Thomas (wenn man nur einen Blick für seine innere Lebendigkeit hat), wie in ihnen immer wieder jener „Absolutheitsdrang“ verführerisch auffunkelt, dem die „absoluten Philosophien“ erliegen. Es drängt in ihnen allen nach so etwas wie einer „Weltformel“, und der Kampf zwischen den Schulen ist eigentlich darum so leidenschaftlich, weil dahinter unbewußt solche „Absolutheit“ steht. Die ebenso leidenschaftliche Gotthingegenheit eines hl. Bernhard hatte dafür ein feines Gespür, als er gegen die „Studien“ anging. Aber ebenso fühlbar in all diesen Philosophen (auch selbst den sehr extremen) ist eine letzte Gelöstheit von solcher „Absolutheit“, eine letzte Freiheit, die aus einem Über-sich-hinaus-weisen quillt und jenen merkwürdigen letzten Fragmentcharakter

ihrer „Summen“ (die doch als „Summen“ eigentlich auf „Geschlossenheit“ gehen) zur Folge hat, eine sonderbare Unbekümmertheit um die völlige Rundung eines „Systems“, also selber ein Über-sich-hinausweisen. Was ihnen allen gemeinsames Lehrgut ist, die Lehre von der Welt in den Ideen Gottes, wirkt sich hier auch formal aus: es gibt nur eine „absolute Philosophie“, die „Philosophie“, die der absolute Gott in seinem Allwissen selber ist. Gewiß verkleidet sich nun nicht selten der alte „Absolutheitsdrang“ bei ihnen in eine mystische Philosophie fast unmittelbarer „Teilnahme“ an dieser Gott-Philosophie, sei es in einer philosophischen Mystik materialer Ideenschau oder formaler Einleuchtung oder voluntaristischer Liebeseinheit usw. Aber auch diese letzten gefährlichsten Verführungen sind, wenigstens bei den Reiferen, in ihrer Spitze abgebrochen durch jene von Geschlecht zu Geschlecht vererbte heilige Ehrfurcht vor dem Gott, „der ein unzugängliches Licht bewohnt“. Es geht auch durch diese philosophischen Mystiken ein Hauch jener allgemeinen „zögernden Vorläufigkeit“, von der wir eben sprachen.

Also ist das „Religiöse“ das Entscheidende im philosophischen Ansatz? Wir antworten mit der Unterscheidung, die wir Dingler gegenüber anwandten. Das „Religiöse“ ist in der Tat das Entscheidende im „empirischen“ Ansatz. Nur wer in der Tiefe seiner Seele ein rückhaltloses, bedingungsloses *tuis sum ego* — „Dein bin ich“ trägt, wird jene innere Freiheit haben, ohne die keine wahre Philosophie entsteht. Der Lehrmeister Thomas von Aquins war das Kreuzigt: die Selbstaufgabe und Selbsthingabe des Gottmenschen selber. Aber ein anderes ist die Frage des „logischen“ Ansatzes. Er geht auf die Rechtfertigung des Sachgehalts des „empirischen“ Ansatzes. Das ist sein Maß. Er geht auf „Rechtfertigung“ und trägt darum in sich eine wahre relative Autonomie. Er geht durch alles scheinbar Erlebniss-Irreduktive oder *sic iubeo* — „so sei es!“ eines Voluntarismus hindurch zu Einsicht in die Rechtsgründe. Er geht auch hindurch (und inso-

