

Umschau

Ende oder Anfang der Philosophie?

So war die Frage schon mehrfach gestellt. In der Mitte des vorigen Jahrhunderts: als die empirischen Naturwissenschaften aufstanden und die großen spekulativen Systeme ins Grab sanken. Im Ausgang des vorigen Jahrhunderts: als Entwicklungslehre und Typen-Methode sich anschickten, alle überpersönlichen und überzeitlichen Sachaussagen als Ausdrucksformen von Zeit und Person zu demaskieren. Endlich in den vergangenen ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts: als Phänomenologie und Aporetik im Namen strengster Philosophie alles System verbannten, weil Philosophie nur Intuition oder Problematik des jeweils einzelnen Gegenstandes sei. Auf diesem Weg ist alle Philosophie Schritt für Schritt in ihren Anfang zurückgeführt. Wir stehen wieder in einer Situation wie Descartes.

Dieses Anfangshafte ist für Theodor Litt¹ darum auch ausdrücklich das *cogito Descartes*. Für die „Universalität ihres Fragens“ nach dem „All des nur irgend Denkbaren“ (4) findet Philosophie keine andere Erfüllung als die „Einwärtswendung des denkenden Blicks“ (9) in der „Reflexion der Reflexion“ (11). Nicht „extensive Unendlichkeit des erfahrbaren Weltgehaltes“, sondern „Universalität im Sinne jener intensiven...“, bis auf den letzten Grund zurückgehenden Selbsterschließung des denkenden Geistes“ (15) ist der Gegenstand von Philosophie. „Philosophie ... hat ihr eigentliches ‚letztes‘ Problem an — sich selber“ (13), indem das „Ich denke“ ihr alles einbeschließendes Problem ist: als Korrelation zwischen Wahrheit und Denken: „das Wahre ist bestimmt, gedacht zu werden, — genau so wie das Denken bestimmt ist, das Wahre zu denken“ (52). Es ist eine „Korrelation ... von Zeitlichem und Überzeitlichem“ (46). Aber weder läßt sich das Überzeitliche der Wahrheit als „ideale Existenz“ eines „an sich“ fassen (50), noch gibt es eine Metaphysik des Zeitlichen des denken-

den Ich, da es „hoffnungslos“ ist, „mit den Mitteln des Denkens in den Rücken der Denkkorrelation zu gelangen“ (313). So ist diese „Denkkorrelation“ für alles Wissen das (apriorisch) Erste (69, 71) und das (aposteriorisch) Letzte. „Ausgeliefert einem Spiel von natürlichen und geschichtlichen Kräften, die nach seinem Wohl und Wehe nicht fragen, ist und bleibt der Mensch doch schließlich der ausgezeichnete Punkt im All, in dem das Dasein zum Wissen um sich selbst gelangt“ (324). Gewiß besteht eine Ursprünglichkeit des Mit- und Füreinanderseins“ (213), und die „Denkkorrelation“ ist darum zuletzt die Korrelation zwischen „Gemeinsamkeit der Wahrheit“ und „Gemeinsamkeit des Ausdrucks“ (244), aber für das Verhältnis zwischen Ganzem und Glied gilt doch der Satz: „Das Ganze entscheidet nicht über ihm, sondern in ihm und durch ihn“ (297).

Für Jonas Cohn, der mit einer klar durchdachten Wertphilosophie die südwestdeutsche Kantschule abschließt², ist dieselbe Korrelation das Erste und Letzte: der „Utraquismus des Denkens“ als „Korrelation“ zwischen „Denkform“ und „Denkfremdem“ (36 f.). Doch ihr Kennwort ist nicht Wahrheit, sondern Wert: „das Band, das Objekt und Subjekt allgemein verbindet, muß Mittelpunkt philosophischer Betrachtung sein. Dieses Band aber ist der Wert, da er zugleich Wertigkeit eines Gutes und Werthaltung in sich schließt“ (111). Person und Gelten sind dann unlöslich zueinander bezogen: „nur weil es Personen gibt, gibt es Gelten — und ... nur weil es Gelten gibt, gibt es Person“ (319). Gewiß „ist das Ganze das Erste und Letzte, aber das Erste nur als ungestaltet und unerkannt, das Letzte nur als zu gestaltend und zu erkennend, als sich verwirklichend und nie verwirklicht“ (171). „Die gesamte Menschheit als ein polyzentrisches Wertganzes...“, das ist die umfassende Einheit“ (194). Gewiß stellt sich auch ein letztes metaphysisches Problem: „alle letzten Probleme der Axiotik weisen über die Axiotik hinaus“ (196). Aber nicht nur ist das „Sy-

