

Platonismus

Platon — Baader — Franz Brentano

Es sind drei Zeiten der Geschichte der Philosophie, in denen es schien, als sei Platon und Platonismus endgültig überwunden. Aristoteles schrieb seine nüchterne herbe Kritik der Ideenlehre. Aber es dauerte nicht lange, und das strahlende Gestirn Plotins ging auf, so nachhaltig, daß auch die christliche Patristik ihm und nicht Aristoteles huldigte. Und wiederum ging Thomas von Aquin und seine Schule an eine neue Kritik, diesmal des antiken und augustinischen Platonismus. Aber ihm folgte die Neugeburt des Überwundenen in Skotus, und der Überwinder selber zeigt für den Blick des Forschers die tiefen platonischen Spuren in seinem Denken und gesteht dieses selber (Q. disp. de spir. cr. a. 10 ad 8). Und endlich schien die aufkommende neuere Erkenntnistheorie in Kant dem „Sohn des Apoll“ das endgültige Ende zu bereiten, da sie seine Einstellung auf das „Sein in sich“ abwies. Aber wieder dauerte es nicht lange, und die Philosophie der Romantik erhob sich im Namen Platons, und schließlich nahm noch die erfolgreichste aller Kantenschulen, die von Marburg, den scheinbar Erledigten als den großen Ahn Kants in Anspruch.

So ist es kein Wunder, daß auch in der Gegenwart wieder eine Platon-Renaissance mächtig einzusetzen begann. Es ist einmal Platon in sich selber oder besser die Gestalt seines Lebensstypus, die das Symbol einer ersten mächtigen Strömung darstellt: des Leib-Form-Kultus der Stefan-George-Gemeinde. Dann aber Platonismus in zwei neuzeitlichen Ausprägungen. Zunächst romantischer Platonismus in Franz von Baader, wie er den Quell heutiger „Lebensphilosophien“ darstellt. Sodann aristotelischer Platonismus in Franz Brentano, als dem Vater aller heutigen „Objektphilosophien“. Eine Übersicht über alle drei könnte einen einigermaßen vollständigen Einblick vermitteln sowohl in die überzeitliche Problematik des Platonischen überhaupt, wie in die innerzeitliche des heutigen Platonismus.

* * *

Platon als Lebensstypus. — Das Philosophieren Platons gibt sich in der Tat nicht lehrbuchmäßig, sondern ganz bewußt als Entzünden von Leben an Leben, als „Zeugen und Gebären im Schönen“ der leuchtenden Wahrheit. Aber gerade diese Eigenart enthält keimartig alle klassenden Antinomien der inhaltlichen Lehre. Wenn die Dialoge ganz bewußt von Wandel und Wirrnis des Lebens zur Unwandelbarkeit der reinen Wahrheit zielen (wie es etwa der Theaitetos scharf ausspricht), warum bleiben sie denn dann in ihrer Form fast ganz in der ungelösten Schwebe des Lebendigen (wovon Eutyphron wie auch Theaitetos gute Beispiele sind)? Weiter: Wenn der Sinn des Suchens auf die Welt der sinnenentrückten reinen Wahrheiten geht, warum haben dann noch Fülle und Glanz sinnenhaften Lebens eine solche Bedeutung als Weg positiven Wachstums (wie sie etwa das Symposion darlegt)? Endlich: Wenn des Philosophen eigentliches Leben erst im Tod geschieht, weil die reine Wahrheit erst im Jenseits hüllenlos sich schenkt (wie

Kriton und Phaidon lehren), warum gibt sich dann doch das platonische Lebensideal als irdischer „Staat“ (in der *Politeia* usw.)?

Man mag wohl mit Aristoteles diese Antinomien als Denkmängel ansehen und dann fortschreiten (in der ersten) zu einer „reinen Denklehre“, (in der zweiten) zum Wiedereinbau der Ideen als Bewegungsprinzipien in das sinnhafte Leben und (in der dritten) zur in sich gerundeten Innergöttlichkeit des kosmischen All und der menschlichen Gesellschaft. Aber sind es wirklich nur „Denkmängel“, oder nicht vielleicht ein anderer, eigen in sich geschlossener Lebenstypus?

In diesem zweiten liegt die Lösung des heutigen Platonismus, wie er am ausgeprägtesten sich in der Lebensanschauung des Stefan-George-Kreises gibt, für den Sokrates-Platon das Symbol sind. Das Buch Kurt Singers „Platon, der Gründer“¹ (als neue, reifere Fassung der Theorie Friedemanns) entrollt diese Lösung sehr eindringlich, in der Plastik Georgischer Sprache.

Das erste ist: Platon ist antiker Typus des „Lebensdenkens“ in scharfem Gegensatz zu modernem „reinem Denken“, „substanzielles“ Denkens gegen „funktionales“.

„Es ist Platons Glaube, daß ein großer Gedanke nur wachsen kann auf dem Grund einer großen Natur. . . . Der antike Mensch hält daran fest, daß das Gleiche nur vom Gleichen, Sein durch Sein, Substanz durch Substanz ergriffen wird. Dem modernen Denker, dessen Intellekt in grundsätzlich zufälligen Beziehungen zu den anderen Funktionsbereichen seiner Persönlichkeit steht, wird von der Welt selber nur das Funktionale zugänglich, während dem antiken noch die Beziehung, die Zahl, das Maß zu Substanzen werden. Für den Modernen ist Erkennen eine reine Tätigkeit, ohne substanziellen Träger und ohne bewußtseinsunabhängigen Gegenstand, ein Ergebnis reiner Spontaneität eines von allem Leiblichen ganz oder leidlich gereinigten Bewußtseins. Für den antiken Menschen ist Erkennen ein Berühren und Ergreifen, ein sich Nähern und sich Vermählen, und der Gegenstand der Erkenntnis, er sei den Sinnen gegeben oder nicht, ein lebhaft Entgegenstehendes. . . . Die Idee wird gezeugt im Dienst des Gros als reinstes Schön und höchstes Gut, sie wird entbunden in der Todesstunde des Sokrates als Rettung und Heil: die Lösung der geistigen Wesenheiten vom Bereich der Sinne, die Befreiung des Einen, Leuchtenden, Beständigen, Unverweslichen von dem Vielen, Bunten, Schwankenden, in Geburt und Tod Verstrickten, vollzieht sich im Schauer des Todes und unter den Weihen der Reinigung“ (110–112).

