

Die Philosophie und ihr Problem.

Von Reiner Haehling v. Lanzenauer.

I. Der Begriff der Philosophie.

1. Die Philosophie als Weltanschauungslehre.

Die letzten Jahrzehnte haben eine neue Zeit anbrechen lassen, eigentlich war sie nur das konsequente Ergebnis der ihr vorangehenden und sie bedingenden Entwicklungsperioden, aber der Umschwung trat so plötzlich ein, wie es kaum einer geahnt hätte, und hatte so gewaltige und tiefgreifende Folgen für das Kulturleben der Menschheit, daß sie eine ganz anders geartete Einstellung verlangte. Je mehr der Einzelne sich in diese neue Zeit „einfühlte“, um so mehr empfand er die schroffen Gegensätze zu seinem eigenen Innern, zu seiner Seele. Dieser Umsturz der Werte endigte für viele mit einem hoffnungslosen Skeptizismus, andere dagegen versuchten wiederzugewinnen, was sie verloren hatten, und mit neuen Kräften aufzurichten, nämlich die Einheit des Geistes, und strebten so nach einem objektiven Kriterium der Philosophie oder Weisheitslehre. Sie hielten dieses Streben für um so notwendiger, je mehr sie wahrnahmen, welche große Verwirrung die Umwälzung hervorgerufen hatte; diese hatte die wissenschaftliche Arbeit nicht nur erschwert, sondern schier unmöglich gemacht, denn jeder baute seine Theorien mit eigenen Begriffen auf, jeder verstand unter den früher allgemein gleichbedeutenden Begriffen etwas anderes, man schob ihnen manchmal diese, manchmal jene Bedeutung unter. Die Einheit des Geistes war mit der religiösen Einheit verschwunden, und wenn auch Zeiten wissenschaftlicher Renaissance wiederkehrten und man in solchen Zeitläuften Maßstäbe und Richtlinien aufzustellen sich bemühte, so waren diese Bestrebungen meist unzulänglich. Oft hatten sich diese Wertmaßstäbe für die wissenschaftliche Beurteilung so vervielfältigt, daß sie statt der beabsichtigten Einheitlichkeit eine nur noch größere Zwiespältigkeit hervorriefen und die Gegensätze, die schon bestanden, vergrößerten. Warum? Weil man das objektive Kriterium in der Philosophie nicht fand;

— ja man braucht noch nicht einmal so weit zu gehen — weil man die Philosophie in ihrer wesentlichen Idee nicht mehr verstand. Wohl erkannte man mit Leichtigkeit die griechische Herkunft des Wortes und seine Bedeutung als „Liebe zur Weisheit“; aber was bedeutet hier denn Weisheit? Als weise gilt hier nicht jener, welcher nur ein Wissen aufzuzeigen hat; der Ausdruck „weise“ sagt mehr. Er muß auch verstehen, das Wissen wertvoll für das Leben, besonders sein Leben anzuwenden. So bekommt der Begriff „Weisheit“ für den einzelnen einen Lebenswert, also weltanschauliche Bedeutung. Weltanschauung heißt soviel wie Einstellung des Menschen zur Weltursache. Er bildet sich eine Anschauung von der Welt auf Grund seiner Erfahrung (ein Anschauen der Welt als Weltbild), er bemüht sich, die gewonnenen Erkenntnisse sorgfältig zu prüfen und sie gesetzmäßig auf die letzte bzw. erste Ursache zurückzuführen und sie dann für sich wertvoll zu gestalten. Er betrachtet die Welt Dinge, ja sich selbst als Wirkungen der Weltursache, er bewertet sie nach ihrer Güte und baut sich dann eine ethische Wertreihe auf, die ihn die eben erkannte ontologische Weltursache als ethische Ursache erkennen läßt, und die in der Religion G o t t (das Gute) genannt wird. Durch seine Betrachtungsweise gewinnt er aber die Auffassung, daß er als Mensch seine Weisheit aus der ontologischen und ethischen Weltursache wie aus einer Quelle schöpft, und so erscheint ihm diese Ursache als die Weisheit. Notgezwungen muß er, da er eine Abhängigkeit beobachtet und fühlt, zu dieser Ursache Stellung nehmen, um seine Erkenntnisse zu vervollkommen und zu vervollständigen. Diese Weisheitslehre hätte also die Aufgabe, den einzelnen Menschen zu dieser Stellungnahme zur Weltursache zu bewegen, und dann wäre sie Weltanschauungslehre. Da es nur eine Weltursache geben kann, so müßte diese Weltanschauungslehre ein einheitliches, in sich geschlossenes System mit feststehenden Begriffen und Ideen aufweisen und dem Einzelnen die Möglichkeit geben, auf dem Wege der vernünftigen Weltbeobachtung und Weltbetrachtung die Gegensätzlichkeit wenigstens in dem für uns notwendigen Maße zu überwinden. So kann es nur eine Philosophie oder Weisheitslehre geben, nämlich die, welche uns immer wieder zu demselben Ziele führt, zu derselben Weltursache, und uns dadurch in die Lage versetzt, unser Leben von dieser Ursache aus zu beurteilen.

2. *Philosophie und Theologie.*

Damit erhebt sich sofort die inhaltsschwere Frage, welche Stellung die Philosophie zur Theologie einnimmt. Unter *Theologie* verstehen wir für gewöhnlich jene Wissenschaft, welche das göttliche Wesen mit der Offenbarung erkennen und erforschen will. Sie erstrebt in der Dogmatik oder Glaubenslehre eine wissenschaftliche Darstellung der in der göttlichen Offenbarung enthaltenen übernatürlichen Wahrheiten und Heilstatsachen in organischem Zusammenhang und systematischer Einheit (vgl. Bartmann), während sie in der Moral sich mehr mit den sich aus der Dogmatik ergebenden praktischen Folgerungen und Anweisungen für das Christenleben beschäftigt. Der Gegenstand der Theologie dürfte deshalb derselbe sein wie der der Philosophie, nämlich das göttliche Wesen. Sie unterscheiden sich jedoch in ihrer Forschungsmethode voneinander, daß die Philosophie das göttliche Wesen — insofern Gott ein Sein schlechthin ist — als ontologische und ethische Weltursache vernunftmäßig zu erkennen und zu bewerten versucht als die Weisheit, während die Theologie vorzugsweise auf dem Wege der göttlichen Offenbarung — *revelatio virtualis* — zu Gott hinstrebt. Daraus ergibt sich einmal, daß Theologie und Philosophie nicht voneinander zu trennen sind, sondern eng zusammen gehören, und dann die Erkenntnis, daß die Philosophie als Wissenschaft die notwendige Voraussetzung der Theologie ist. Wie Natur und Uebernatur ergänzen sich Philosophie und Theologie durch harmonische Ordnung gegenseitig zur Einheit. Das bedeutet für die Philosophie keineswegs eine Einschränkung in dem Sinne von Erniedrigung; denn gerade durch ihre Verbindung mit der Theologie gewinnt sie an Bedeutung den anderen Wissenschaften gegenüber, unter welchen sie die erste und hauptsächlichste Stellung einnimmt. Sie kann aber nur mit Hilfe der Theologie diese Stellung behaupten. In dem Falle, wo versucht würde, Philosophie und Theologie voneinander zu trennen, würde man nicht nur Zusammengehörendes willkürlich und gewaltsam auseinanderreißen, sondern auch der Philosophie ihre Würde, ihre Vorrangstellung rauben. Ein solches Vorgehen müßte sich für die Philosophie verhängnisvoll auswirken. Sie verlöre ihren wesentlichen Halt und ihre zuverlässige Stütze und wäre damit den anderen natürlichen Wissenschaften preisgegeben. Die Folge würde sein, daß jede Wissenschaft ihren Anspruch auf

