

demaskiert wie in Gilots Buch, das ein absolutes Leben für die Kunst in Frage stellt. Dieses Buch und das Werk des Spaniers zeigen in bemerkenswerter Übereinstimmung, daß es nicht nur um das abseitige Verhalten eines modernen Künstlers geht, auf den wir mit dem Finger zeigen könnten, sondern daß wir selbst durch die Vorgänge betroffen sind; denn wir alle sind im Begriff, die Werte der Seele zugunsten der Sache aufzugeben.

Herbert Schade SJ

## Weltgeschichte der Philosophie

Soll eine Weltgeschichte der Philosophie<sup>1</sup> weder im Stoff ertrinken, noch ein bloßes Nebeneinander von Aufsätzen sein, so muß der Verfasser sich nach einem Leitfaden für die Darstellung umsehen, der sich aus der Sache selbst ergibt. Schilling sieht diesen in dem Ablauf der philosophischen Entwicklung in den vier Hochkulturen, die überhaupt eine Philosophie hervorgebracht haben, China, Indien, Griechenland und das Europa der Neuzeit. Sie zeigen bei äußeren Unterschieden alle den gleichen Gang der Entwicklung. „Im Mittelpunkt steht überall ein strenger Kern von ‚menschlicher Weisheit‘. Sie ist ausgezeichnet durch die in der Reflexion verwirklichte Unterscheidung dessen, was ich wissen und nicht wissen kann. Dieser strenge Begriff findet sich im Grund in jeder Kultur nur an einer Stelle. Rings herum liegt zeitlich vorher und nachher ein engerer und weiterer Vorhof, der durchaus auch noch ‚Philosophie‘ (im weiteren Sinn) genannt werden muß. In ihm wird das strenge Kriterium trotz eines bestehenden mehr oder weniger klaren Wissens darum doch wieder überschritten. Und zwar weil er der Begrenzung als Grundlage gilt, deren Voraussetzung ist, obschon er nicht aussprechbar ist. Der weiteste Vorhof der Phi-

losophie besteht vorher in Kult, Kunst und Mythos, die das Leben autoritär prägen und disziplinieren, die erziehen. Der engere Vorhof ist die Weisheit, die sich vom alltäglichen Leben der Menschen entfernt und das, was Kult, Kunst und Mythos gewesen sind, trotz aller Paradoxie der Sprache auszusagen unternimmt. Wenn das alles bereits abgelebt ist und von der Skepsis bedroht wird, erst dann erscheint die Philosophie selber in ihrer strengsten methodischen Form als Wissen um Wissen und Nichtwissen. Nach ihr aber kommt wieder eine Weisheit, die als autoritäre Weltanschauung dem Menschen das Heil verkündet, sich zwar auf die strenge Philosophie bezieht, aber in der Not der Zeit ihre Grenzen doch wieder überschreiten muß. Deshalb gibt es auch überall mehrere Weltanschauungen in der Zeit nach der Philosophie, und ihr Streit untereinander ist unaufhebbar. Aus diesem Streit aber geht einerseits wiederum eine Skepsis hervor, die, wenn sie konsequent sein will, nur mit dem eigenen Leben Schluß machen kann. (Meistens tut sie das nicht, sondern entwickelt ihre Argumente ohne Bedenken der eigenen Bodenlosigkeit als Theorie.) Andererseits aber mündet die Philosophie dann in eine neue Religion, die sie ganz durch den Glauben ersetzt oder sie mindestens dem Glauben unterordnet“ (6 f.). „Die Bedeutung der Philosophie als solcher liegt überall in der Radikalität der Beschränkung auf das Menschliche unter Offenhaltung des transzendenten Horizonts“ (141). „Diese Geschichte des Menschen in den Hochkulturen (im Unterschied zur ‚Vorgeschichte‘) hat nicht nur einen Anfang, sondern ebenso eindeutig ein vorbestimmtes Ende in jeder einzelnen Hochkultur. Und zwar wie jede Pflanze, jedes Tier, jeder einzelne Mensch einen Anfang hat in Zeugung und Geburt und ein Ende im Tod. Geschichte als unentwegter Fortschritt, nachdem sie einmal angefangen hat, ist nichts wie ein Aberglaube der Aufklärung“ (19). Ihr Gang ist im wesentlichen notwendig: „Wollten wir annehmen, daß Konfuzius, Buddha, Sokrates und Kant schon als Kinder gestorben wären, so hätte die Weltgeschichte der Philosophie in keiner Weise einen andern Gang genom-

<sup>1</sup> Kurt Schilling, Weltgeschichte der Philosophie, Berlin: Duncker & Humblot 1964. VIII, 579 S. Lw. 58,-.



men. Sie war vorher wie nachher prädestiniert. Andere hätten die gleiche Aufgabe an Stelle dieser Männer, historisch zwar unter anderem Namen und mit individuell abweichendem Ausdruck, aber doch letztlich dem philosophischen Gehalt nach ebenso, gelöst“ (16). Die eigentlichen Philosophen sind die oben genannten vier. Was vorher kam, ist Weisheit; nachher kommen die großen Systeme, die sich der Grenzen der menschlichen Erkenntnis nicht mehr bewußt sind.