Das zweite ist: die „reine Idee“ bei Platon in ihrem scheinbaren Gegensatz zur farbensatten Sinnenwelt ist vielmehr „mythisches Bild“, d. h. zuerst „Bild“, nicht abstrakter Begriff, und damit Blut vom Blut der Wirklichkeit, aber dies als „Sinn-Bild“ (193/94), als „heiliges Maß“ (185), das im Kult der „Schau“ verehrt (190) innerste Kraft des Wirklichseins von Wirklichkeit wird.

„Das mythische Bild, wo immer es entstehe, ist nicht Zutat und nicht Umdeutung, sondern lebendige Wirklichkeit selber: Gast anderer Welt, doch eins mit dem Wesen, aus dem es gezeugt ist. Es strahlt über ihm als seine höchste Erfüllung und ruht unter ihm als sein tiefster Grund, Verkörperung zugleich seines begrenzenden Maßes und seiner bewegenden Kraft. Es ist nicht Formung irgend eines Stoffes nach dem Sondergesetz irgend einer Region des schöpferischen Geistes, sondern die Erscheinung der Sache selbst. Was im lebenden Wesen schläft als seine reinste Möglichkeit und Richtigkeit,

¹ Kurt Singer, Platon der Gründer. (265 S.) München 1927, E. S. Beck. M 12.50

ist hier verwirklicht, frei von allen Bedingtheiten des Werdens und Vergehens, außer der einen: daß nur gemäß Ort und Stunde und Sein des Schauenden das Erscheinende sichtbar und sagbar wird" (41 f.).

So schließt sich folgerichtig das Dritte an: Jenseits und Diesseits sind für Platon geeint darin, daß sein Lebenstypus als „Lebens“-Typus seine höchste Blut in den „Weihen des Todes“ habe: die scheinbare „Diesseitsflucht“ ist Diesseitssteigerung „von jenseits her“.

Das gibt sich zunächst im „Tages- und Nachtantlig“ des Sokrates als des Symbol-Heros des Platonischen.

„Das Symposion läßt in mitternächtlichem Feste Sokrates als Bild des Eros ahnen, der Phaidon zeigt ihn verkärt in der Stunde des Abschieds als Verkündiger der Reinigung, der Phaidros feiert Fülle und Zucht der Seele, Zeugung und Geburt, Raufsch und Traum, Dunkel und Helle, Eros und Logos in einem glühend-strengen Aufschwung, die sokratische Grenze überfliegend, des sokratischen Bildes eingedenk“ (39). „So stellt sich neben das Erosbild des Symposion das Hadesbild des Phaidon, das Tages- und Nachtantlig des Sokrates enthüllend. Die Mythen der Geburt und des Todes, der Blut und der Reinigung, der Zeugung des Gleichen und der Entrückung zu höherem Sein entsprechen sich, Verkörperungen der Zwei-Einheit des hohen Lebens, die das Wort Heraklit des Ephesiers ausagt: Dionysos und Hades sind eins. Der attische Geist aber birgt die göttliche Weisheit nicht in wuchtigem Fug des Orakelspruchs, sondern in anmutiger Freiheit des Tons und der Gebärde, die Grenze des Sterblichen und der Oberen nie verrückend“ (61).

Dieses Sokratesbild wird transparent in das „Doppellantlig“ des Platonischen überhaupt, wie es durch die Zeiten geht: Sinn-Bild sowohl des Ideals „innerer Rundung“ (wie im Platonismus der Renaissance) wie des Ideals diesseitssprengender Jenseitssehnsucht (wie im Platonismus der christlichen Antike).

„Indem er das griechische Leben von der Idee her erneuert, das Dunkle, Bluthafte ins Licht hebt, dem Maßlosen in Trieb und Gedanke die Urnorm des Griechentums entgegenstellt, die Grenzen des gestaltigen Seins absteckt und sichert, die Grundkräfte seines Volkes zu Denkbildern umschafft, unirdisch reinen Gefäßen, in denen der griechische Leib in Geistgestalt das Ende seines Stammes zu überdauern fähig wird — muß er uns als die sinnbildliche Verkörperung jener Haupttendenz der Antike gelten. Wie aber alles Vollendete die Grenzen seiner Art sprengt und jeder Kraft die polarentgegen-gesetzte verschwiftern muß um der Rundung des Vollkommenen willen, so ist auch Platons Wesen und Sendung nicht durch jene zeit- und volkbedingte Richtung seines Tuns ausreichend bestimmt, die in den früheren und mittleren Dialogen, dem ersten Blick die allein obwaltende zu sein scheint. Nicht nur, daß der Tendenz zur Geistwerdung, zum Aufhellen und Bewußtmachen, zum Sondern und Begrenzen, Mäßigen und Gänstigen die Gegen-tendenz zur Verwirklichung des Gedachten, zur Nährung des Geistes aus dem Blut, zur Geburt und Zeugung in der Idee entspricht. Es waltet auch zwischen beiden ein Vorklang der Spannung, die in den abendländischen Jahrhunderten herrscht. Hier lebt nicht mehr die ruhende Welt des ursprünglichen Zeus, sondern die in tragischem Gegen-einander der Kräfte sich dehnende und bewegende der Hesperier: Drang ins Jenseits, bedingt durch Übermacht gestaltentbundenen Geistes und gestaltsfeindlichen Elements, und Gegendrang zur Wiedertehr der Entflohenen in die Welt menschlicher Gestaltung“ (255).

Wie steht dieses „Platonische“ zum „Christlichen“? — Das ist nicht bloß eine theoretisch philosophische Frage. Denn nicht nur hat sich immer wieder früher, wie etwa in der Renaissance, das „Platonische“ gegen das „Christ-

liche“ erhoben, sondern gerade heute scheint das „Platonische“ die gepflegteste Blüte des Neuheidnischen zu werden.

So ist es ein glückliches Zusammentreffen, daß mit dem Platon-Buch Singers gleichzeitig ein katholisches Platonwerk uns geschenkt wird: die zu einem einheitlichen Ganzen zusammengefügt Platon-Untersuchungen von A. Diès, *Autour de Platon*¹. Denn die zwei Bände des Ehrenkanonikus von Rennes umspannen nicht nur in reicher Belesenheit die internationale Platonliteratur, sondern in ihnen feiert echt katholische (aber leider in dem heutigen bösen Dilemma zwischen paradoxer Verwegenheit und pathologischer Angstlichkeit sehr seltene) Geistesweite wirkliche Triumphe in unbeirrter Schärfe und Feinheit des Blicks und doch Ruhe der Besonnenheit. So ist es von hohem Wert, daß Diès überraschend weit mit der Platon-Zeichnung Singers einig geht.