die Philosophie erheben würde, und damit sänke die Philosophie zur einfachen Naturwissenschaft herab, und es bliebe ihr somit nur noch als Aufgabe die Erforschung der Natur. Der Philosoph würde zum Naturforscher, und sein Weisheitsforschen wäre lediglich gleichzusetzen mit einem „Forschen“ in der ihn umgebenden Natur. Dieses Forschen würde dem Menschen als Philosophen nur Wissen vermitteln, aber keine Weltanschauung mehr und wäre keine wesentliche Bereicherung, sondern gleichbedeutend mit einer Verengung. Nur daraus läßt sich die pessimistische Färbung der neueren und neuesten modernen Philosophie erklären. Ja wir können noch einen Schritt weitergehen. Die Philosophie hat aufgehört, eine Wissenschaft zu sein, denn sie weist kein einheitliches, geordnetes System mehr auf. Nur Lehrmeinungen treten noch in Erscheinung als sogenannte wissenschaftliche Theorien. In Wirklichkeit sind diese Theorien nichts mehr und nichts weniger als subjektive Ansichten oder vielleicht nur — was wahrscheinlicher sein dürfte — subjektive Vermutungen. An die Stelle der Erforschung des Wesens eines Dinges tritt immer mehr das Erforschen seiner Erscheinungen, welche man beobachtet. Und wenn man diese auch noch auf gewisse Gesetze zurückzuführen versucht, so hat man das Streben nach der einheitlichen Ursache bereits aufgegeben. Damit geht das Einheitliche in der Wissenschaft verloren und damit der objektive Charakter, welcher der Wissenschaft das Allgemeingültige, Feststehende verleiht. In der Geschichte können wir uns diesen Werdegang deutlich veranschaulichen, durch den die Krise heraufbeschworen worden ist, in der sich die heutige Philosophie befindet. Und wenn man sich auch in der philosophischen Forschung bemüht, ein einheitliches Objektives zu finden durch eine Vereinheitlichung der Spezialwissenschaften, sei es, daß man sie suchte in der Einheit des Geisteslebens (Hegel), der Naturkräfte (R. Mayer), des Stammbaues (Darwin), der Weltgeschichte (Ranke), der Nation, des Volksgeistes (historische Schule), der Künste (Wagner), der Mathematik (Comte), in der absoluten Mechanisierung, Determinierung, zur Abtötung des freischöpferischen inneren Eigenlebens, zur Entwertung des Genies, der Versachlichung, der Geist wurde abgetragen auf die Seelentriebe, die Seele auf den leiblichen Menschen, der Mensch auf die Lebewelt, das Organische auf das Mechanische und schließlich auf das leere mathematische Gleich-

maß. Schließlich mußte aber diese überspannte Bindung der Renaissance der niedergehaltenen fünf Sphären weichen. Die Natur wollte sich befreien aus der absolut mathematischen, kausalen, legalen Bindung. Die Renaissance des Lebens wirkte sich in einem Vitalismus aus, die des Menschen in einer Hinwendung zur Kultur und Geschichte, Ethik, Pädagogik. Die Seele befreite sich aus den Fesseln der Gebundenheit durch eine Psychologie als Psychoanalyse, Denkpsychologie, kausal erklärende, verstehende, analytische, zergliedernde, differenzielle, individualisierende Psychologie, von der Psychotechnik bis zur Charakterologie. Die seelische Erfassung steigt vom Erlebnis durch „Einfühlung“ zur wiederentdeckten „Intuition“, subjektiviert sich vom Impressionismus zum Expressionismus und sucht in neuerer Romantik und Mystik tiefere Religionspsychologie, ja bemüht sich, in der „Parapsychologie“ die generellen Sinnesschranken zu sprengen und alle Formen zu durchbrechen im Kampfe gegen den Intellektualismus im lyrischen Seelenrausch und Eroskult. Daneben erwacht ein begrenzenderer Formsinn, der wieder Linie, Rhythmus und Stil, zumal einen neuen Baustil sucht zu sachlicher Gestaltung und neuer Klarheit. Doch dazu muß sich der Eros zum Logos klären, die Seele zum Geiste ermannen. Die Renaissance des Geistes in der Selbstbesinnung lebte auf in den modernen Philosophenschulen: die Marburger Schule zeigte die aktive Funktion des Geistes, die badische seine überempirischen Werte, die österreichische seine „gemeinten Gegenstände“, die phänomenale eröffnete, über die Psychologie sich erhebend, die innere „Wesensschau“ durch Intuition. Man sucht „Unmittelbares“, „Wesenhaftes“ bis zur metaphysischen Sehnsucht, und man sucht es weniger in der Generalisierung, Summierung, als in der „Ausschaltung“, „Auslese“. Es fehlt ein weltanschauliches System, ja es wird als geschlossenes abgelehnt (James, Croce, Tröltzsch, Rickert, N. Hartmann). Auch die sog. moderne Theologie emanzipiert sich von der rationalen Einheit des philosophischen Idealismus, sie wird irrational, „paradox“, dialektisch, dualistisch; aber auch die Philosophie reißt jetzt dialektische Spannungen, Spaltungen, „Antinomien“, „Aprioren“ auf, und im neuen Zeitalter der „Kritik“ spannt sich die „Problematik“ zur „Krisis der Wissenschaft“, ja zur „Krisis der Kultur“. Die Skepsis droht zur geistigen Anarchie zu werden. Rationale Schulphilosophie,

die wesentlich Bewußtseins- und Erkenntnisforschung pflegt und „irrationale Lebensphilosophie“ fallen auseinander (vgl. K. Joel: *Die Ueberwindung des 19. Jahrh. im Denken der Gegenwart, Sauerländer 1928*). So führten auch die Bemühungen des 19. Jahrhunderts, ein einheitliches Objektives zu finden, keineswegs zu dem erhofften Resultat, sondern endeten in einer unvermeidlichen Krisis, wenn sie auch den denkenden Menschengest eine Zeitlang in Spannung hielten. Mit dem Aufgeben des Objektiven trat beim Forschen immer mehr das sachliche Moment zurück, welches man auch durch die Versachlichung des 19. Jahrhunderts nicht in seinem Werte erkannte, weil man es extremisierte, und damit verlor der sachliche Beweis seinen Gehalt. Seine Stelle nahm das subjektiv Persönliche ein und mit ihm der sogenannte persönliche Beweis. Man bewies jetzt seine Theorien, soweit sie nicht sofort einleuchteten, mit der Macht der Persönlichkeit; nur diese war bedeutungsvoll. Ein Faustrecht machte sich in der Wissenschaft geltend, welche die so sehr verhaßte Dogmatisierung in der Philosophie zeitigte. Diese erschien jetzt nicht mehr als ein vernünftiger, notwendiger Halt für die Philosophie, sondern als grausame Tyrannei. Und die Philosophie mußte sich diese Tyrannei gefallen lassen, ob sie es wollte oder nicht; sie mußte sich in bestimmte Bahnen drängen lassen, die durch die führenden Wissenschaftler ihr vorgezeichnet wurden, und diese Philosophen zwangen machtvoll die anderen Wissenschaftler in ihren Bann und korrigierten sie in ihrem Sinne, und wo dieses ihnen nicht möglich war, wurde der Kampf von den Wissenschaften weiter durchgeföhrt, um die Philosophie in ihrem Sinne zu reformieren, der Kampf um die Macht. Eine solche Dogmatisierung mußte für die Philosophie verhängnisvoll werden und wurde es auch; er mußte eine Krise herbeiföhren, von deren Wirkung man vielleicht keine Ahnung hat.

