

Philosophische Anarchie

Seit den Versuchen Trendelenburgs, Diltheys und Simmels ist die Frage nicht ruhig geworden, wie der unüberbrückbare Gegensatz der philosophischen Systeme zueinander zu lösen sei. Philosophie geht doch, so oder so, auf das „Letzte“. Dieses „Letzte“ ist zugleich, in allen Fragen, methodisch das „Erste“, weil von ihm die Grundeinstellung in allen Fragen ausgeht. Wie ist dann, in diesem Letzten und Ersten, ein solcher Zwiespalt auszuhalten?

Die Folge ist, daß die neueren Versuche, hier Antwort zu geben, spürbar von der Erschütterung der obigen Fragen erfaßt sind und darum radikal vorangehen.

Bei Rudolf Carnap¹ ist es der Radikalismus eines rein logizistischen verum. Die Probleme, um derentwillen in der Philosophie Zwiespalt ist, sind Probleme außerhalb des Feldes einer rein logisch-mathematischen Beziehungswissenschaft. Sie sind als „Scheinprobleme“ ausgeschaltet, wenn sogar, vor dem reinen Es des logisch-mathematischen Beziehungsfeldes, das Ich des Denkenden entfällt. Eine doppelte radikale Neutralität wird so durchgeführt: das objektive Sein mit all seinen Fragen ist neutralisiert in ein Koordinatensystem von Beziehungen, das denkende Subjekt ist neutralisiert in das „Gedachtsein“ dieses Koordinatensystems. Aber es ist eine Neutralität, die in eben dieser Doppeltheit explosiv ist. Denn schon die Gleichung zwischen Denkinhalt und Denktakt, die in dieser Doppeltheit liegt, ist nicht Gleichung, sondern verdeckte Spannung, und darum ist Carnaps Neutralität nicht Lösung, sondern Leugnung der Probleme. Es ist eine

fesselnde Exaktheit, aber eine Exaktheit, die die Probleme fesselt.

Diese Attitude einer scheinbar unproblematischen Neutralität braucht man bei Hugo Dingler¹ nicht zu fürchten. Denn, in scharfem Gegensatz zu Carnap, ist für ihn gerade das, was diesen noch berückt, die mathematische Exaktheit, zu dem Problem geworden. Dinglers Stellung in der heutigen Physik läßt sich in etwa mit der William Sterns in der Psychologie vergleichen. Beide sind die unerbittlichen Kritiker der scheinbar unfehlbaren mathematisch-naturwissenschaftlichen Exaktheit. Beide enthüllen sie als eine Scheinlösung, weil die segnende Person des Forschers in ihr nur verdeckt ist. Stern sieht darum das Letzte in einer Metaphysik der Person, Dingler in einer Metaphysik des segnenden Willens. Die Kritik Dinglers aber ist offenbar die einschneidendere, weil sie nicht nur (wie Sterns Kritik) die Grenzen, sondern das innere Wesen naturwissenschaftlich-mathematischer Methode betrifft: das „Experiment“ (vgl. die gleichnamige Hauptschrift Dinglers, München 1928). So liegt für Dingler die Lösung im Willen, als dem aktivsten bonum. Intellektuell (innerhalb des verum) bleibt es beim Chaos der Problematik. Der Wille ist der „letzte Geltungsgrund“ (158), der Wille freilich in seiner Gerichtheit auf ein letztes Ziel (165), aber doch so, daß dieses Ziel zuletzt im „reinen Willen“ sich begründet, der „reine Wille mithin das „Letzte“ ist, und das „Sichselbsterfassen unseres Letzten, des reinen Willens“ (190) der Urakt von Philosophie und Religion in Eins.

Die einschlußweise Kritik dieser Lösung liegt in Paul Häberlins Philosophie².

¹ Rudolf Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*. (XI u. 290 S.) Berlin-Schlachtensee 1928, Wilhelm Bernary. M 10.50; ders., *Scheinprobleme in der Philosophie*. (46 S.) Ebd. 1928. M 1.80. Zur Richtung der ganzen Gruppe (Verein Ernst Mach): *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*. (64 S.) Wien 1929, Arthur Wolf. M 1.20

Stimmen der Zeit. 120. 2.

¹ Hugo Dingler, *Metaphysik als Wissenschaft vom Letzten*. (291 S.) München 1929, Ernst Reinhardt. M 11.50. — Vgl. diese Zeitschrift 112 (1926/27 I) 231 f.