¹ Theodor Litt, Einleitung in die Philosophie. (VIII u. 332 S.) Leipzig 1933, B. G. Teubner. M 6.40

² Jonas Cohn, Wertwissenschaft. (XVIII u. 641 S.) Stuttgart 1932, Fr. Frommann. M 20.—

stem der Werte dialektisch“ (245) als „für uns ... offenes System“ (246), sondern auch ein Abschluß in Gott würde die Dualitäts-Form des „Utraquismus des Denkens“ nicht aufheben: „die Dualität..., ohne die ... gar nicht Wert — Leben wäre, ist auch im religiösen Abschluß nicht aufhebbar“ (412). „Die Synthesis, auf die dialektisches Denken hinstrebt“ (426), ist „dynamisch“ (427), „immer Aufgabe“ (429).

Zeigte sich bei Litt Wahrheit (verum) als der Name der „Korrelation“ und bei Cohn Wert (bonum), so ist die Art, wie Kurt Schilling³ mit kundiger Hand das formal Methodische Schellings herausarbeitet, die letzte Ergänzung: Kunst (pulchrum) ist der Name der „Korrelation“. Indem Schelling ausgeht „von der reinen, ins Unendliche gehenden produktiven Tätigkeit des Ich“ (122), erscheint „nicht die Philosophie der Kunst..., sondern die Kunst selber“ als die in der „Korrelation“ sich vollziehende dynamische Synthesis: als „die Identität des Realen und Idealen, des Bewußten und Bewußtlosen“ (133). „Die Kunst selber“ ist es, „in der das reale Kriterium der Wahrheit für die Philosophie vorkommt“ (139). Die „ästhetische Anschauung“ ist das „Organ der Philosophie“ (134) und „enthält auch allein das Kriterium, das der Philosophie ihre Realität verbürgt“ (137).

Da also, wie diese Darlegungen zeigen, die eine und selbe „Korrelation“ des cogito sich nach jeder der drei sog. „Transzendentalien“ (Wahr-Gut-Schön) hin deuten läßt, so liegt zum mindesten das eigentlichere „Erste und Letzte“ im Innen-Verhältnis zwischen diesen drei Deutungen. Da hinein weist eine zweite Gruppe von neueren Untersuchungen. — Joh. Bapt. Lotz greift in einem reichen Sammelreferat über „Sein und Wert“⁴ bei der Seite des Objekts ein: nicht ein trennendes Entweder-Oder zwischen Wahrheit und Wert (und folgerichtig ebenso Schönheit) ist das Letzte, sondern das „metaphysische Sein mit der Schwebe seiner Analogie“ (613). „Die Urbegriffe durchdringen sich derart, daß