Wir sind bei einem Begriff Dogmatismus angelangt, wie wir ihn in der modernen Wissenschaft beobachtet haben. Wir sahen, wie die neuzeitlich aufgefaßte Dogmatisierung beiträgt zur modernen Wissenschaftskrise, welche zur Kulturkrise ausgewachsen ist. Besonders bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen von Ernst R a s c h¹⁾ über Wis-

¹⁾ E. R a s c h, Wissenschaft und konfessionelle Bildungspolitik. In K. Z. 1929, 30. Dezember,

senschaft und konfessionelle Bildung, weil sie ganz im Geiste der modernen Zeitströmung geschrieben sind. Sie beleuchten deshalb sehr gut die moderne Dogmatisierung im soeben gezeigten Sinne. Zur Debatte steht die These von der voraussetzungslosen Wissenschaft. Rasch kommt bei seinen Ausführungen auf Max Weber zu sprechen, der, wie er meint, leidenschaftlich die Ueberzeugung verfocht, daß ein seit Jahrtausenden während der Intellektualisierungsprozeß es ermögliche, alle Lebensbedingungen zu berechnen und durch Berechnung zu meistern. Die fortschreitende „Entzauberung der Welt“ bedeute ihm eine unentrinnbare Gelegenheit, was Rasch zu der Frage veranlaßt: was sollen da Mächte, die sich auf Intuition und auf Glauben berufen? Er geht dann etwas näher auf Sprangers Schrift über den Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften ein und lobt an ihnen die präzise Kennzeichnung der gegenwärtigen Lage. Daß die genannte Schrift nicht so sehr durch ihre Ergebnisse überrascht, verhehlt er sich dabei nicht. Der Verfasser erklärt, so schreibt er, ohne Bedenken, daß Wissenschaft durch die individuelle Art des Gelehrten als eines zeiträumlich gebundenen Wesens immer ihr besonderes Gepräge erhalte und auf weltanschaulichen Voraussetzungen beruhe. Freilich bleibt Spranger nicht bei der Anerkennung dieser Voraussetzungen stehen. Er trennt sich hier von den Wegen Diltheys, der in der Geschichte keine Entscheidung, sondern nur eine Auslese zwischen den Weltanschauungen sah und ihre großen Typen selbstmächtig und unzerstörbar nannte. Die Gefahr des Relativismus, die sich aus der Vielheit der weltanschaulichen Grundstandpunkte ergibt, glaubt Spranger durch eine „Wissenschaft zweiter Potenz“ bannen zu können. Sie soll sich auf die Bereitschaft gründen, alle Lebensinhalte einer selbständigen Kritik zu unterziehen und vor keiner Selbstberichtigung zurückzuschrecken. Rasch findet es nun sehr reizvoll, die Bildungspolitik zu betrachten, welche ihre Ansprüche aus den Gedankengängen Sprangers herleitet. Sie wird nach ihm von jenen heute sehr rührigen Kreisen verfolgt, die auf eine Konfessionalisierung des Bildungswesens drängen. Benutzen sie die als Fiktion erkannte Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft als ein erwünschtes Beweismittel, so sind sie doch keineswegs gewillt, auch den zweiten Schritt Sprangers zu tun und ihre dogmatischen Bindungen einer Wissenschaft zwei-

ter Potenz zu opfern. Sie argumentieren so: Wenn zwischen Wissenschaft und Weltanschauung enge Bindungen bestehen, dann sei es nur gerechtfertigt, daß die Konfessionen stärker als bisher die Treffpunkte dieser Beziehungen besetzen, das heißt den Betrieb der Forschungs- und Lehrstätten durchdringen und dort, dem Verhältnis ihrer Macht entsprechend, bestimmenden Einfluß gewinnen.

Das wird — unter ausdrücklicher Berufung auf Spranger! — besonders von einer katholischen Richtung gesagt, die sich nicht mit der Einrichtung von Weltanschauungsprofessuren begnügt, sondern für eine Institution wirbt, die in ihrer gesamten Anlage katholischen Geist repräsentieren soll. Rettung aus der oft beklagten unkatholischen Luft der Hörsäle und Seminare, die der Sonne katholischer Gesamtschau entbehre, erhofft sie von einer katholischen Universität: „Nur wenn dem Katholizismus eine Universität zur Verfügung steht, kann er wieder kulturschöpferisch werden“ heißt es im letzten Heft der Zeitschrift: Der katholische Gedanke. Daß die katholische Laienintelligenz diesem von klerikaler Autorität geförderten Plan durchweg zustimmt, geht aus den letzten Tagungsberichten akademischer Verbände deutlich hervor. Besonders die höhere Schule scheint Rasch das Kampffeld des vordringenden Konfessionalismus zu sein, welcher die höhere Schule umsomehr in den Vordergrund der kulturpolitischen Kämpfe rückt, als die in der Reichsverfassung vorgeschriebene organische Ausgestaltung des Schulwesens in wichtigen Punkten noch der Erfüllung harret. Dieselben Vorwürfe erhebt Rasch gegen die protestantischen Richtungen, welche sich in diesem Punkte den katholischen Bestrebungen nähern. Eine letzte Scheu, meint er, hindert sie, das unbekümmerte katholische Machtstreben gleichfalls zu vertreten. Diese Scheu hat nach ihm ihren tieferen Grund darin, daß die „Freiheit der Wissenschaft von konfessionellen Rücksichten eine protestantische Errungenschaft ist und nur um den Preis der Verfälschung echten protestantischen Erbes aufgegeben werden kann.“ Die Freiheit begünstigte allerdings im Lauf der Zeit jenen heute bekämpften angeblich voraussetzungslosen Bildungsliberalismus, der den Menschen nur als rationales Wesen kennt, aber es hieße den Teufel mit Beelzebub austreiben, wollte man den Geist der Liberalität durch ein starres System ersetzen, das als Lehraufgabe nur die dialektische Rechtfertigung konfessio-

neller Glaubenssätze gelten lassen kann. Viele wollten eine solche Notlösung der Bildungskrise. Wenn sie zur Bekräftigung Zeugnisse der nach einer neuen Begründung suchenden Wissenschaft heranziehen, so beweist das wieder einmal, daß auch eine „akademische Angelegenheit“, wie der Streit um Weltanschauung und Wissenschaft, sehr wohl praktische Bedeutung haben kann und somit kulturpolitische Beachtung verdient. Wer das Vorstehende in dem Sinne und in der Absicht versteht, welche ihr zugrunde liegt, wird sicherlich unserer oben angeführten Ansicht beistimmen und in den Ausführungen von Rasch die moderne Philosophie mit der ihr eigenen Dogmatisierung wiedererkennen. Man könnte Rasch gut entgegenhalten, was Oskar Philippe über die philosophische Voraussetzungslosigkeit schreibt, was umso bedeutungsvoller sein dürfte, als seine Ausführungen der Gedankenwelt eines Menschen entspringen, welcher erstaunlicherweise nur die Volksschule besucht hat und sich alles weitere Wissen neben seinem Berufe (er arbeitet auf dem Büro eines Hüttenwerkes) durch Selbststudium erworben hat. Gerade dieser Werdegang verleiht seinem philosophischen Denken eine unleugbare Originalität. Wir wollen auch auf seine Gedanken kurz eingehen. Gegenstand der Philosophie ist nach ihm der ganze Horizont des menschlichen Erkennens. Damit will er die Philosophie aus dem Bann konkreter Einzelwissenschaften lösen. Ihr Ziel ist absolutes Erkennen, in sich selbst verankertes Denken, das keiner anderen Instanz zu Gebote steht, sondern vielmehr die voraussetzungslose Voraussetzung alles relativen Wissens wäre. In historischer Beziehung erscheint ihm das Postulat der philosophischen Voraussetzungslosigkeit als ein relativ neues Phänomen. Das frühgriechische Denken hatte zwar eine verschwommene Ahnung des absoluten Charakters der Philosophie, doch knüpft es willig an ein empirisch vorgefundenes Element an und findet im Wasser (Thales), in der Luft (Anaximenes) oder im Feuer (Heraklit), wozu Empedokles als viertes Element die Erde gesellt, die letzte Erklärung der Dinge. Allmählich verfeinert sich der Begriff des Absoluten. Für Demokrit ist es die atomistisch zersplitterte Materie, während Anaxagoras im „Geiste“ den Urgrund der Dinge sieht. Platon findet das Letzte im Erkennbaren, in der „Idee“ des „Guten“, ein Begriff, den Aristoteles zum absoluten göttlichen Geiste hypostasiert. Und so ihr letztes Objekt immer voraussetzungsloser ge-