² Paul Häberlin, *Allgemeine Ästhetik*. (322 S.) Basel 1929, Kober. — Das Werk ist der abschließende Teil seiner Philosophie: 1. Teil: „Das Gute“; 2. Teil: „Das Geheimnis der Wirklichkeit“.

insofern sie gerade im bonum den Quell aller Problematik sieht. Schon der erste Entwurf dieser Philosophie („Wissenschaft und Philosophie“, 1910–1912) war auf den Satz gebaut: „Wer Weltanschauung will, der leidet an Widersprüchen, dem ist die Welt zum Problem geworden“ (II 3). Dem Anschein nach steht Häberlin an und für sich aufseiten Dinglers. Denn Metaphysik ist für ihn, weil Metaphysik des problematischen Lebens, wesentlich Metaphysik des Ethischen. „Alle logischen Kategorien“ sind „moralische Kategorien“ (Allgemeine Ästhetik 43). Aber die Lösung der Problematik liegt nicht (wie bei Dingler) immanent im bonum, sondern in seiner Beziehung zum pulchrum. Das Moralische und Ästhetische verhalten sich zueinander wie Problematik zu Problemlosigkeit (ebd. 66). Schönheit ist die „Fraglosigkeit des Existierenden“ (ebd. 123). Das Ästhetische wurzelt, im scharfen Unterschied zum Ethisch-problematischen, „in der ewigen Selbstverständlichkeit des Daseins“ (104). So spinnt sich folgerichtig hier eine Einheit zwischen dem Ästhetischen und dem Religiösen an. Aber Häberlin scheidet sich auch hier gegen Dingler formal dadurch, daß es ein Eins ist, durch das die Verschiedenheit hindurchschneidet. Einerseits nimmt das Ästhetische fast religiöse Züge an: etwa die „Geborgenheit im Dasein“, die „lächelnde Reserve“ gegenüber der Problematik des Daseins (ebd. 121). Andererseits aber wird das Religiöse erst als das wahrhaft „Transzendente“ sichtbar, das „über dem Gegensatz“ des Moralischen und Ästhetischen steht (307), um sie im „Wunder“ zu überwinden (307). Das Religiöse ist ein „Schauen aller Dinge aus Gott“ (ebd. 314), eine Bejahung des gesamten Lebens, „nicht weil seine Ziele realisierbar wären, sondern weil es selbst, in all seiner ewigen und ewig unvollendeten Entscheidungs- und Kampfnotwendigkeit, als göttliche Bestimmung begriffen ist“ (305 f.).

Häberlin schreibt sich damit selbst die Kritik. Denn offenbar ist jene Kreatürlichkeit, die im Problem zwischen dem Moralischen und Ästhetischen einerseits und dem Religiösen andererseits hervorbricht, die tiefere

und entscheidendere „Problematik“. Es ist nicht so, wie es bei ihm den Anschein hat: daß alle Problematik sich immanent in der Spannung zwischen bonum und pulchrum löse, insofern das Moralische die Sphäre der Frage, das Ästhetische die der Antwort sei. Das Gesamtproblem des verum-bonum-pulchrum ist vielmehr (wie Häberlin selber zuletzt sieht) durchsichtig in die eine wahrhaft metaphysische Problematik der „Kreatürlichkeit“. „Problematik“ ist in der Tiefe das „inquietum est“: Selbstoffenbarung des Kreatürlichen als Kreatürlichen¹. Franz Kröner², in seinem grundlegenden Versuch einer systematischen Lösung der „Anarchie der philosophischen Systeme“, geht diesen Weg ein gut Stück. Auf der einen Seite steht er unbeirrt auf dem Standpunkt der Phänomenologie, daß Philosophie Sachphilosophie sei und nicht typologischer Persönlichkeitsausdruck. Auf der andern Seite aber erweisen seine systematologischen Untersuchungen zur Evidenz die Möglichkeit einer „absoluten Philosophie“: „jedes“ (System) ist „Glieder und Stufe in den mannigfachsten Quer- und Längszusammenhängen mit andern“ (319). Gewiß mag es Systeme geben wie das Hegels, die diesen Glieder- und Stufenzusammenhang, den „Makroprozeß“, wie Kröner sagt, systematisch zu fassen suchen. Aber das ist dann selber nur wieder „ein“ Standpunkt. „Absolute Philosophie“ auch in dieser letzten Form eines „Systems der Systeme“ ist unmöglich. So werden die nüchternen und sorgfältigen Untersuchungen Krönners, die die „Systematologie“ als neue Wissenschaft wirklich grundlegen, zur scharfen Anschaulichkeit einer ersten Weise der obigen Kreatürlichkeit: des Phänomens der gegenseitigen Gliederschaft. Philosophische Anarchie löst sich zu einem guten Teil, im Maße als „absolute Philosophie“ zu einer Gliederschafts-

¹ Zum Kreatürlichen des pulchrum vgl. die Bemerkungen Oskar Beckers im Anschluß an Solger, über die „Hinfälligkeit“ des Schönen (Festschrift Edm. Husserl, Halle 1929, 28 ff.).