Die erste Zusammenstimmung gibt sich in der Zeichnung des platonischen Denkens als eines lebenshaft Bewegten. Gegenüber der Starrheit geruhssamer Philosophien fester Begriffe ist Plato le maître de ceux qui cherchent (299), und gerade eine Verbegrifflichung Platons, wie die Marburger Schule sie vornahm, ist unzulässige Modernisierung des Denkers, der echt antik lebens- und feinsmäßig denkt (361/62). Sein Denken ist darum die Schwebel der Lebendigkeit selber, wie Diès sie meisterlich zeichnet:

„C'est le charme des dialogues, et c'en est aussi le danger, que la pensée y est continuellement vivante et mouvante. Elle a ses traits permanents, ses attitudes habituelles, ses gestes préférés; certaines intonations profondes, des recueils auxquels succèdent les interrogations pressantes, les colloques anxieux avec le mystère; des formules qui sont comme des éclairs et qui nous ouvrent l'infini, puis, comme si elle voulait s'excuser et redescendre avec nous à l'humaine faiblesse, des aveux modestes, des ironies un peu désabusées, des résignations souriantes. Elle est bien elle-même, nous la reconnaissons à chacun de ses mouvements, aux moindres nuances de son visage. Mais la fixer en un dessin rigide, nous ne le pouvons, car elle marche, parle, médite et cherche avec nous. Maîtresse incomparable, parce qu'elle ne donne point de leçons toutes faites et que, ses directives tracées, elle ne cesse de nous mener de l'avant, transformant chaque réponse en une question nouvelle“ (570 f.).

Das Zweite ist die Art, wie Diès nachweist, daß die „Idee“ bei Platon organisch aus einem nach jeder Hinsicht gesättigten Leben herauswächst. Sie ist nicht einfach „hypostasierter Begriff“, wie die Schulen zu reden pflegen, sondern transposition aus dem Leben von Rhetorik, Erotik und Orphik in die Sphäre von Philosophie, also eine Transzendenz, die sich als das Überhinaus-leuchten einer Immanenz gibt: zuerst als synthese jenes gesteigerten Lebens, wie es Rhetorik, Erotik und Orphik darstellen, dann aber als transposition (400—449). Denn Platon hat für Diès im höchsten Sinn jenen esprit de synthèse und pensée synoptique, die nach ihm Kennzeichen des vrai philosophe sind (537). So ist es kein Wunder, daß er auch den echten Kern der Stefan-George-Formel des „Gott-Leibes“ für Platons Philosophie zu sehen vermag: die sichtbare Welt als dieu perceptible. „Ce dieu perceptible n'est que l'image du dieu intelligible, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός“ (538).

¹ A. Diès, *Autour de Platon*. (XVI u. 616 S.) Paris 1926. Fr. 36.—

Stimmen der Zeit. 114. 4.

Das Dritte darum ist die auffallende Gemeinsamkeit zwischen Singer und Diès in Bezug auf den Grundtypus des platonischen Weltbildes. Wie bei Singer ist Sokrates das einheitliche Symbol dieses Weltbildes (176 f.) und ist Platon wesentlich réformateur religieux (545), „Gründer“ im Sinne einer Cité du Bien (576). Das „All“ ist transzendent gerichtet, das Tout visible der Sinnenwelt „transponiert“ (in letzter Konsequenz der Transpositions-Theorie Diès') in das Tout intelligible der göttlichen Geisteswelt (537—545). Und diese objektiv vorliegende „transposition“ hat sich subjektiv im Menschen zu vollziehen als imitation de Dieu: die „Religion“ Platons ist nur die folgerichtige Innenseite seiner Philosophie.

„La philosophie à laquelle il n'a point cessé de croire et la religion qu'il prêche . . . sont animées du même sentiment, poussées par la même force. L'ascension dialectique et l'ascension mystique ou religieuse ne sont, au fond, qu'un même essor, l'essor de toute l'âme vers l'être, vers l'intelligible, vers Dieu“ (592 f.). „L'imitation du divin, loi naturelle de l'univers, est aussi la loi consciente de l'effort moral et religieux de l'homme“ (599).

So wird ein Doppeltes über die Beziehung zwischen Platonismus und Christentum sehr klar.

Einmal ihre scharfe Scheidung in der letzten Fassung des Wesens des Göttlichen. Singer wie Diès zeichnen dieses Göttliche als „All“. Es trägt kosmisch unpersönlichen Charakter, nicht die Züge lebendiger Persönlichkeit: ce n'est pas l'individu . . . qui est primairement divin, c'est l'ensemble, sagt Diès sehr scharf (560; vgl. 561). Sokrates-Platon haben die Vielgötter entthront, aber an ihre Stelle trat die Sach-Göttlichkeit der „Ideen“.

Das Zweite aber ist die überraschende Nähe zwischen Platonismus und Christentum in bezug auf das letzte Schwebeverhältnis zwischen Leibsinlichem und Geistigem. Es ist das Verhängnis des Platonismus, daß er in diesem Verhältnis das Letzte überhaupt sieht, das Letzte im Sinne Gottes. Aber es ist seine Größe, daß er in diesem Schwebeverhältnis das Letzte des Menschen gefaßt hat. Im reinen Aristotelismus ist diese Schwebewelt allzusehr zur Erde hin verfestet worden. Im Augustinismus war ihr Schwung nach oben zu erdenflüchtig. Es ist erst Thomas von Aquin, in dessen Leib-Seele-Lehre das Echt-Platonische wieder sein Gleichgewicht findet. Das eigentümliche Schwebeverhältnis zwischen einer mehr oder minder in sich gerundeten Geschlossenheit von Leib und Geist zu einander und einer fast Auflösung des Leibes zum reinen Geist hin, dieses Echt-Platonische hat zwischen einer Art Verleibung des Geistes und Vergeistung des Leibes seine Formel in der voll erfaßten Lehre des Aquinaten. Denn auf der einen Seite ist für ihn der Geist so sehr zum Leib hin gerichtet, daß die Güte des Geistes von der Güte des Leibes abhängt (quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam — S. Th. 1, q. 85, a. 7 corp.) und die Kraft des Denkens von der Kraft des Sinnenlebens (illi enim in quibus virtus imaginativa et cogitativa et memorativa est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum — ebd.). Auf der andern Seite aber ist, gemäß dem Axiom „materia propter formam“, der Leib zum Geist hinaufgerichtet, ja die „Potentialität“ der Seele als der „una sola forma“ des Leibes, sodaß, während vom ersten Gedanken aus eine Trennung zwischen Leib und geistiger Seele für die Seele

den Verlust der „Vollkommenheit ihrer Natur“ bedeutet (Q. disp. de an. a. 2 ad 5), dieselbe Trennung nun, vom zweiten Gedanken her, eine „Befreiung“ von der „Schwere“ des Leibes zur „Reinheit“ des Geistigen besagt (S. Th. 1, q. 89, a. 2 ad 1).