staltend, schwingt sich die Philosophie im mittelalterlichen Denken zum klaren Begriff Gottes als dem absoluten Urgrund alles Seins auf. Weiter ist das objektive Denken nicht gekommen, und es wird nie weiter kommen können. Nur die Abzweigung der Spekulation in die Probleme der Subjektivität und Erkenntnistheorie vermochte formal höhere Begriffe des Absoluten hervorzubringen. Wenn auch in der Sophistik Anklänge an das kritische Denken bemerkbar werden, Anklänge, die Sokrates, Platon und der Stagirite melodisch verarbeiten, und Anklänge, die im griechischen Skeptizismus in schreiender Dissonanz auftreten, so nimmt erst bei Descartes die Philosophie die bewußte Form des voraussetzungslosen Denkens an. Der prinzipielle Zweifel wird hier als eigene Methode der Philosophie proklamiert. Dies „ganz von vorne anfangen“ ist der offene und sehr klare Ausdruck der philosophischen Voraussetzungslosigkeit, ein Thema, das Descartes mit vollem Bewußtsein formuliert, und das von seinen Nachfolgern Locke, Hume, Berkeley und endlich Kant vertieft und weitergeführt wurde. Wie Philippe richtig bemerkt, entsteht dem Problem der philosophischen Voraussetzungslosigkeit der Haupteinwand aus dem Lager des dogmatischen Denkens. Es ist unmöglich, sagt diese Doktrin, von allem zu abstrahieren. Der philosophische Denker stellt bei Descartes fest, wie er selbst zugibt, daß Gott überhaupt nicht geleugnet werden könne, und daß gegen ihn der Zweifel keine Handhabe habe. Gott, der Urquell alles Seins, ist das einzig Voraussetzungslose, das allen anderen zur Voraussetzung wird. Dann aber ist der ontologische Prozeß nicht schwer zu erkennen. Er gliedert sich so, daß aus Gott, dem Ursein, wie aus einem Quell, der Strom aller Dinge und zuletzt das denkende Subjekt erfließt. Aus dem denkenden Subjekt aber sprießt der Gedanke wie die Blüte aus dem Zweige. Gott, Subjekt, Gedanke sind die drei Merksteine im Sein, zwischen denen intime Existenzrelationen bestehen. Alle drei sind aber, ihrer Funktion gemäß, grundverschiedene Potenzen; Gott, das seiende Absolute; Ich, das psychologische Absolute; der Gedanke, das ideologische Absolute. Gott als Schöpfer und Urquell des Seins, gibt dem Ich sowohl wie dem Gedanken Existenz. Das Ich, indem es psychologischer Relationspunkt aller Dinge ist, verlängert sich sowohl in die ontologische wie die ideologische Sphäre; und wenn es Gott als Nicht-Ich und den Gedanken als Wissen bezeichnet, so offen-

baren diese Ausdrücke diskursive psychologische Relationen und Anteilnahme am Ich. Endlich ist vom Erkennen aus das Ich sowohl wie Gott „Begriff“. Philosophie aber ist Erkennen im vorzüglichsten Sinn. Indem die Erkenntnis sich selbst erkennt, ist sie sich unmittelbar und schlechthin gegeben, und in diesem Sinne ist sie voraussetzungsloses Prinzip und bedingungsloser Ausgangspunkt allen Erkennens. Sie ist so nicht nur logisch prämissenlos, sondern dadurch, daß sie von ihrem eigensten Begriffe aus den ideologischen Weg zum Ich- und Gottesbegriff beschreitet, ist sie die logische (nicht ontologische) Voraussetzung dieser beiden. Bei einiger Unaufmerksamkeit kann sie sich irrig als rationale Schöpferin des Ichs und Gottes ausgeben und diese beiden „Dinge“ als reine Ideen ansehen. Dies ist der Stein des Anstoßes von seiten des Rationalismus, sowohl für ihn selbst wie für seine Gegner. Für ihn selbst, indem er sich Rechte zueignet, die nicht die seinen sind; für den Gegner — das dogmatische Denken vor allem —, indem dieses ihm Rechte abspricht, die ihm von Natur aus tatsächlich zukommen. Hier bestätigt sich die spinozistische Ansicht, daß die „inäquaten“ Ideen, die sie vom selben Gegenstand haben, die Menschen entzweien. So kommt Philippe zur Auffassung von der Möglichkeit des voraussetzungslosen Denkens und hält dieses für ein unabweisbares ideologisches Postulat. „Nur in ihm findet die philosophische Erkenntnis eine zulängliche Basis. Die sich selbst erkennende Erkenntnis oder die absolute Erkenntnis ist das Einzige, gegen welches niemals ein logischer Einwand möglich sein wird. Läßt sich von dieser Warte aus der Weg zum Subjekt und Objekt finden, so wird die Philosophie sich nicht nur formal, sondern auch inhaltlich zur logischen Absolutheit und tatsächlich zur Würde des unbedingten Wissens emporgeschwungen haben, welches von jeher das Ziel ihres Streben gewesen ist.“ (Vgl. Kölnische Volkszeitung, Beilage: Im Schritt der Zeit Nr. 8 vom 5. Jan. 1930.)

Während Philippe das Problem der philosophischen Voraussetzungslosigkeit im allgemeinen erörtert, behandelt P. Wust¹⁾ diese Frage unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Eduard Sprangers aufsehenerregende Rede: „Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften“. Die falsch verstandene Voraussetzungslosigkeit der „modernen Wissenschaft“,

¹⁾ P. Wust, *Wissenschaft und Willensschaften*. In K. V. 1929, Nr. 825.

so glaubte er, „rührt zunächst daher, daß man die Bedeutung des Anthropomorphismus für unser Erkennen verkannt hat. Es ist richtig, daß der Erkennende sich von aller „schlechten Subjektivität“ zu befreien, von aller „schlechten Affektivität“ zu reinigen hat, im Gegenteil, er muß *w a h r h a f t M e n s c h* werden, um im tiefsten Sinne erkenntnisfähig zu werden. Das „leere Subjekt“ (Bewußtsein überhaupt) zerstört jegliche Möglichkeit der Erkenntnis. Das „reine Subjekt“ ist vielmehr das vollkommen geläuterte Subjekt im Falle der Erkenntnis. Und das gilt für mehrere Seins- und Erkenntnisstufen. Das geläuterte, endliche Subjekt z. B. kommt immer noch nicht zur *a b s o l u t* „reinen“ Erkenntnis. Von ihr ist es ausgeschlossen durch seine Wesensschranke der Endlichkeit. Erkenntnis als „reine“ Erkenntnis *f o r d e r t* also von sich aus gewissermaßen die Abstufung der Subjekte bis zu einem ontischen Kulminationspunkt. Trotzdem, die Erkenntnis des endlichen Subjekts wird nicht schlechthin falsch durch seinen guten Anthropomorphismus, nachdem der schlechte Anthropomorphismus (die schlechte Subjektivität mit ihrer schlechten Affektivität) überwunden ist. Im Gegenteil, alle bloße Sachlichkeit hat eine *G e i s t e s s p u r*, die unsererseits nur vom Wesen des Menschen her erfaßt und gedeutet werden kann. Deshalb ist aller übertriebener Sachlichkeitseifer ein falscher Eifer, der sich eine Art Bilderstürmerei im Bereich des Erkennens erlaubt. Die Welt schaut immer nur den geistig an, der sie selbst geistig anzuschauen imstande ist. Dieser Anthropomorphismus liegt nun einmal im Wesen der menschlichen Erkenntnis und ist prinzipiell aus diesem Wesen gefordert.