der eine schon implicite den andern sagt. ... Da so die verschiedenen Urgehalte nicht völlig auseinanderliegen, sich nur als Entfaltungen eines und desselben Gehaltes darstellen, richten sich auch nicht völlig verschiedene Urintentionen auf sie, handelt es sich eigentlich nur um die Entfaltung einer und derselben Urintention, um das ausdrückliche Auseinanderlegen der Momente, die in ihr ursprünglich eingeschlossen sind“ (ebd.). Das eigentlich Erste und Letzte auf der Seite des Objekts ist also das Sichdurchdringen von Wahr-Gut-Schön in der Weise der „Schwebe der Analogie“. — Das gleiche für die Seite des Subjekts zeigt eine feinsinnige Studie Gustav Kafkas über das Grundgesetz der Entwicklung der Philosophie⁵. Er findet, in kritischer Nachprüfung der morphologischen Methode Spenglers, daß in der Tat Philosophie der Antike, des Mittelalters und der Neuzeit ein und dieselbe Form der Entwicklung zeigen, und daß diese in Parallele steht zu der Form der Entwicklung, die die neuere Psychologie für den Einzelmenschen aufweist: je nach der Zentrierung zur Welt oder zum Ich. So ist für Kafka das „Analogieprinzip... das ursprünglichste Erklärungsprinzip“ (9). Es ist die „Methode der Analogie die einzige..., mittels deren die immanente funktionale Struktur des historischen Geschehens festgestellt werden kann“ (19).

Damit geht es aber um diese letzte Deutung dieser „Schwebe der Analogie“, die für die Seite des Objekts wie für die des Subjekts gilt. — Gerhard Krüger, der tief in die letzten Intentionen Descartes' eindringt⁶, sichtet in Descartes' cogito das „Problem der Selbstbehauptung“ (228) eines „aus der Welt gelösten, in sich selbst beruhenden Bewußtsein“ (234), und dies entscheidend gegenüber Gott. Gott ist für Descartes die „Unbegreiflichkeit“ und dies als „grundlos mächtiger Wille“ (248), die „undurchschaubare Übermacht, die den Menschen in jeder Hinsicht verendlicht“ (250). So wird Descartes' cogito „Selbst-

³ Kurt Schilling, *Natur und Wahrheit*. (141 S.) München 1934, Ernst Reinhardt. M 6.—

⁴ Zeitschr. f. kath. Theologie 57 (1933) 557—613.

⁵ Gustav Kafka, *Geschichtsphilosophie der Philosophiegeschichte*. (VI u. 66 S.) Berlin 1933, Junker & Dünhaupt. M 3.20

⁶ Logos 22 (1933) 225—272: Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins.

bewußtsein' auch im Sinne der Selbstbehauptung gegenüber der göttlichen Allmacht" (251). „Descartes befindet sich in der Gefahr des Chaos" (237). „Erfahrung der Ohnmacht angesichts einer widerstehenden Übermacht ist die Quelle der Reflexion" (229), und diese Ohnmacht „setzt die christlich verstandene Ohnmacht des Menschen vor Gott voraus" (ebd.). Ist also Descartes' cogito der philosophische Ursprungsort der „modernen, selbstbewußten Freiheit" (271), so wird deutlich, wie der Trotz der Angst in ihr steckt: das „Problem der Gebundenheit des freien Selbstbewußtseins" (ebd.). — Das wird scharf beleuchtet durch die Art, wie des berühmten Schweizer Konventualen Grégoire Girard (1765—1850) franziskanische Metaphysik das cogito Descartes' erlöst. Léon Veuthey bietet uns gerade heute, in beständigem Aug in Aug zur Philosophie der Gegenwart, die Grundlinien dieses tiefen Denkens⁷. Das Ich denke ist auch hier durchaus das Entscheidende: Philosophie ist „réflexion" (10) und „conscience de lui-même" (12), so sehr, daß eine wahre Geschlossenheit des Ich das Ziel ist: „l'harmonie d'une belle âme dans la réalisation intégrale du moi" (32). Aber in dieser „réalisation ... du moi" ist es tiefer und ursprünglicher das „Rühren an das Absolute" („l'absolu atteint par notre âme" 61), da das Licht, in dem alles Gedachte leuchtet, vom und im Lichte des Absoluten leuchtet (63). In diesem innern Kontakt zum Absoluten hat das Ich denke einen „innern Reichtum", der durch den Reichtum der äußern Erfahrung eigentlich nur „aktualisiert" wird. So geht der Erkenntnisweg von einer „intuition implicite de l'être" zu einer „intuition explicite du même être, alpha et oméga de tout ce qui est" (116). Die „Schwebe der Analogie" (102) ist hier nur Schleier einer „Schwebe der Mystik" (106 ff.).