Aus den angeführten Texten ergibt sich schon, daß zwei Philosophen einen großen Einfluß auf diese Auffassung ausgeübt haben, was dann im Verlauf des Buches auch bestätigt wird, Oswald Spengler und Kant. Von jenem stammt die Lehre von dem notwendigen Ablauf der Hochkulturen. Nun ist zuzugeben, daß in jeder menschlichen Kultur ein Faktor, das Biologische des leiblichen Lebens, in dieser Richtung wirksam ist. Aber da menschliche Geschichte vor allem durch das Geistige zustandekommt, dieses aber den Gesetzen des Biologischen nicht unterliegt, so durchkreuzen sich in der Geschichte die beiden Einflüsse und lassen keine strenge Regelmäßigkeit aufkommen<sup>2</sup>. Allerdings ergibt sich auch daraus, daß die Philosophie immer um die gleichen grundlegenden Probleme kreist, die das Leben überall dem Menschen stellt, eine Ähnlichkeit auch im Wesentlichen der verschiedenen Philosophien. Daß die Lehre vom stetigen Fortschritt auf einem Wunschdenken beruht und von dem wirklichen Verlauf der Geschichte in keiner Weise bestätigt wird, dem kann man nur zustimmen<sup>3</sup>.

Der Einfluß Kants zeigt sich vor allem in der Definition der Philosophie als Kritik, als Unterscheidung zwischen dem, was der Mensch wissen kann, und dem, was zu wissen unmöglich ist. Dies ist gewiß eine der Aufgaben der Philosophie; aber sie ist eher negativ. Auch hat Kant die Grenzen zu eng gezogen, weil seine „Kritik der reinen Vernunft“ sich an den neuen Naturwissenschaften ausrichtet und die Vor-

aussetzung für diese, die Erkenntnis der Mitmenschen als Menschen, der menschlichen Geistigkeit, vollkommen außer acht läßt, obschon doch seine Schriften sich an verstehende Menschen wenden und ohne dieses Verständnis sinnlos wären. Seine Kritik beginnt also nicht mit dem Anfang der Erkenntnis, sondern mit einer abgeleiteten Form. Es ist gewiß richtig, daß die Naturwissenschaft wie überhaupt die menschliche Erkenntnis über das Ansich des Stoffes nichts aussagen kann; hier ist die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich am Platze, außer daß die subjektunabhängige Existenz des Stoffes außer Frage steht. Hingegen besitzen wir eine unmittelbare und eigentliche Erkenntnis der menschlichen Geistigkeit auf Grund einer unmittelbaren Schau dieser Wirklichkeiten, mag diese auch durch die notwendige Beteiligung der Sinnlichkeit eingeengt und oft getrübt sein. Diesen Einfluß der Sinnlichkeit und damit des bloß menschlichen Standpunktes aufzuheben, um das reine Ansich zu erkennen, das ist die Aufgabe der Philosophie<sup>4</sup>. Weil die Trennung nicht überall gelingt, ist die philosophische Erkenntnis in vielem abstrakt und allgemein; damit bleibt sie auf dem Standpunkt eines endlichen Geistes und versucht nicht, was Schilling mit Recht dem deutschen Idealismus vorwirft, sich das göttliche Wissen anzueignen, indem man die Gesamtheit der menschlichen Erkenntnisbewegung diesem göttlichen Wissen gleichsetzt.

Da Schilling sich in seiner Darstellung aber nicht auf das einschränkt, was er strenge Philosophie nennt, sondern auch das Vorher und Nachher einbezieht, das auch nach ihm mit ihr in einem wesentlichen Zusammenhang steht, so zeigt sich der Einfluß dieser Definition mehr an der Setzung der Akzente als im Inhalt selbst. So ist es dieser Definition zuzuschreiben, wenn Buddha zum eigentlichen Philosophen der indischen Philosophie erklärt wird nur deswegen, weil er alle metaphysischen Fragen als für das Heil unwichtig abgelehnt haben soll. Übrigens gibt die neuere Erforschung des Buddhismus in manchem ein anderes Bild von Buddha als die

<sup>2</sup> Vgl. A. Brunner, *Geschichtlichkeit* (Bern, München 1961).

<sup>3</sup> Vgl. diese Zschr. 176 (1965) 241–253: Der Fortschrittsglaube.

<sup>4</sup> Vgl. A. Brunner, *Erkenntnistheorie* (Köln 1948) Teil IV: Die Wissenschaft.



frühere, die sich einseitig am Palikanon ausrichtete, während man heute glaubt, daß in den Schriften des Mahayana nicht weniger als im Hinayana ursprüngliche Überlieferung enthalten ist und letzteres ebensowenig ein getreues Bild von Buddha gibt<sup>5</sup>.