In dem von Wust Gesagten steckt nun auch schon eine ganze Fülle von Theorie über das Reinheitsideal der Erkenntnis. Aber es steckt vieles ungeschieden darin. Das eine Problem des Zusammenhanges von *E r k e n n t n i s* und *E t h i k* muß noch gesondert hervorgehoben werden. Man erinnert sich vielleicht, daß durch *H e n r i B r é m o n d* der Streit um die „reine Poesie“ vor kurzer Zeit in Frankreich entfacht worden ist. Dabei ist auch die Frage nach der Notwendigkeit einer Reinigung und Läuterung des schaffenden Genius wieder aufgeworfen worden, die zum mindesten in der alten Katharsisidee des Aristoteles latent mit drinsteckt. Ich sage nun, daß Brémonds Fragestellung nicht bloß für den gestaltenden Genius, sondern für den erkennenden

Genius gilt. Ich weiß freilich, daß hier ein Chorus von Wissenschaftlern und Philosophen aufschreien wird. Also muß jeder Philosoph zuerst ein Heiliger sein, um ein rechter Philosoph zu sein, wird man mir entgegenhalten. Indessen, diese ironische Gegenfrage behelligt mich nicht. Ich würde sagen, es wäre vielleicht ein glücklicher Fall, wenn jeder große, wirklich spekulativ veranlagte Philosoph zugleich ein Heiliger wäre, wie z. B. der große Augustinus. Wir hätten dann die Anarchie noch nicht in dem Maße, wie wir sie haben. Aber dieser Glücksfall tritt selten ein. Trotzdem aber bleibt der Zusammenhang von Wissen und Ethik bestehen, und ich behaupte allen Ernstes, daß jeder wirkliche Philosoph, zum mindesten in dem Augenblicke, wo er ernsthaft der Wahrheit ins Gesicht schaut, sich auch in die Zone der Reinheit begibt, in der er sich sonst vielleicht nicht aufzuhalten pflegt. Tut er das nicht, dann philosophiert er eben nicht ernstlich. Man ist übrigens oft darüber entrüstet, daß die Gedanken mancher Philosophen besser sind als ihr Leben. Und doch ist nichts natürlicher als das, wenigstens dann, wenn es sich um wirklich ernstgemeinte philosophische Gedanken und Ideen handelt. In dem Augenblick nämlich, wo ein solcher Denker seinem reinen Wahrheitstrieb folgt, gerät er eben in die Reinheitszone seines tieferen Ich, um dann leider hinterher wieder in eine sehr wenig erbauliche Sphäre abzusinken. Bei den Künstlern erleben wir doch auch häufig das gleiche Phänomen. Aber ich gehe noch einen Schritt weiter in das Dunkel dieses Zusammenhanges von Wissenschaft und Willenschaft hinein. Spranger weist in seiner Rede auf das viel zitierte Wort von Leopold Ranke hin: „Ich wünsche mein Selbst gleichsam auszulöschen und nur die Dinge zu reden, die mächtigen Kräfte erscheinen zu lassen, die im Laufe der Jahrhunderte mit- und durcheinander entsprungen und erstarkt nunmehr gegenseitig aufstanden und in einen Kampf gerieten“. Wie hat man dieses allerdings nun vieldeutige Wort mißdeutet (Spranger merkt das auch selber an). Was hat man alles zugunsten eines sehr oberflächlichen Tatsachenpositivismus des 19. Jahrhunderts herausgelesen! Und doch hat hier der Historiker als unbewußter Metaphysiker auf die letzten und tiefsten Rätsel der Metaphysik der Erkenntnis hingedeutet. Diese Auslöschung des Ich ist ja doch nicht die Annullierung des Ich, sondern nur die Ausmerzung der schlechten Subjek-

tivität und der schlechten Affektivität in uns, um unser Tiefen-Ich für die Erkenntnis freizulegen und in aktive Bereitschaft zu versetzen. Aber daraus ergibt sich nun folgende seltsame Wechselbeziehung: Wir erkennen, um zu erfahren, wie es wirklich ist, und zu diesem Zwecke müssen wir unser reineres Ich in Aktivität zu setzen versuchen. Indem wir aber auf die Erkenntnis der Sache um ihrer selbst, um der Reinheit der Erkenntnis willen hinstreben, vollenden wir uns zugleich auch sittlich. Deshalb ist alles Erkenntnisstreben zugleich auch ein *sittlicher Kampf*. Bei allem Erkennen zeigen wir erstens, wie weit wir sittlich gekommen sind, und zweitens streben wir gleichzeitig sittlich weiter (oder aber: wir lassen uns sittlich absinken). Es gibt schlechterdings kein Erkenntnisstreben ohne diesen überaus ernstesten ethischen Hintergrund. Besinnung und Gesinnung hängen immer wieder irgendwie zusammen, ohne daß damit gesagt wäre, die Wissenschaftsevidenz löse sich in ein pures Glauben auf. Nein, die Evidenz bleibt Evidenz, aber ihr Aufleuchten oder ihr Nichtaufleuchten ist nun einmal an gewisse Reinigungsbedingungen für unser tieferes Ich geknüpft. Damit soll nicht die ganze Metaphysik des Irrtums ins Ethische abgeschoben werden. Aber ein großer Teil des menschlichen Irrs hängt jedenfalls zusammen mit der Verblendung durch den falsch eingestellten Willen. Der letzte Zusammenhang von Verstocktheit und Verblendung ist sogar die Grundwurzel für eine etwa noch zu schaffende Metaphysik der Bosheit. Wie aber, wird man mir entgegen, wenn ich Mathematiker bin, ich kann doch auch als ein Bösewicht ein ganz guter Mathematiker sein. Ganz recht, kann man hier erwidern. Denn es gibt verschiedene Stufen der Wissenschaftsgegenständlichkeit, auf denen sich die Bindung von Wissenschaft und Willenschaft entweder relativ lockert oder relativ in steigendem Maße festigt. Max Scheler hat dieses Stufenverhältnis der mehr oder weniger gefestigten Bindung von Wissenschaft und Willenschaft in seiner Dreiteilung von positivem Wissen, Wesenswillen und religiösem Willen sehr gut gesehen. Und Eduard Spranger hat ferner auch ganz richtig beobachtet, daß gerade in den Geisteswissenschaften diese Bindung der Wissenschaft an die Willenschaft am auffälligsten in Erscheinung tritt. Warum aber? wird man fragen. Und eben mit dieser Frage wird zu guter Letzt noch ein besonders schwieriges Problem angerührt, das hier wenig-