So mag der echte Platonismus, insofern er nicht vergiftet, daß erst das Christentum seine gottblinden Augen ihm öffnet zum „Herrn des Himmels und der Erde“ und zum „Vater, der Du bist im Himmel“, — so mag er in Wahrheit die immer junge Schule Lebendigen Philosophierens sein. Die Knappheit aristotelischer Formeln ist nur für den faßbar, der aus dem glühenden Leben Platons emporsteigt. So ist es ein glücklicher Gedanke des Wiener Phaidon-Verlages, uns eine deutsche Platon-Ausgabe¹ zu schenken, die sich nicht nur dadurch auszeichnet, daß sie die besten Übertragungen zusammenfügt, sondern auch dadurch, daß in ihrer buchtechnischen Art die feine Vornehmheit altösterreichischer Kultur sich bewährt, deren Stolz es immer war, Platongeist in sich zu tragen. —

Wie aber steht Platonismus (den wir bisher nur als allgemeinen Lebenstypus betrachtet haben) zu den konkreteren Geistesströmungen unserer Zeit? Wie steht er zu den irrationalen Lebensphilosophien? Wie steht er zum reinen Intellektualismus der Phänomenologie?

Die Antwort gibt sich uns in den beiden Gestalten Baaders und Brentanos, die unverkennbar die Stunde beherrschen.

* * *

Franz von Baader und der irrationale Platonismus. — Der „Magier“ der Romantik, der nicht nur, in seiner Beeinflussung Schellings, der deutschen Philosophie, sondern auch, in seiner Petersburger Zeit, der eben erwachenden russischen Philosophie jene entscheidenden Impulse gab, die eigentlich erst heute in ihrem ganzen Umfang sich auszuwirken beginnen (in der gegenseitigen Befruchtung zwischen russischer und deutscher Metaphysik, z. B. zwischen Berdjajew, Bulgakoff, Scheler, Hartmann usw.), — Baader beginnt nun endlich auch Objekt streng geschichtlicher Forschung zu werden, die durch ihn tiefer in das noch immer sehr verhüllte Geheimnis der Romantik einzudringen hofft. David Baumgardt² wie Fritz Lieb³ schenken uns gleichzeitig, unabhängig von einander umfangreiche Studien über ihn. Fritz Lieb untersucht mit staunenswerter Kenntnis entlegener Literatur die Einflüsse, die das Werden des jungen Baader bestimmten. David Baumgardt zielt auf sein Gesamtbild im Rahmen der philosophischen Romantik überhaupt. Wir müssen aber gestehen, daß Baumgardt, gegenüber den präzisen Linien Liebs, doch nicht selten zu sehr in Allgemeinheiten stecken bleibt. Die Einflüsse Herders, Lavaters und St. Martins treten in ihrer Bedeutung für Baader bei Lieb viel klarer hervor. Das ergänzt freilich Baumgardt durch seine Hinweise auf Jakob Böhme, die aber leider zu sehr reine Hinweise bleiben.

¹ Platons Sämtliche Werke I. Bd. (1087 G.). II. (1054 G.) Wien 1925, Phaidon-Verlag.

² David Baumgardt, Franz von Baader und die philosophische Romantik. (VI u. 402 G.) Halle 1927, Max Niemeyer. M 16.—

³ Fritz Lieb, Franz Baaders Jugendgeschichte. (XXIV u. 258 G.) München 1926, Chr. Kaiser. M 10.50.

Aus dem Bild, das uns Baumgardt und Lieb zeichnen, tritt ein Doppeltes mit großer Klarheit hervor: einmal das entschieden Platonische im Denken Baaders und darin der Romantik überhaupt, dann aber die überraschende Verwandtschaft, in der die ganze Art Baaders tatsächlich zur Gegenwart steht.

Das Platonische steht, entsprechend seiner Metaphysik der nach oben hin sehnenenden „Teilhabe“, die Ureinsetzung des Philosophierens sowohl als Einstellung der ehrfürchtig staunenden Aufgeschlossenheit (im Gegensatz zu kritischem An-sich-halten) wie als solche der liebend hingeebenen Empfänglichkeit des Eros, den die Leibes Schönheit zur Schönheit der reinen Wahrheit hinaufzieht (also im Gegensatz zum Philosophieren des dekretierenden „Sagens“ der Wahrheit). Beides aber ist geradezu die Formel für die Art, wie sich Baader (und in ihm die Romantik überhaupt) der Philosophie der Aufklärung entgegenstellt.

„Der Denkaffect der neuzeitlichen rationalistischen Philosophie“, so zeichnet Baumgardt den Gedanken Baaders, „sei der Zweifel Descartes' oder die kritische ängstliche Vorsicht Kants. Aber mit diesen Affekten sich der Spekulation hingeben wollen, ist, soviel als mit dem Fallen das Stehen anfangen' ... Die Gefühle dagegen, von denen Baader sein Denken leiten lassen will, sind Andacht, Enthusiasmus und besonders ‚Bewunderung und Ehrfurcht‘. ‚Der Geist des Menschen‘ soll ‚wirklich und überall‘ nur auf Wunder ausgehen und nicht eher ruhen, ‚bis er zum allein Bewundernswerten durchgedrungen ist‘. Denn ‚nur bewundernd begreift der Mensch‘. ... Schon bei Cartesius und bei Kant wie noch bei Hegel ... vermißt Baader daher den eigentlich ‚religiösen Affect, der sich im Gebete als affectiv effectiv macht‘. ... Alle jene Denker proklamierten nur eine ‚Philosophie sans prière‘, während Baader seine Lehre als ‚Philosophie des Gebets‘ empfindet entgegen dem sonstigen ‚gebetscheuen‘ und ‚gebetsmörderischen‘ modernen Denken“ (Baumgardt 250 f.).

Damit aber tritt dem Descartesschen „cogito ergo sum“ unerbittlich scharf das berühmte Baadersche „cogitor ergo sum“ entgegen.

Es „habe schon der Rationalist Descartes im Geiste jener allgemeinen philosophischen Aufklärungsbewegung grundlegend falsch argumentiert, wenn er schloß: cogito ergo sum. Gegen diesen Satz und gegen die ganze Geistesrichtung, die er in ihm ausgesprochen fand, hat sich daher Baader immer am elementarsten empört, und er hat es deshalb hier stets als sein erstes religiöses Grundaxiom entgegengestellt: ‚cogitor (a Deo) ergo sum‘, d. h. weil ‚der Mensch von Gott gedacht ist und ohne dieses von Gott Gedachtwerden nicht wäre, so kann er auch seines Seins nur gewiß sein, indem er sich von Gott gedacht weiß‘. ‚Cogito quia cogitor‘“ (Baumgardt 246).