Die Darstellung ist von einer erfreulichen Klarheit. Wie Spengler und auch schon Dilthey sucht Schilling die Philosophie einer Zeit von ihren kulturellen und sozialen Vorbedingungen her zu verstehen, und es ergeben sich interessante Zusammenhänge und Durchblicke. Am Schluß kommt er auf die Aussichten der Philosophie unter der Weltherrschaft des Industrialismus und der Konsumgesellschaft zu sprechen. Diese neue Welt bedeutet den tiefgehendsten Umbruch in der Geschichte der Menschheit seit dem Übergang des Menschen zum Ackerbau und zur Sesshaftigkeit. „Alle Philosophie der vier genannten Hochkulturen ist die Wort gewordene Lebenslehre sesshaft lebender und auf diesen Entscheidungen fußender Ackerbauern, so sehr auch die Sozialformen bald feudal und städtisch werden“ (22). In der Einebnung aller Persönlichen durch die allseitige Abhängigkeit aller von allen und durch die Massenmedien, in der Überforderung der freien Berufe – „Es ist sozusagen ein Treppenwitz der Weltgeschichte dabei, daß heute und in Zukunft durch Arbeit ‚ausgebeutet‘ und gar nicht mehr zu einem menschlichen Leben fähig nicht mehr Arbeiter sind, sondern Ärzte, Krankenschwestern, Anwälte, Ingenieure, Hausfrauen, auch Unternehmer, Manager“ (492) – sieht Schilling eine unmittelbare Bedrohung des Geistigen, der Kultur wie der Philosophie, und eine fortschreitende Aushöhlung des Sinnes des menschlichen Lebens, auch des Konsums. Die Philosophien von Schopenhauer, Marx und Nietzsche versteht er als einen ersten, aber gescheiterten Versuch, dem Menschen das Leben in der neuen Atmosphäre zu ermöglichen; sie mißglückten, weil sie alle noch auf den Voraussetzungen der Ackerbaukultur beruhen und, besonders Nietzsche, aber im Grunde auch Marx, die Naturverbun-

denheit und die kontemplative Haltung des griechischen Menschen als Ideal verkündeten. Beide „sind im Grund mit der technischen Physik des Industriezeitalters gar nicht vereinbar. Sie sind immer noch Rudimente früherer agrarischer Hochkulturen“ (499). Schopenhauer könnte eher dem einzelnen den Rückzug aus der Übermacht des neuen Zeitalters ermöglichen. In allen drei sieht Schilling aber nachphilosophische Erscheinungen, die mehr den Charakter von Heilslehren haben. „Eine neue Philosophie würde also ein echtes Heimischwerden des Menschen: nicht mehr, wie Nietzsche meinte, auf der Erde, sondern in Industrie und Technik, voraussetzen. Es fehlt aber noch völlig die innere Vermenschlichung dieser Tätigkeiten, die nicht einen sinnlosen und eingebildeten Fortschritt ins Absurde, sondern Dauerhaftigkeit und Bestand verbürgen könnte“ (25 f.). Konstantin hat das Christentum zur Reichsreligion gemacht, weil er für das Riesereich eine „Seele“ brauchte. „Vermutlich wird die Erde, wenn sie einmal unter einheitlicher Herrschaft steht, in gleicher Weise eine einheitliche Seele brauchen. Es muß aber wirklich eine Seele sein wie in der Antike das Christentum als Gegenbild zu dem bloß äußerlich auferlegten und – ähnlich wie die moderne Konsumgesellschaft – wirtschaftlichen Kaiserfrieden des Römerreichs ... So genügt auch heute nicht etwa der Ausblick auf ein ständig sich steigerndes Wohlstandsparadies, weder Bentham's ‚größtes Glück der größten Anzahl von Menschen‘, denn Wohlleben ist in Wahrheit kein Glück, der Mensch kann es nicht einmal auf die Dauer ertragen, noch die bloße ‚Verkürzung des Arbeitstags‘ im ‚Reich der Notwendigkeit‘ aus der zitierten Marxstelle. Weder der heute säkularisierte amerikanische Puritanismus, noch der dialektische Materialismus haben vermutlich eine Zukunft“ (553 f.). Aber es wäre vermessen, darüber hinaus Aussagen über die Zukunft machen zu wollen. Jedoch: „Der Mensch als solcher ist nicht nur in den Manieren seiner Bedürfnisbefriedigung heute, sondern auch im Ursprung seines Lebens zu allen Zeiten gleich“ (554).

<sup>5</sup> Vgl. „Christus und die Religionen der Erde“, Bd. 3 (Freiburg 1951): C. Regamey, Der Buddhismus Indiens, 229–305.