stens kurz gestreift werden soll. Es gibt nämlich für unser ganzes Leben eine schwerwiegende Polarität, die ich die Polarität von Ungewißheit und Wagnis nennen möchte. Wieder aber warne ich eindringlich vor der Meinung, als wollte ich nur im geringsten einem blinden Wissenschaftsfideismus das Wort sprechen. Das, was ich meine, ist etwas ganz anderes und hat mit der Preisgabe der logischen Evidenz an irgendwelche Form von Voluntarismus nicht das mindeste zu tun. Ich stelle hier nur kurz die Frage: Gibt es auch nur einen Gottesbeweis, bei dem sich der Ring der Beweismöglichkeit etwa so absolut (!) schließt wie z. B. bei dem Satze $2 \text{ mal } 2 = 4$? Man wird sagen müssen: nein. Also ist Gottes Dasein absolut unbeweisbar? Wiederum ist die Antwort: nein. Nur das eine soll gesagt werden: es gibt keinen mathematisch exakten Gottesbeweis. Für das Dasein Gottes schließt sich der Ring der Beweismöglichkeiten nie ganz, nie absolut bedingungslos. Die metaphysische Evidenz geht nie ganz über in die mathematische Evidenz. Es bleibt noch eine kleine Lücke offen, eine sehr bedeutsame Lücke übrigens. Beweis dafür: wenn ich sage, $2 \text{ mal } 2$ sei gleich 4 , und jemand sagt, es kann auch 5 sein, dann lasse ich ihn eventuell stehen, weil er mir ein unbelehrbarer Narr ist. Wenn ich aber jemand sage: „es gibt einen Gott“, und er antwortet mir: „ich sage nein“, dann werde ich immerhin deshalb noch nicht an seinem Verstande zweifeln. Denn ich weiß eben, es gibt eine entscheidende Lücke im Ring der Beweismöglichkeiten für diese letzte, unser ganzes Sein tangierende Wahrheit, und es hätte keinen Sinn, den anderen zu verachten, weil er eben an dieser entscheidenden Lücke den Ring mit einem Nein schließt, wo eigentlich nur das Ja das rechte Schlußstück wäre. Aber welchen Sinn hat diese entscheidende Lücke? Soll sie etwa durch ein blindes fideistisches Ja ausgefüllt werden? Um keinen Preis. Das wäre ein wahrhaftiges sacrificium intellectus im schlimmsten Sinne, eine regelrechte Abschachtung des Intellekts. Gottes Dasein kann sich uns bis zur letzten metaphysischen Evidenz erschließen. Und doch bleibt hier die Lücke. Aber welchen Sinn hat die besagte Lücke? Vielleicht trägt ihre Spannweite nur den Wert von $0,0001$? Aber in dieses Minimum von Distanz könnte man am Ende den ganzen heroischen Entscheidungskampf der Weltgeschichte eingeordnet finden, wenn man genauer zusähe.

Diese Lücke in Beweismöglichkeiten für das Dasein Gottes ist der eigentliche Engpaß, durch den uns der ritterliche Idealismus und Optimismus hindurchstoßen läßt, wenn wir eben stark genug sind für das — Wagnis. Man verstehe mich aber nicht falsch: ich meine nicht, daß der Ring der Evidenz fideistisch-voluntaristisch geschlossen wird. Nein, er wird logisch geschlossen. Ich sehe wirklich ein, daß Gott da ist. Aber dieses Einsehen ist immer an die eine Bedingung geknüpft, daß ich mich an das Edle, Gute, Große im Dasein hingeebe, ohne zu rechnen. Es ist damit genau so paradox bestellt wie mit dem Wettlauf von Gnade und Freiheit. Denn in letzterem Falle ist es so: ich muß mich bereiten, um der Gnade würdig zu werden. Aber wenn ich hinterher genauer zusehe, ist schon die Vorbereitung auf den Gnadenempfang Gnade gewesen. Ich kann froh sein, daß ich um die Gnade beten durfte: Gott ist mir also immer schon voraus gewesen mit seiner Aktivität. Deshalb betet eben Augustinus: „Da, quod iubes, et iube, quod vis!“ Die Paradoxie in dem Schlußstück des Ringes (es ist ein logisches Schlußstück, aber mit Einschluß des ethischen Wagnisses der Hingabe), diese Paradoxie von Glauben und Wissen hat mit jener anderen von Gnade und Freiheit eine gewisse Verwandtschaft. Und es ist ganz klar, warum es so sein muß. Denn wenn Gottes Dasein exakt, d. h. ohne jeden ethischen Rest der Lücke im Ring, ohne jenes 0,0001 beweisbar wäre, dann würde aller sittlicher Kampf der Geistesgeschichte aufhören, und im Grunde wäre dann Weltgeschichte, so wie sie ist, nicht mehr möglich. Denn das Wunder des unendlichen Geschichtsprozesses liegt in der gleitenden Labilität der Schwergewichte in der menschlichen Seele, des irdischen und des göttlichen, des sinnlichen und des übersinnlichen Schwergewichtes. Augustinus hat das Verhältnis der gleitenden Labilität dieser beiden Schwergewichte in der Formel ausgedrückt: „Hic esse valeo, nec volo, illic volo, nec valeo, miser utrobique.“ Ganz einfach gesagt: wenn wir so klar, so zwingend einsehen könnten, daß es einen Gott gibt, wie wir es einsehen, daß $2 \text{ mal } 2 \text{ gleich } 4$ ist, dann würde in uns sofort das göttliche Schwergewicht überwiegen und das sinnliche Schwergewicht mit einem Ruck aufheben. Dann wären wir nicht mehr die feine metaphysische Menschenwage, deren beide Schalen, belastet mit den beiden Schwergewichten, bald sinken, bald steigen, je nachdem wir im

Guten siegen oder im Bösen erliegen. So mündet bei Wust das Problem der Voraussetzungslosigkeit ins Metaphysische und Ethische, und so kann man es gut verstehen, wenn er Spranger, welcher das Problem fein visiert hat, aber ähnlich wie Nicolai Hartmann da stehenbleibt, wo das eigentliche Problem der Erkenntnismetaphysik seinen Anfang nimmt, zurufen will: Anker werfen, Anker werfen!

Wir müssen feststellen: es gibt keine voraussetzungslose Wissenschaft; denn jede Wissenschaft hat ihre Voraussetzungen. Wir können jedoch bei diesen Voraussetzungen nähere und entferntere unterscheiden; näherliegend wären diese Voraussetzungen bezüglich des Verhältnisses der Wissenschaften untereinander, da eine Wissenschaft notwendigerweise eine andere voraussetzt, auf welcher sie aufbaut. Die Philosophie bildet nun die Voraussetzungswissenschaft für die natürlichen Wissenschaften, indem sie erst den Aufbau einer natürlichen Wissenschaft ermöglicht. Aber wie die Natur die Uebernatur für ihre Entstehung und Erklärung voraussetzt, so fußt die Philosophie¹⁾, als Voraussetzung für die natürlichen Wissenschaften, auf der Wissenschaft von der Uebernatur, welche wir, soweit sich diese auf die Offenbarung stützt, Theologie nennen. Philosophie und Theologie haben als ontologische Voraussetzung das absolute göttliche Sein. Wie Philippe nachweisen will, bestand Descartes's Absicht, als er mit seinem „ganz von vorn anfangen“ das Problem der Voraussetzungslosigkeit berührte, nicht darin, die ontologische Voraussetzungen zu bestreiten, sondern die philosophische Voraussetzungslosigkeit zu verlangen, das prämissenlose Logische. „Nicht für das Sein wollte er ein neues Fundament schaffen, sondern dem Wissen eine unantastbare Basis finden.“ Da aber Philosophie für ihn (Philippe) Erkennen im vorzüglichsten Sinne ist, ist sie, indem die Erkenntnis sich selbst erkennt und infolgedessen sich unmittelbar und schlechthin gegeben ist, nach ihm offenbar auch in diesem Sinne voraussetzungslose Prinzip. Sie ist nicht nur logisch prämissenlos, sondern dadurch, daß sie vom eigensten Begriff aus den ideologi-