Diese grundlegende Einstellung hat dann zwei Eigentümlichkeiten der Lehre Baaders zur unmittelbaren Folge. Auf der einen Seite ist es die Art, wie für ihn Gott so wenig etwas nachträglich zu Beweisendes (oder gar eine kantische Grenzidee) ist, daß mit Ihm vielmehr alle Philosophie beginne.

„Nur durch Theilhaft-Werden und -Sein des göttlichen Urselfstbewußtseins‘ gelangen wir zum Selbstbewußtsein, d. h. ‚wir wissen uns nur, insofern wir Gott wissen‘. Oder wie ein gern von Baader gebrauchtes Wort des Meisters Eckhart lautet: ‚alle Creaturen in sich selber sind nicht‘ oder eine modernere Wendung: ‚das Geheimnis der achten Transzendentalphilosophie‘ besteht darin, ‚allenthalben Gott selbst reden zu lassen‘. Die Philosophie kann nur scheinbar mit dem Wissen beginnen, vor dem Wissen liegt das Gewissen (die Silbe Ge soll dabei wie überall dem lateinischen con und dem griechischen συν entsprechen), d. h. also vor dem Wissen vorher geht ein Mitwissen von

dem Bewußtwerden durch Gott ... „Das Geschöpf kann sich ... nur als von Gott bewiesen anerkennen, und muß diesen als beweisend, somit unbeweisbar, immer voraussetzen“. „Die Idea Gottes“ ist dem Menschen eingeboren, oder vielmehr, wie Baader mit Daub sagen will: jeder Mensch ist „dieser Idea eingeboren“ und weiß sich eingeboren, falls er sich dieses ursprüngliche Wissen nicht „durch seine Schuld ... getrübt hat“ (Baumgardt 249 f.).

Auf der andern Seite aber ist diese Unmittelbarkeitslehre doch gegen den üblichen „Ontologismus“ (der Gott als das „reine Sein“ vor aller Erfassung geschöpflichen Seins erfaßt wissen will) dadurch scharf geschieden, daß sie jeglicher „Abstraktheit“ feind ist. In Baaders Philosophie feiert hier ein doppeltes Element der platonischen Dialoge überraschend Auferstehung: der Erosaufstieg des Symposion im Eroscharakter, der manchmal ärgerlich aufdringlich (wie schon Görres bemerkte), die philosophische Sprache Baaders kennzeichnet, — dann aber das Mythisch-Mystische des platonischen Philosophierens in Baaders starker Theosophie. In beiden Beziehungen aber ist Baader gleichzeitig (zusammen mit Görres) Führer der Romantik. Indem die transposition (um das Wort Diès' zu gebrauchen) des Erotischen ins Geistige seinen philosophischen Aufschwung trinkt, tritt er dem frühen Görres an die Seite, der (grundlegend für die gesamte Romantik) die kantisch-aufklärerische Polarität zwischen Subjekt-Objekt durch die lebenshafte Polarität zwischen Männlich-Weiblich ersetzt. Aber ebenso ist seine Art, das konkrete Weltbild der Bibel, verstärkt (und natürlich verderbt) durch die Mythik alter Gnostizismen, als Grundlage des Philosophierens zu bestimmen, im innersten verwandt zur Forderung des Görres der Heidelberger Zeit (aber auch noch des Görres der „Christlichen Mystik“), daß Mythologie die Mutter von Philosophie sei. Lieb hat gewiß Recht, wenn er unter beiden Beziehungen auf Herder (35—37), Lavater (74—143) und letztlich St. Martin (143—225) verweist. Aber er muß doch anerkennen, daß ein letzter Rest übrig bleibt, der nicht aufgeht. Dieser Rest aber ist, wie ähnlich bei Görres, dasjenige, worin eigentlich der scharfe Schnitt zwischen Aufklärung und Romantik sich vollzieht und worin sie beide nun einmal „der“ neue Anfang sind: der Platon des 19. Jahrhunderts.

Das zeigt sich dann schließlich in den Konturen des Baaderschen Weltbildes, das, ganz ähnlich wie das platonische, zwischen Leib-Geist-Geschlossenheit und leibflüchtigem, fast gnostischem, Spiritualismus, ungelöst schwingt. Das schärfste Symptom hierfür ist die seltsame Weise, wie Baader, in seiner Betonung der Passivität zu Gott der reformatorischen Frömmigkeit verwandt erscheint (Lieb 101 ff.) und doch durch seine entschiedene Betonung sichtbaren Kultus und sichtbarer Kirche geradezu als besonderer „Philosoph des Katholischen“ sich gibt, freilich des „Katholischen“ in jener eigentümlichen romantischen Art, die den Akzent auf „organische Gemeinschaft“ legt und darum eine besondere Spitze gegen den Primat hat (Baumgardt 317 ff.). Diese Schwebelage zwischen „Unsichtbarkeit“ und „Sichtbarkeit“ ist wohl die Lösung für die unleugbare Tatsache, daß derselbe Baader, der das Ideal „sinnlich-übersinnlicher Leiblichkeit“ (Lieb XIII) bis in die Sphäre des Göttlichen hinauf legt, doch andererseits eine Philosophie schafft, die am schärfsten die bestehende Leib-Geistigkeit des Menschen als unmittelbaren Ausdruck des erbsündigen Falles faßt (Lieb 193 ff.), wie für die ebenso seltsame Tatsache, daß bei ihm,

der nicht müde werden kann, in betontem Gegensatz zum Pantheismus der Schelling-Hegel (wie er ihn selber nennt) die Transzendenz Gottes herauszustellen, doch letztlich eine (wenngleich von oben nach unten gehende) irgendwie notwendige Korrelation zwischen Gott und Welt das eigentlich „Absolute“ ist, eine ideale Geist-Leib-Einheit, indem für ihn, wie Lieb sehr richtig anmerkt, „kein wahres Geistiges (bis hin zur Gottheit) vorstellbar war, das nicht seine notwendige Gestaltungs- und Offenbarungsform in einer sinnlich-übersinnlichen Leiblichkeit besitzt“ (XIII). Nehmen wir noch hinzu, daß auch Baaders Weltstruktur durch das Prinzip der bildhaften Analogie der einzelnen Stufen zueinander (Lieb 54 ff. 133; Baumgardt 92 ff.) bestimmt ist wie das platonische durch die „Nachahmung“ (μίμησις), so fehlt an der Gleichung zwischen Baader und dem Platonischen kaum etwas.