² Franz Kröner, Die Anarchie der philosophischen Systeme. (VIII u. 350 S.) Leipzig 1929, Felix Meiner. M 16.—

philosophie der sich ergänzenden Philosophien gedemütigt ist.

Aber Kröner selber stößt in seinen Auseinandersetzungen mit der katholischen Philosophie auf ein noch Tieferes. Er mißverstehen es freilich, indem er meint, für katholische Philosophie würde das letzte Gründen in Theologie zu einem geheimen Mittel, doch noch eine „absolute Philosophie“ zu gewinnen. Er hat hierbei, in der Auseinandersetzung mit mir, nicht beachtet, wie die „kreatürliche Weise“ restlos durchgeht, da nach katholischer Lehre auch die Offenbarung in kreatürlicher Weise empfangen wird. Aber er hat recht, daß für katholische Philosophie der Gedanke der Gliedschaft verankert ist im Gedanken der letzten Abhängigkeit von Gott. Nur Gott ist absolut, und darum wäre nur eine Philosophie, die „Philosophie Gottes“ ist (d.h. wie Gott selber „philosophierte“) absolut. Eigentliche Selbstoffenbarung Gottes (wie sie der Gegenstand der Theologie ist) ist also damit fraglos letzte Norm menschlicher Philosophie. Aber indem sowohl Theologie eine Philosophie nicht „ersetzt“, als auch Theologie selber in „kreatürlicher Weise“ spricht, ist auch aus solcher theologiebedingter Philosophie jene „kreatürliche Weise“ nicht zu bannen, kraft deren nur eine Gliedschaft der Systeme sich dem Ideal einer „absoluten Philosophie“ asymptotisch nähert, besser gesagt: im höchsten Sichzusammenschließen eine Ähnlichkeit zur allein absoluten „Philosophie Gottes“ bildet, durch die die „immer größere Unähnlichkeit“ hindurchschneidet¹.

So spitzt sich unsere ganze Frage auf die innere Gottesrichtung der Philosophie zu: Philosophie als Gott oder Philosophie in Gott.

Brauchen wir uns da zu wundern, wenn diese Alternative das scharfe Grundthema des heutigen Standes der Phänomenologie geworden ist? — Phänomenologie

selber ist ja an und für sich der aussichtsreichste Versuch einer Methode, die dem Chaos der Systeme aus dem Wege geht, weil sie unvoreingenommen nur die einzelnen Phänomene „freilegt“. Und man muß gestehen, daß der Reichtum dieser Einzelanalysen überraschend groß ist. Aber es ist doch kein Zufall, daß das Jubiläum ihres genialen Begründers zum unerbittlichen Klingenkreuzen zwischen ausgesprochenen „letzten Standpunkten“ geworden ist. Martin Heidegger schreibt in der Festschrift¹ seine grundsätzlichsste Abhandlung: der „Sag vom Grunde“, der seit Leibniz die klassische Gottesbegründung grundlegte, wird für ihn zu der Grundlegung seiner Philosophie strenger Innerweltlichkeit. Edith Stein entwirft, in einem Vergleich Husserls mit Thomas von Aquin, das bisher einschneidendste Programm einer „Philosophie vom Glauben her“: „theozentrische“ gegen „egozentrische Philosophie“. Martin Heidegger vollendet in seiner Abhandlung vom Grunde seine gewaltige Reduktion aller Probleme auf das Problem des Menschen. Edith Stein öffnet in ihrem Programm einer „theozentrischen Philosophie“ dem philosophischen Forschen auch die übernatürlichen Weiten Gottes.

Sagen wir aber „Reduktion auf das Problem des Menschen“, so steht noch ein letztes Unheimliches auf: das Problem der Psychoanalyse. Es ist die unheimliche Kunst der Analyse, alle scheinbaren Objektivitäten in letzte subjektive (verflemmte oder verheimlichte) Gewolltheiten zu entlarven. So bleibt folgerichtig nur noch eine Objektivität: die Objektivität dieses Entlarvens selber. Charles Maylans² brutal rücksichtslose Analyse Freuds reißt auch dieser Objektivität die Maske ab. Er tut es im Bann des Freudschen Pansexualismus, indem er Freuds Ödipuskomplex

¹ Festschrift, Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet. (370 S.) Halle 1929, Max Niemeyer. M 20.—

² Charles E. Maylan, Freuds tragischer Komplex. Eine Analyse der Psychoanalyse. (214 S.) München 1929, Ernst Reinhardt. M 7.80

¹ Damit ist die Antwort auf die Schwierigkeit S. 270 gegeben: ich lehne die Identität-Widerspruch-Einheit Hegels nicht als „mögliche“ Philosophie ab, sondern weil sie die Kreatürlichkeit auflöst.

analysiert. Aber mitten darin bricht ein Tieferes auf: „ich muß bekennen, daß ich nach meinen analytischen Untersuchungsergebnissen an die beanspruchte geistige Freiheit bei vielen sogenannten Freigeistern nicht glauben kann und an ihrer Stelle häufig nur eine überkompensierte Pose (Krampf) sehe, die ihr Bewußtsein und das anderer mit lauten Behauptungen über ihre ganze innere Not und Verzweiflung von Gebundenheit, Angst und Protest hinwegtäuschen möchte“ (59/60).