¹⁾ Diese Auffassung des Verfassers läßt sich mit dem Charakter der Philosophie als einer Wissenschaft, die ihr eigenes Formalobjekt hat, verschieden von dem der Theologie, nicht vereinbaren. Die Philosophie ist und bleibt die *cognitio per ultimas causas procedens sub lumine naturali rationis* (J. Gredt, *Elementa philosophiae*. I. Vol. p. 1). Die Redaktion.

schen Weg zum Ich- und Gottesbegriff beschreitet, die logische (nicht ontologische) Voraussetzung beider. Philippe hält deshalb, wie wir schon sahen, das voraussetzungslose Denken nicht nur für möglich, sondern für ein unabweisbares ideologisches Postulat. Bei der Auffassung des Rationalismus, der sich irrig als rationaler Schöpfer des Ichs und Gottes ausgibt oder diese beiden „Dinge“ als reine Ideen ansieht, wird offenbar die philosophische Voraussetzungslosigkeit zur ontologischen, denn er leugnet durch sein Vorgehen die ontologische Voraussetzung: Gott. In diese metaphysische Sphäre mündet aber das Problem der Voraussetzungslosigkeit ein. Wir wollen vorläufig bei der ontologischen Voraussetzung der Wissenschaften stehenbleiben, welche die moderne Wissenschaft notwendigerweise abstreiten muß, will sie konsequent sein, und zuerst einmal die Stellung der Philosophie und Theologie zueinander betrachten; dann dürfte die Lösung der anderen Frage nach der philosophischen Voraussetzungslosigkeit erleichtert werden. Wenn wir die gegenseitige Stellung der genannten Wissenschaften ins Auge fassen, wollen wir unsere Aufmerksamkeit zuerst darauf lenken, wie sich die Theologie zur Philosophie verhält.

Die Theologie erkennt die Notwendigkeit der Philosophie für den Erwachsenen an, welcher auf vernünftigem Wege zum Glauben an Gott gelangen will. Wenn der Glaube, welcher subjektiv erfaßt und subjektiv bejaht, was Gott objektiv an Wahrheit bietet, auch ein übernatürlicher Akt ist, so geht dem Glauben doch eine natürliche Vernunfttätigkeit voraus. Vor dem Glauben steht ein Wissen um die Existenz Gottes und seine Offenbarung. Bevor man nicht auf irgendeine Weise *ü b e r z e u g t* ist, daß Gott existiert, und daß er gesprochen hat, kann man selbstverständlich auch nicht glauben. Der Gläubige will und kann nicht den Glauben mit der Vernunft durchdringen, aber er kann die Ueberzeugung gewinnen, daß es vernünftig ist, Geheimnisse zu glauben. In *d i e s e m* Sinne sagt das Vaticanum: *recta fidei fundamenta demonstrat*. So spricht die Dogmatik mit Recht von einem Wissen, das den Glauben *v o r b e r e i t e t* und *e i n l e i t e t*. Von diesem mehr vorbereitenden Wissen unterscheidet sie das Wissen *n a c h* und *i n* dem Glauben, *a u f G r u n d* des Glaubens. Das erste ist rein natürlich und deshalb Gegenstand philosophischer Betrachtung, das andere übernatürlich, wenigstens insofern, als seine Prinzipien im Glauben er-

kannt und festgehalten werden müssen. Das zweite Wissen erfordert ebenfalls die philosophische Betätigung, jetzt aber Hand in Hand mit der Theologie. Wollen wir die Stellungnahme der beiden in Frage stehenden Wissenschaften dadurch erhalten, daß wir ihr Verhältnis von der Philosophie aus betrachten, so werden wir erkennen, daß die Philosophie gar bald an ihren Grenzen angelangt ist. Sie wird dieses zugeben, wenn sie ehrlich bleibt und auf realem Boden steht. Sie empfindet nämlich, wenn sie bis zu dem ontologischen Seinsbegriff gelangt ist und ihn ethisch bewertet, gar bald ihre Unmöglichkeit, tiefer in das Wesen des absoluten Seins einzudringen und wird sich dann vernünftigerweise von der Wissenschaft belehren lassen, welche auf Grund der Offenbarung dazu im Stande ist, von der Theologie. Im Mittelalter charakterisierte man gerne die Stellung der Philosophie zur Theologie durch das Verhältnis der Dienstmagd zur Herrschaft. Es sollte nichts mehr und nichts weniger angedeutet werden, als daß die Philosophie als Wissenschaft unter der Theologie stehe, in gewissem Abhängigkeitsverhältnis zu ihr. Man kann es wohl verstehen, daß eine solche Vorstellungsweise, besonders dann, wenn sie übertrieben wurde und in Zeiten, wo die Religion beim verweltlichten Menschen der Aufklärung wich, nicht nur als drückend, sondern als erdrückend empfunden und das Verlangen wach wurde, diesen Druck abzuschütteln und die Philosophie damit zu absolutieren. Damit wurde ohne Zweifel die Frage nach der Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaften spruchreif. Was Descartes nur begann, weil er sich gezwungen fühlte, dem Wissen eine unantastbare Basis zu schaffen, vollendeten die nachfolgenden Jahrhunderte. Sein Problem der philosophischen Voraussetzungslosigkeit kann jedoch höchstens relative Richtigkeit beanspruchen, und das auch nur dann, wie Philippe hervorhebt, wenn man das sich Selbsterkennende, das unmittelbar und schlechthin gegeben ist, als Prinzip der Philosophie ansieht. Sicherlich ist die Philosophie Erkenntnis im vorzüglichsten Sinne, aber trotzdem wird sie als menschliche Wissenschaft nie den Rang einer absoluten Wissenschaft erobern können. Und wenn sie uns auch bis zum absoluten Seinsgrund führt, der selbst absolute Erkenntnis und infolgedessen voraussetzungsloses Prinzip seiner selbst ist, wird ihre Erkenntnis nur eine relative sein und bleiben, höchstens ein unvollkommenes Abbild der absoluten Erkenntnis, wie sie das absolute Sein be-

sitzt. So sind die Theorien von der prämissenlosen Logik mit Recht in das Reich der Ideologie zu verweisen, wo man gerne als Postulate aufstellt, was man menschlich gesehen als notwendig anzunehmen glaubt. Das menschliche Geistesleben ist in dieser Beziehung an die Absolutheit des Schöpfergeistes gebunden — trotz seiner Willensfreiheit, so daß alles menschliche Denken immer relativen Charakter trägt und auf Voraussetzungen aufbauen muß. Und wie Wust bemerkenswerter Weise beobachtet, ist mit dem Forschen nach dem absoluten Sein nicht nur die Frage der Erkenntnis desselben verbunden, sondern zugleich auch die Frage nach der Güte dieses Seins. So verbindet sich mit der Erkenntnis des ontologischen Wesens eines Seins auch die Erkenntnis von seiner Güte, mit der Theorie auch die Praxis, so daß nur der richtig philosophieren kann, der bestrebt ist, sich sittlich zu vervollkommen. Letzten Endes gelangen wir mit Wust im Reich der Theologie an, soviel er sich auch bemühen mag, immer wieder festzustellen, er stehe ferne jedem blinden Fideivoltarismus. Wir begrüßen sogar seine Stellungnahme, weil er dadurch nur um so deutlicher als echter und tief gläubiger Philosoph in Erscheinung tritt und zeigt, wie man harmonisch Wissen und Glauben vereinigen kann. Daß Wust als Philosoph tief gläubig ist, dürfte sein Hinweis auf Augustinus, in dessen Ideenwelt er eingedrungen ist, zur Genüge beweisen. Dieser tief innerliche Glaube ist es, welcher sein philosophisches Denken zur „Philosophie“ stempelt. Mit dieser gläubigen Ueberzeugung verbindet der Gelehrte ein großes Verständnis für die Probleme der modernen Zeit und weist damit der Philosophie den Weg zur Theologie und von der Theologie zum Leben zurück.