fern hat die Phänomenologie gegen Neukantianismus und induktive Metaphysik recht) durch alles rein ableitende und beziehungshafte Denken (das insofern nur „Reduktion zu ...“ ist) zum Ziele einer reinen Einsicht in die Tatbestände in sich. Aber derselbe „logische“ Ansatz zielt auf Rechtfertigung des „empirischen“ Ansages, so wie dieser ist, und damit notwendig auch in dessen Grenzen. D. h. jenes letzte „Knien der Kreatürlichkeit“, das dem „empirischen“ Ansatz eigen ist, lebt im „logischen“ Ansatz nicht nur in dem Sinne weiter, daß dieser die Rechtfertigung dieses „Kniens“ zu übernehmen hätte (durch eine Gotteslehre, die aus den Grundproblemen von Philosophie innerlich organisch wächst), sondern auch in dem Sinne, daß dieses „Knien“ selber (auch und gerade in der Gotteslehre, die sonst zu einer „Bewältigung“ des absoluten Gottes durch die insolgedessen größere „Absolutheit“ der ihn bewältigenden Philosophie ausartete!) in seiner ganzen Reinheit in den „logischen“ Ansatz übergehe. Mit andern Worten: daß der Philosoph als Philosoph sich als Kreatur wisse. Denn nur so ist seine relative Autonomie jene „Autonomie“, wie sie der Kreatur zukommt: die Auswirkung des Gesetzes der *causae secundae* im Bereich von Philosophie.

Hier ist der Punkt, wo die eigentliche Entscheidung fällt: zu Aufbau oder zu Zusammenbruch. Denn der Philosoph, der sich in seinem Philosophieren als Kreatur weiß, wird in seiner innersten Seele nicht fähig sein zur Verabsolutierung „eines“ Prinzips oder „einer“ Methode. Er wird, so oder so, gewiß mit vorwiegenden Hineigungen zu dem einen oder andern, aber doch letztlich zwischen ihrer Fülle hin und her wandern und so, vor aller Erstarrung und Verkapselung bewahrt, immer tiefer in die Tiefen tauchen. Seine Philosophie wird „Aufbau“, gerade weil sie nicht selbstherrlich bauen will. Der Philosoph aber, der in seiner Philosophie das „Absolute“ hat, wird immer mehr zu jenem Typus entarten, den die neuere Seelenforschung mit einem glücklichen Wort den „Introvertierten“ genannt hat. Sein natürliches

Jch zu einem Absoluten zu machen, dafür ist er zu klug und weise. Darum verkleidet sich dieses Jch in das überpersönliche Es-Gewand seiner „absoluten Philosophie“. In dieser Form kann es nun anstandslos das „Maß aller Dinge“ werden. Aber das wird es nur um den traurigen Preis des unaufhaltsamen Sichabsperrens von den wirklichen Dingen oder der geheimen Verzweiflung an ihnen, und der immer unheilbareren Einwärtsgekehrtheit (Introversion!) in das eigene Jch — zu Verholzung (das Schicksal des „absoluten“ Rationalisten!) oder Selbstzerfleischung (das Schicksal des „absoluten“ Irrationalisten!). Dixit insipiens in corde suo (in der Sperr-Enge seines „göttlichen Jch“): non est Deus . . .

Erich Przywara S. J.

„Vom Leben getötet“

Ein höchst eigenartiges Buch wird uns unter diesem Titel geschenkt¹, und zwar von jemand, der nicht daran gedacht hat, daß seine Aufzeichnungen einmal gedruckt erscheinen könnten. Der Roman, die Tragödie eines Kindes, von ihm selbst niedergeschrieben.

In der knappen Zeitspanne von dem vollendeten 14. bis kurz vor Vollendung des 17. Lebensjahres spielt sich ein Schicksal ab, das mit staunenswerter Meisterschaft der schlichten Rede, in künstlerisch geschauten Bildern dem Tagebuch anvertraut ist. Als ich zum ersten Mal eine Abschrift des Tagebuches zu Gesicht bekam, weckte die Darstellungskunst meinen Verdacht; ich brach die Lesung nach wenigen Seiten ab, weil ich eine Mystifikation befürchtete. Nachdem ich aber die Handschrift selbst eingesehen und von der Herausgeberin vernommen, wie sie den Dingen nachgegangen und die wichtigsten sachlichen Angaben der Schreiberin als zutreffend befunden hat², ließ mich das merkwürdige Buch nicht mehr aus seinem Banne.

¹ Vom Leben getötet. Bekenntnisse eines Kindes. Hrsg. von M. J. Brems. 8° (222 S.) Freiburg 1926. Herder. Geb. M 3.80

² Einzelheiten, wie die Schilderung der Bordellzene, mögen teilweise Phantasiereprodukte sein.