So öffnet sich der Blick in das Entweder-Oder zweier Grundhaltungen im Ich denke. Erich Voegelin läßt in seiner Schrift über „Die Rassenidee in

der Geistesgeschichte"⁸ die Entwicklung sich spannen zwischen dem christlichen Menschen, der eine „Unterwerfung des irdischen Daseins" (3) besage, und dem „dämonischen Menschen" als dem „gesteigerten Menschen, der ganz aus der Mitte eines fruchtbaren Selbst lebt, ohne Ermüdung, ohne Schwächezustände" (8). Gustav Kafka hinwiederum sieht gegenüber dem „abgründigen Grauen vor der persönlichen Vernichtung" (63), das die Tiefe aller menschlichen und menschheitlichen Entwicklung ist, als einzige Lösung die Art, wie „dem natürlichen Entwicklungsgesetz des menschlichen Geistes ein übernatürliches Entwicklungsgesetz der menschlichen Seele zur Seite" tritt (64). „Der Punkt, an dem sich die Gerade der Ewigkeit mit dem Kreise des Endlichen berührt, ist in der Geschichte die Menschwerdung Gottes, im Leben des einzelnen die Entsöhnung durch die Gnade" (ebd.).

Damit erhält Siegfried Behns „Einleitung in die Metaphysik"⁹ ihre entscheidende Rechtfertigung: für die Weise, wie sie langsam die gesamte Problematik beim Geheimnis des Kreuzes enden läßt. Aristotelische Kunst, die innere Metaphysik der einzelnen Probleme aufzurollen, erneuert sich in ihr, und so wird es die stärkste Anschaulichkeit des Ich denke. Aber gerade diese offene Problematik reift zur Anbetung des Kreuzes. „Als ewiges Vorbild für alle Geschichtsphilosophie hat Gott selbst in ihren Mittelpunkt das Kreuz gestellt, an dessen Holze sterbend der sündelose Mensch das Wort der tiefsten Gottverlassenheit leidend spricht. Aber eben der Mann der Schmerzen ist auch der triumphierende Herr des Lebens und der ewige Logos der mit ihm unzerstörbar geltenden Ideen. Die Metaphysik vom Sinn des Menschenlebens und vom Sinne der Geschichte vollendet sich nicht, ohne daß sie den Anblick des Kreuzes ertrage und nicht ohne das himmlische Licht der übernatürlichen Glorie Jesu von Nazareth" (327 Schluß).

Hierin ist der „dämonische Mensch" Goethes und der „dionysische Mensch"

⁷ Léon Veuthey O.F.M. Conv., *Métaphysique d'expérience, d'après le P. Girard O.F.M. Conv.* (119 S.) Assisi 1933, Casa editrice Franciscana.

⁸ Erich Voegelin, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte.* (VIII u. 160 S.) Berlin 1933, Junker & Dünnhaupt. M 5.—

⁹ Siegfried Behn, *Einleitung in die Metaphysik.* (XVI u. 327 S.) Freiburg 1933.

Nietzsches, in die hinein die Descartesche „Selbstbehauptung gegenüber der göttlichen Allmacht“ (Krüger 251) sich gestaltet hat, positiv überwunden: in die Kraft des Ostern in der Ohnmacht des Karfreitag. Und so ist unsere Titelfrage beantwortet: in dem Philosophie immer neu an ihr Ende kommt, kommt sie immer neu an ihren Anfang. Ihr ohnmächtiges In-die-Kniee-Brechen ist ihr Aufschwung. Erich Przywara S. J.