Zusammenfassend können wir sagen: Die Philosophie steht, als Voraussetzungs- und Hauptwissenschaft für die natürlichen Wissenschaften, zur Theologie im Verhältnis der Unterordnung. Diese läßt ihr jedoch in den Grenzen des Dogmas die Selbständigkeit einer Wissenschaft, die groß genug ist, um ihre Aufgabe zu erfüllen, sei es als Voraussetzungswissenschaft zum Glauben oder als eine durch den Glauben bedingte und vom Glauben abhängige Forschungswissenschaft¹⁾.

¹⁾ Vgl. die Anmerkung S. 51. Die Redaktion.

3. Die Methoden der Philosophie.

Hat der Forscher sich einen Begriff von der Philosophie gebildet und ist er klar darüber geworden, in welchem Verhältnis die Philosophie zur Theologie und damit zu den natürlichen Wissenschaften steht, so drängt es ihn, die Methoden aufzusuchen, deren sie sich bedienen muß, um ihre Aufgabe zu erfüllen. Da wird er zuerst dem analytischen und dem synthetischen Verfahren seine Aufmerksamkeit zuwenden. Als forschender Mensch wird er den Gegenstand, welchen er untersuchen, d. h. in seinem Wesen erkennen will, in seine Teile zerlegen müssen. Dadurch löst er die einem Gegenstand akzidentell zugehörigen Eigenschaften von der Substanz los, und ist es ihm möglich, die Substanz zu erkennen. Will er dann den Gegenstand, nachdem er sein Wesen erkannt, als Ganzes in seinem Sosein erfassen, so wird er die zerlegten Teile wieder zusammenfügen, synthetisieren, und diese Synthese versetzt ihn dann in die Lage, den Gegenstand als solchen im Sosein zum Unterschied von anderen Gegenständen werten zu können. Die analytische und die synthetische Verfahrungsweise sind die beiden Methoden, welche er als Forscher immer wieder und überall anwenden wird. Diese methodischen Arbeitsweisen werden stufenweise vor sich gehen und sich gliedern: in die Stufe der Wahrnehmung (Aesthetik), des Erkennens (Noetik), des Denkens (Logik und Metaphysik) und des Bewertens (Ethik). So könnten wir sprechen von einer ästhetischen, metaphysischen und ethischen Verfahrungsweise.

Die darstellenden Wissenschaften sind der Philosophie behilflich bei der Wahrnehmung und Beobachtung eines Gegenstandes, während die erklärenden Wissenschaften das wahrnehmende Verfahren ergänzen durch die geistige Denkbarkeit, indem sie nämlich die wahrgenommenen Erscheinungen auf die ihnen zugrunde liegenden Gesetze und diese wiederum auf ihre einheitliche Ursache zurückzuführen. Ihre Vervollkommnung erhält die methodische Arbeit durch ihr Bewertungsverfahren für den Menschen. Durch diese methodische Arbeitsweise ist es möglich, eine einheitliche Philosophie aufzubauen. Darin dürfte der Fehler gerade auch in der modernen Philosophie liegen, daß man irgendein methodisches Teilgebiet der Philosophie als Hauptsache herausgriff und dieses als die Philosophie zu betrachten pflegte. Man kümmerte sich wenig darum, ob man

damit die Einheit der Philosophie durchbrach, notwendigerweise einen ständigen Wechsel philosophischer Denkweise verursachte und dadurch die Philosophie einseitig gestaltete. Man wurde sich dessen gar nicht bewußt, weil man auch nicht glaubte, die Einheit zu besitzen und infolgedessen ununterbrochen — bald auf diesem, bald auf jenem Wege — die Einheit zu erstreben und zu erreichen versuchte. Selbst das Altertum und das Mittelalter in ihren Blütezeiten errangen diese philosophische Einheit nicht, weil sie zu stark irgendeine Richtung der Seelenkräfte des Menschen extremisierten. Die dadurch natürlicherweise entstehenden Spaltungen traten jedoch so lange nicht so bedeutungsvoll und einschneidend für die Entwicklung in Erscheinung, als der einheitliche Mittelpunkt des geistlichen Lebens, die christliche Religion, sie doch immer wieder weltanschaulich vereinigte, und das beobachten wir besonders im christlichen Mittelalter. Es war die eine Weltanschauung, welche man zum Teil mehr denkend mit dem Verstande, zum Teil mehr geheimnisvoll fühlend mit dem Herzen, dem Gemüte, zu erfassen versuchte — Verfahrensweisen, welche, so verschieden sie untereinander auch sein mochten, von der einheitlichen christlichen Religion ausgingen und in sie einmündeten. Als aber die Trennung von Glauben und Wissen erfolgte, und der Protestantismus das Prinzip der Forschungsfreiheit aufstellte, da mußten die Spaltungen, welche die einheitliche christliche Religion verdeckt hatte, deutlich zutage treten und zerstörend sich auswirken. Die Geschichte zeigt uns den Entwicklungsgang der modernen philosophischen Forscherarbeit von ihrem Anfang in der Aufklärungszeit bis zur neuesten Krise, in welcher sie sich befindet. Der menschliche Geist verlor, nachdem er die frühere Religion preisgegeben hatte, welche als letzter Halt den Menschen vor der unvermeidlichen Krise schützte, den Blick für das einheitlich Große und damit für eine folgerichtige, methodische, philosophische Arbeitsweise. Der Aufbau einer einheitlichen Philosophie erfordert die Bewertung und Einordnung aller philosophischen und wissenschaftlichen Disziplinen als methodische Wissenschaften in den Rahmen der Philosophie. Den einzelnen Disziplinen kommt dann die Aufgabe zu, die einzelnen, gerade ihnen eignen Forschungsmethoden darzulegen und zu begründen. Wir fügen bei der schier unendlichen Zahl der Hilfswissenschaften diese zu Wissenschaftsgruppen zusammen, und zwar als darstellende Wissen-

schaften, zu denen wir die Kunst- und die Geschichtswissenschaften zählen, als erklärende Wissenschaften, zu denen wird die Naturwissenschaft als Gesetzeslehre rechnen und die Metaphysik, als B e w e r t u n g s - Wissenschaft die Ethik. Demgemäß unterscheiden wir die wahrnehmende oder beobachtende (Aesthetik), die denkende (Logik, Metaphysik) und bewertende Methode (Ethik). Die einzelnen Wissenschaftsgebiete, welche die eben genannten Methoden in ihrem systematischen Aufbau darstellen, zeigen uns die Gesetzmäßigkeit als grundlegende Voraussetzung und in ihrer logischen Synthese. Es dürfte nicht in den Rahmen der Arbeit fallen, näher darauf einzugehen, wenigstens an dieser Stelle, weil wir ja keine neue Wissenschaft aufbauen wollen, sondern nur eine einheitliche Ordnung derselben erstreben, um eine harmonische Philosophie zu erhalten. Der heutzutage zu beobachtende, teilweise extrem anmutende Ausbau der Hilfswissenschaften der Philosophie hat insofern wertvolle Bedeutung, als er einem tieferen Durchdringen der einen Wissenschaft zugute kam. So bestände unsere Aufgabe darin, die Resultate der wissenschaftlichen Forschung als solche anzuerkennen unter Würdigung derselben für die Philosophie als Einheitswissenschaft. Praktisch wollen wir dieses durchzuführen versuchen bei dem Hauptproblem der Philosophie, bei der Frage des W i d e r s p r u c h e s , welche wir jetzt behandeln wollen.

Zusammenfassend können wir sagen: Wir unterscheiden zwei methodische Verfahren: das analytische und das synthetische, und zwar „entwicklungsgeschichtlich“ als darstellend, erklärend und bewertend.

(Schluß folgt.)