Es ist gewiß kein irgendwie ausgeglichener Platonismus, und nicht entfernt vergleichbar mit dem ausgebildeten Platonismus der Kappadozier und Augustins oder dem platonischen Untergrund des Aquinaten. Es ist, wie Lieb sehr richtig sieht, in seinem Ursprung (aber auch nicht wenig bis in seinen Ausgang), „Sturm und Drang“ gegen die Dürre der Aufklärung. Aus diesem leidenschaftlichen Gegensatz zu einer Zeit, die sich zum schlimmsten Götzendienst der „reinen Vernunft“ verstiegen hatte, erklären sich nicht wenig die Fehlgänge des „Magiers der Romantik“ in Erkenntnislehre, Gotteslehre usw. Er kann darum sicher nicht als „Philosoph des Katholizismus“ angesprochen werden, wie manche heute wollen. Aber für jene Neuzeit, die seit dem Zusammenbruch des Mittelalters so gut wie allen Sinn für das spezifisch Katholische in Geist und Art des Philosophierens verloren hatte, war und ist er doch wirklich der „elektrische Funke“, vielleicht gerade darum so leidenschaftlich und extrem, weil es galt, einer noch größeren Gewalttätigkeit entgegenzutreten. Innerhalb der Menschheit der Neuzeit selber ist Baader wohl doch der erste große Führer zum „katholischen Philosophieren“ Thomas von Aquins. Und darum ist die Art, wie er gleichzeitig eine lebendige Auferstehung des Platonischen besagt, so bedeutsam für die enge Anknüpfung „katholischen Philosophierens“ an das richtig verstandene Platonische. Es ist auch nicht von ungefähr, daß der geschichtliche Ansatz katholischen Philosophierens im Platonismus der Kirchenväter lag.

So enthüllt sich aber auch das heutige Wiederaufleben Baaders als organische Auferstehung. Der platonische Zug unserer Gegenwart braucht ihn zum Propheten. Denn die logizistische Verstarrung der neukantianischen Vorkriegszeit bedeutete gleichzeitig die Blindheit für die tieferen Geheimnisse des Lebens und vor allem jene, die ins Ewige Leben weisen. Das leidenschaftliche Aufbrechen der Sicht nach oben, wie es die Nachkriegszeit brachte, war darum wirklich so etwas wie Wiederkehr der Situation der Romantik, und so kann es nicht überraschen, wenn ein Studium der Gedanken eines ihrer größten Geister immer wieder zum Vergleich mit den Strömungen der Gegenwart zwingt.

Baader ist eine erste Etappe, in der die Form des Platonischen sich ihre gemäßen Inhalte wieder baute und baut. Eine zweite Etappe, und weit unmittelbarer für unsere Gegenwart, stellt Franz Brentano dar. Denn er ist der Quell fast der gesamten heutigen „Philosophie des Objektiven“. Und er

ist das, obgleich sein ursprüngliches Denken auf eine naturwissenschaftliche Metaphysik zielte und obgleich er seinen Katholizismus, und dazu einen, der ihn geradezu blutshafte an den Katholizismus der Romantik knüpfte, so radikal aufgab, daß nicht nur alles Christliche dabei verloren ging, sondern schließlich auch das Bild eines wirklich transzendenten Gottes sich ihm zu trüben begann.

Franz Brentano und der intellektuale Platonismus. — Erst allmählich, durch die voranschreitende Gesamtausgabe¹ seiner, zum Teil unveröffentlichten Werke, beginnt sich das Dunkel um die Philosophie Brentanos zu lichten. Wie sollen wir einen Denker fassen, von dem so verschiedene Richtungen ausgegangen sind wie die streng naturwissenschaftlich induktiv gerichtete Philosophie Stumpfs und die reine Apriorität der Phänomenologie Husserls, das Wiederaufleben mittelalterlicher Scholastik in der historischen Forschung, wie Hertling, Brentanos Vetter, sie inaugurierte, und deren Ersatz durch eine neue Gegenstandstheorie in der Philosophie Meinongs? Dieses Rätselhafte tritt ja noch in den Erinnerungen seiner Schüler selbst heraus, etwa da Kraus das Echte in Phänomenologie und Gegenstandstheorie mit Brentanos Begriff einer deskriptiven Psychologie oder Psychognosie gleichsetzt (Ps. I xvii ff.), während Husserl schmerzlich vom letzten Gegensatz berichtet (B. 166).

Man wird wohl sagen müssen, daß Brentano vor allem nach der negativen Seite hin in den heutigen Richtungen einer Philosophie des Objektiven fortlebt: nach der Seite der Ablehnung des Descartes-Kant-Formalismus, die dem jungen wie dem alten Brentano in gleicher Stärke eigen ist. Diese Ablehnung richtet sich beim jungen Brentano der Würzburger Zeit vorzüglich gegen den spekulativen Ausbau dieses Formalismus in Schelling und Hegel und führt hier zu einer Forderung naturwissenschaftlicher Methodik für die Philosophie (B. 88). Beim älteren Brentano der Wiener Zeit geht sie mehr auf die erkenntnistheoretische Position der subjektiven Kategorien und der Postulate (der „blinden Vorurteile“ wie er sich ausdrückt) und erzeugt dann die Ausbildung jener Theorie der einfachen objektiven Evidenz (der unmittelbaren Selbstgegebenheit des Objekts) als des letzten Kriteriums, die der fruchtbare Same für Gegenstandstheorie wie Phänomenologie ward (E. 8 ff. Ph. 20 ff. E. 50 ff. 77). Aber auch diese Wiener Zeit kennt den leidenschaftlichen Kampf gegen Hegel (Ph. 23 37—59) und eine betonte Forderung induktiver Metaphysik (Ph. 58, E. 54 94 usw.).

Nach der positiven Seite dagegen zeigt das Bild des Philosophen seltsam scharfe Aporien. Seine Erkenntnistheorie liegt zwischen einer Theorie der

¹ Franz Brentano, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Herausgegeben und eingeleitet von Oskar Kraus. (XV u. 108 S.) Leipzig 1922. Felix Meiner. M 4. — Im Folgenden abgekürzt = E. — Derf., Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung. Herausgegeben von Alfr. Kastil. (XX u. 149 S.) Ebd. 1922. M 5.50. Abgekürzt = J. — Derf., Psychologie vom empirischen Standpunkt. Herausg. von Oskar Kraus. I. Bd. (IC u. 279 S.), II. Bd. (XXV u. 338 S.) Ebd. 1924/25. M 24. — Abgekürzt = Ps. — Derf., Versuch über die Erkenntnis. Herausg. von Alfr. Kastil. (XX u. 222 S.) Ebd. 1925. M 9. — Abgekürzt = E. — Derf., Die vier Phasen der Philosophie. Herausg. von Oskar Kraus. (XVIII u. 169 S.) Ebd. 1926. M 5.50. Abgekürzt = Ph. — Oskar Kraus, Franz Brentano. Mit Beiträgen von Karl Stumpf und Edmund Husserl. (X u. 171 S.) München 1919. C. S. Beck. Abgekürzt = B.