Aus der Geschichte einer katholischen deutschen Hochschule

Eine befriedigende Geschichte der Bildungsideen und Bildungseinrichtungen ist, wie sich immer deutlicher zeigt, auf eingehende quellenmäßige Einzelforschung angewiesen, will sie über die Darbietung schematischer Allgemeinheiten hinaus zur Wiederentdeckung blutvollen Lebens hinauswachsen. Je bedeutender eine Bildungsinstitution in der Vergangenheit war, um so aufschlußreichere Ergebnisse für die Geschichte der Bildung sind zu hoffen, vor allem wenn ein Forscher an die Arbeit geht, der sich nicht nur als tüchtiger Pädagoge, sondern auch als Historiker von Format ausgewiesen hat. Kommt dazu eine heiße Liebe zu Heimat und Volk, so werden erst die Voraussetzungen geschaffen, all das anscheinend Kleine und Alltägliche mit hellen Augen zu sehen, das allein die Grundlage dafür abgeben kann, an Stelle eingetrockneten Herbariumswissens lebendiges Leben erstehen zu lassen.

Ein Muster einer historischen Einzeluntersuchung, bei der sich alle diese Voraussetzungen erfolgreicher pädagogischer Geschichtsschreibung zusammenfinden, ist das umfassende Werk von F. X. Eggersdorfer über die Passauer Hochschule¹.

Es schwebt eine Tragik über diesem Buche. Der Verfasser legt sein prachtvolles Werk als Gabe des Abschiedes,

den ein hartes Geschick ihm aufgezwungen, auf den zur Hundertjahrfeier 1933 geschmückten Festtisch jener Hochschule, der er ungefähr 25 Jahre als Schüler und Lehrer angehört hatte. Er bietet wahrlich eine Festgabe, die der ruhmreichen Geschichte der Passauer Hochschule wert ist. Nicht bloß das Äußere des Werkes zeigt das: ein stattlicher Band in Quart, mit 18 vortrefflichen Tafeln, 116 Abbildungen, in sauberer, vorzüglicher Druckausstattung. Viel mehr spricht das der innere Gehalt der Arbeit aus: es entsteht vor der Seele des durch die ebenso klare wie beschwingte Darstellung gefesselten Lesers ein lebensvolles Bild einer 300jährigen wechselvollen und segensreichen Geschichte der Hochschule, die, an einem der geographisch bedeutsamsten Punkte Deutschlands liegend, aus dem eigenartigen Kulturraum, aus dem sie erstand, Form und Gestalt gewann und unermeßlichen Segen über die Lande des Donaumaumes hinausströmte. Dieser Raum, in dem die Hochschule lebendig verwurzelt war, wird vom Verfasser in liebevoller Sorgfalt gezeichnet, und seine Bedeutung für eine bodenständige Bildung wird plastisch aufgewiesen. So wächst diese Geschichte einer Hochschule von selbst zu einer packenden Geschichte ihrer Heimat, der großen Diözese Passau.

Die Not der Zeit ließ sie tausend Schwierigkeiten zum Trotz entstehen. Das Buch zeichnet in quellenmäßiger Darstellung ein erschütterndes Bild von den Zuständen im Klerus jenes Gebietes. Dieses Bild wirkt um so eindrucksvoller, als Eggersdorfer sich hier wie in seinem ganzen Werk bemüht, leidenschaftslos Licht und Schatten zu verteilen. Die Verhältnisse schriegen geradezu nach Heilmitteln, und man hätte meinen sollen, alle Gutgesinnten hätten freudigen Herzens die erste sich bietende Gelegenheit, den Gesundungsprozeß einzuleiten, begrüßt. Aber wie alles Große ist die Entstehungsgeschichte der Passauer Hochschule von Mißverständnissen, Widerwärtigkeiten, Leiden und menschlicher Schwachheit überschattet. Hätte nicht die Tatkraft des damaligen Fürstbischofs, des Erzherzogs Leopold von Österreich, die Schwierigkeiten, die vor allem aus dem Klerus und dem Kapitel kamen, „durch seinen Geist, seine Autorität und seinen großen Mut überwunden“, so wäre

¹ F. X. Eggersdorfer, Die Philosophisch-Theologische Hochschule Passau. 300 Jahre ihrer Geschichte. Ein Blick in die Entwicklung der katholischen Geistlichenbildung in Deutschland seit dem Ausgang des Mittelalters. 4^o (VIII u. 416 S.) Passau 1933. Auslieferung durch die Phil.-Theol. Hochschule Passau.