Hier legt das Problem der Psychoanalyse Zeugnis ab für die „theozentrische Philosophie“ Edith Steins (wenngleich Maylan selber noch einmal den Nietzsche-Standpunkt versucht). Alle sogenannte Objektivität oder Neutralität des Forschens, von einer „neutralen“ Philosophie bis zu einer „neutralen“ Analyse, ist solange Verlarbung einer krampfhaften Selbstbehauptung, als sie nicht in der Tiefe Freiheit von Gott her ist. Die gesuchte Objektivität (in der „Anarchie der Systeme“) ist als krampflos gelöst nur möglich von der Haltung her, die im Exerzitienbüchlein und bei der hl. Teresa „Indifferenz“ heißt, d. h. das letzte Sich-objektiv-verhalten zu allem vom adhaerere Deo her. Denn Objektivität als verkleidetes Gott-Aussagen kommt nie von der Angst los, daß irgend ein Phänomen den weggeleugneten Gott wieder einführen könnte, und so wird es sich-versperrende Objektivität, Objektivität als Larve der Angst vor Gott.

Erich Przywara S. J.

Talhoffs Totenmal in München

Novemberstimmung ist nicht eigentlich das, wonach die Hunderttausende suchen, die auf kurze Zeit, der Arbeit ledig, durch den Sommer fahren. Auch daher mag es kommen, daß Talhoffs ganz neuartige Bühnenfeier für die Toten des Weltkrieges, obgleich das naßkalte Wetter der Aufführungsmoche abendlichem Zusammensein in festlichen Innenräumen günstig war, nicht in jeder Hinsicht den Beifall gefunden hat, mit dem die Veranstalter gerechnet hatten. Dennoch bleibt das

große Wagnis aus vielen Gründen denkwürdig.

Es war ein beispiellos kühner Versuch, aus den letzten Entwicklungen und Ahnungen der heutigen Theaterkünste ein modernes Gesamtkunstwerk zu formen, eine „dramatisch-chorische Vision für Wort, Tanz, Licht,“ dichterisch, musikalisch, tänzerisch, schauspielerisch und bühnenbildnerisch von Albert Talhoff geschaffen, von ihm in allen Teilen einstudiert und unter seiner alleinigen Leitung aufgeführt. Der Text ist, wenn man von europäischen Begriffen ausgeht, kaum dramatisch, aber stark lyrisch: weniger ein Ausdruck des Willens gegen einander gestellter Personen, als ein pathetischer Widerhall von Gesicht und Gefühl. Die Worte werden von Chören vorgetragen, deuten aber nicht wie in den Chorliedern der Antike eine dramatische Handlung, sondern sprechen in gewaltigen Bildern das allgemeine Zeiterlebnis der Menschenverluste des Weltkrieges aus, das unterdessen schreckhaft unbestimmt in Geräuschkulissen, in wogenden Schatten und farbigen Lichtern und besonders im stummen Tanz gewandumwallter Männer und Frauen nach Gestaltung ringt.

Weil Talhoff, wie er im Programmheft erklärt, und wie die Aufführung bewies, weit stärker den Klangwert als die Sinngebung der Sprache herausgearbeitet hat, verstand man in der riesigen Festspielhalle des Ausstellungsparkes nicht einmal in den vordersten Reihen ohne Mühe, was die vom Takstod des Meisters geleiteten Chöre melodisch in den Raum riefen. Für die Gefühlswirkung wäre diese Unklarheit selbstverständlich kein Nachteil gewesen, wenn Talhoff, zumal da er schon auf Spannung durch eine zielstrebige Handlung verzichtet hatte, der Gefahr der Ermüdung wenigstens durch größere Mannigfaltigkeit von Tanz und Licht vorgebeugt hätte. Selbst eine an Ausdruckskraft so unerhöpflich reiche Tänzerin wie Mary Wigman überwand schließlich nur auf den Höhepunkten des fast zweistündigen Spieles die abstumpfende Eintönigkeit des Schreckens und der Trauer. Nicht nur, daß sich die