Aktintentionalität auf das innere Objekt des Aktes (Ps. I 124) und einer Theorie der Auflösung dieses inneren Objektes in eine rein formale Relation auf die Realität (Ps. I XIX ff., 269), zwischen dem Rekurs auf letzte apodiktische Evidenzen (B. 101 160) und auf die Wahrscheinlichkeitsrechnung als Grundlage selbst des Kausalitätsprinzips (E. 126). Der Metaphysiker ringt mit Leidenschaft um eine möglichst streng wissenschaftliche Begründung der Gotteslehre, und endet doch damit, daß Gott bei ihm der innerlich notwendige Gegenbegriff zur Welt wird, der darum Notwendigkeit wie Veränderung in sich trägt (E. 137 ff.; Ph. 163; J. 105; B. 142). Er geht mit Baader einig im grundsätzlichen Gegensatz zur Philosophie des deutschen Idealismus, und ist doch Baaders schärfster Gegenpol in der Frage des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen, da alles Glauben für ihn „anstößig“ und „verwerflich“ ist (J. 115), weil unvereinbar mit Wissen und Forschung (Ph. 28 139). Er meint, den Glauben mit „einem Enneakilemma, einer neungliedrigen Disjunktion, in die er jetzt die Widersprüche im Trinitätsdogma zusammengefaßt habe“ (B. 111) zu erledigen und „blieb“ doch, wie Stumpf schreibt, „bis zum Lebensende tief religiös und ganz erfüllt von Gottvertrauen“ (B. 115). Er gilt als „durchaus intellektuell verankerte Natur“ (B. 111) im Sinne eines rein ableitend-logischen „Denken in der vertikalen Linie“ (B. 146) und erscheint doch „wie ein Seher ewiger Wahrheiten und wie ein Ränder einer überhimmlischen Welt“ (B. 154).

Ihm ist — das dürfte der Lösung nahe kommen — die Theologie in die Philosophie gewandert, wie sich ihm die frühere religiöse Betrachtungsstunde in eine philosophische wandelte (B. 93 117), entsprechend der Enttheologisierung des streng überweltlichen Gottes der Offenbarung in einen zur Welt hin innerlich notwendigen Seinsgrund (J. 105; B. 142), — mit der notwendigen Folge, daß die Absolutheit von Offenbarung sich überträgt auf den fast übernatürlichen Glanz, den für Brentano die „objektive Evidenz“ hat, und die Unfehlbarkeitsweihe des Offenbarungssubjektes verkleidet erscheint in das strenge Weihebewußtsein des Philosophen als „Sehers ewiger Wahrheiten und ... Ränders einer überhimmlischen Welt“ (B. 154), der einfachen Glauben verlangt („Ich wußte aber, wie sehr es ihn erregte, wenn man eigene, obchon von den seinen auslaufende Wege ging“, sagt Hufferl. — B. 164).

Das ist aber dann — folgerichtig — eine „sakrale Philosophie“ des Welthaften in seinem Charakter des „Werdens ins Unendliche“ (weil auch Gott selbst dieses „Werden ins Unendliche“ darin mitvollzieht, daß Er „in ewig infinitesimalem Wechsel den Anfang der Welt zuerst als einen zukünftigen und bald ferner bald näher zukünftigen, und dann als gegenwärtigen gewollt habe, und daß es dann auch weiter ihm noch gefalle, daß er in der Vergangenheit und zwar jetzt in einer näheren, dann in einer fernerer Vergangenheit stattgefunden habe, ..., daß <gewiß> durch einen solchen Wechsel der göttliche Wille fern davon ist, mit sich in Widerspruch zu treten, im Gegenteil... nur in Folge dieses Wechsels Gott mit sich selbst in vollem Einklang <erscheint>... daß er <aber> denn doch wahrhaft ein Wechsel ist, und daß darum die Ewigkeit Gottes als ein anfangloser und endloser Verlauf zu fassen ist“, während „die Lehrer der Kirche... alle in der entgegengesetzten Behauptung einer völligen Unveränderlichkeit Gottes einig“ sind. — (J. 105). Es ist ein Platonismus

des „Strebens ins Unendliche“ zur „Angleichung an Gott“ (ὁμοιοῦσθαι θεῷ), wobei aber die aristotelische „Bewegung“ in das Gottesbild selber eingegangen ist, sodaß es nicht mehr das in sich ruhende Ziel ist, sondern ein selber unendlich sich wandelndes „ins Unendliche“, mithin die Welt hinaus strebt über „jedes Guten Maß“:

Du sprichst: „Es muß die Welt die beste sein:
das beste wählt der Beste, wenn er schafft.“
Ein anderer: „Nicht die beste ist sie, nein!
sonst wäre sie das Maß von Gottes Kraft.“
Doch hört ihr beiden, die ihr also streitet!
„Ist denn die Welt? — Nein! w e r d e n d überschreitet
sie jedes Guten Maß, und, endlos fern,
strebt sie von Ähnlichkeit zu Ähnlichkeit
zum unerreichbar hohen Bild des Herrn.“ (Ph. 153.)

Dieser kosmologische Platonismus hat dann natürlich zu seinem Innern einen gesteigerten anthropologischen, der sich für Brentano aus seiner psychologischen Theorie der drei psychischen Grundphänomene des Vorstellens (entsprechend der scholastischen apprehensio in Sinnes- wie Verstandeserkenntnis), des Urteilens (entsprechend der Art, wie Thomas die Form des Urteilens als des „Zustimmens“ durch Sinnesleben und Geistesleben hindurch sieht — Q. disp. de Ver. q. 1, a. 9 corp.) und Liebens (entsprechend der Thomasgleichung zwischen appetitus und dilectio ebenfalls für das Erkenntnisleben überhaupt — S. Th. q. 60, a. 1 corp. ad 3) ergibt, und den er selbst als „Platonismus“ anerkennt:

„Die höchste Vollkommenheit der vorstellenden Tätigkeit liegt in der Betrachtung des Schönen; sei diese nun durch die Einwirkung des Objekts unterstützt, oder von einer solchen unabhängig. An sie knüpft sich der höchste Genuß, welchen wir in der vorstellenden Tätigkeit als solcher finden können. Die höchste Vollkommenheit der urteilenden Tätigkeit liegt in der Erkenntnis der Wahrheit; am meisten natürlich in der Erkenntnis solcher Wahrheiten, die mehr als andere eine reiche Fülle des Seins uns offenbaren. ... Die höchste Vollkommenheit der liebenden Tätigkeit endlich liegt in der durch Rücksicht auf eigene Lust und eigenen Gewinn ungehemmten freien Erhebung zu höheren Gütern, in der opferwilligen Hingabe ihrer selbst an das, was um seiner Vollkommenheit willen mehr und über alles liebenswürdig ist, in der Übung der Tugend oder der Liebe des Guten um seiner selbst willen und nach dem Maße seiner Vollkommenheit. Die Freude, die der edlen Handlung und überhaupt der edlen Liebe innewohnt, ist es, die in ähnlicher Weise dieser Vollkommenheit, wie die Freuden der Erkenntnis und der Betrachtung des Schönen der Vollkommenheit der beiden anderen Seiten des Seelenlebens, entspricht. Das Ideal der Ideale besteht in der Einheit alles Wahren, Guten und Schönen, d. i. in einem Wesen, dessen Vorstellung die unendliche Schönheit und in ihr wie in ihrem unendlich überragenden Urbilde alle denkbare endliche Schönheit zeigt; dessen Erkenntnis die unendliche Wahrheit und in ihr wie in ihrem ersten und allgemeinen Erklärungsgrunde alle endliche Wahrheit offenbart; und dessen Liebe das unendliche, allumfassende Gut und in ihm jedes andere liebt, welches in endlicher Weise an der Vollkommenheit Teil hat. Das, sage ich, ist das Ideal aller Ideale. Und die Seligkeit der Seligkeiten bestände in dem dreifachen Genuße dieser dreifachen Einheit, indem die unendliche Schönheit angeschaut, und aus ihrer Anschauung durch sich selbst als notwendige und unendliche Wahrheit erkannt, und als unendliche Liebenswürdigkeit offenbar geworden

mit gänzlicher und notwendiger Hingabe als das unendliche Gut geliebt würde“ (Př. II 121 f.).

Aber es ist ein Platonismus, der, in scharfem Gegensatz zu dem Baaders und auch zu dem der Kirchenväter, diese „Teilnahme an Gott“ lediglich nicht faßt als Hingegebensein in die alles Denken überragenden Ratschlüsse der Schenke-Freiheit Gottes, sondern als inneres Gebundensein Gottes an das dreifache „Erfassen“. Darum ist der menschliche Geist die eigentlich entscheidende Offenbarung Gottes, da „uns auch in den Aussprüchen der natürlichen Vernunft göttliche Offenbarungen zu teil werden, und ... diese allen andern vorangehen“ (J. 123). Darum ist er der Richter über alle eigentliche Offenbarung Gottes bis zu deren völliger Zersetzung (J. 40—128), die auch vor der Ehrwürdigkeit der Person Jesu nicht halt macht (J. 12—39).

* * *

Mit dieser Zeichnung des Platonismus Brentanos gewinnen wir nun einen tieferen Einblick in jenen Platonismus, der das Suchen der Gegenwart kennzeichnet.

Es ist — unter der besonderen Rücksicht einer Auferstehung Baaders — ein Platonismus der Abkehr von einer errechnenden Subjektphilosophie, als welche die Philosophie von Descartes zu Kant angesehen wird, zu einer Philosophie des passiv erlebenden Ergriffenseins von einer idealen Objektwelt, sei es der „reinen Wesenheiten“, sei es der „reinen Werte“, sei es des „reinen Lebens“, sei es letztlich des „Heiligen“. Es ist also in der Tat das „cogitor ergo sum“ des großen Magiers der Romantik, das die Formel dieser gesamten Richtung bildet, — und darum auch bis in die religiösen und theologischen Folgerungen einer überwiegenden Hineigung zu östlichem Christentum und zu einem Christentum der „organischen Gemeinschaft“ (beides, wie wir sahen, Grundmotive Baaders).

Es ist — unter der vortwaltenden Rücksicht einer Auferstehung Brentanos — aber andererseits ein Platonismus, der jenes „cogitor ergo sum“ nur als andere Form der inappellablen „persönlichen Evidenz“ der alten Aufklärungsphilosophie ansieht: als „passive Evidenz“ im Gegensatz zur „aktiven Evidenz“ der setzenden Kategorien des Kantianismus. So ist das „cogitor ergo sum“, das „erfahrende Denken“ (im Gegensatz zum „setzenden Denken“) in seiner ganzen Breite von der vitalen Intuition des Bergsonianismus (zu Scheler hinein) bis zur intellektualen Intuition der Phänomenologie zum gefährlichen Ersatz religiösen Glaubens geworden. Denn es übernahm von ihm das überempirisch Geheimnisvolle des augustinischen Gezogenseins von der Ewigen Wahrheit in Ewige Wahrheit hinein und tilgte aus ihm das anstößige „sacrificium intellectus“ (im weiten Sinn eines Verzichtes auf entscheidende Rechtfertigung vor dem Erfahren, Schauen und Verspüren). Es ist also in der Tat das Weiterwirken der Brentanoschen Theologisierung von Philosophie als anderer Seite seiner Auflösung von Theologie. Und so brauchen wir uns nicht zu wundern, wenn auch diese Geisteshaltung bis in letzte religiöse und theologische Konsequenzen geht, etwa in den beanspruchten Primat „persönlicher Erfahrung“ über religiöse Sagung oder „reinen Christentums“ über

sichtbare Rechtskirche. Es sind ja das, wie wir andernorts nachgewiesen haben, die dem Platonismus eigenen „Anlagen zu Härese“¹.

Damit aber erhebt sich mit gesteigertem Ernst die Frage nach einer wahren Renaissance des Platonischen, nach einer solchen Renaissance, die jenes innere Verhältnis zwischen Platonismus und Christentum wahr, von dem wir im ersten Teil sprachen. Autonomer Platonismus steht immer in Gefahr, das Göttliche zu versächlichen zugleich und in die Spannung des Innerweltlichen einzubeziehen. Aber auch ein christlicher Platonismus ohne aristotelische Kühlung erliegt gern dem Verlangen, die schmerzliche Grenze zwischen Gott und Geschöpf zu durchbrechen. Daader wie Brentano sind für beide Erscheinungen das große heutige Exempel. So braucht es einen, der vom Christentum her Platon in Aristoteles und Aristoteles in Platon sieht. Es braucht Thomas von Aquin.

Erich Przywara S. J.

¹ Vgl. „Gott“ (München 1926) 86 ff. u. a.