

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 3 (1947)
Heft: 6

Artikel: Deutsche Philosophie in der Nachkriegszeit : Im Anschluss an die "Zeitschrift für philosophische Forschung"
Autor: Gauss, Hermann
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877542>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

setzte sie durch. Die Wahl bedeutete in der Tat einen Sieg des Geistes, der altprotestantischen Glauben mit humanistischer Tradition in Basel erhalten wissen wollte. Das klassische Dokument dieses Geistes ist der schon vom Obersthelfer verfaßte Katechismus («Lehrbuch des christlichen Religionsunterrichtes für die Kirchen des Kantons Basel»). Kaegi hat dieses Dokument zum erstenmal nach seinem Inhalt und seiner Zielrichtung sorgfältig analysiert.

Eine geistesgeschichtliche Stufenfolge nennt Kaegi das Verhältnis des Pastor Petrinus zum Antistes und des Antistes zum Historiker Jacob Burckhardt, wobei Generation zu Generation mit voller Freiheit dem gemeinsamen Erbe gegenüber die eigene Haltung eingenommen habe, und so, erklärt der Verfasser, bedeutete der Bruch Jacob Burckhardts mit der Theologie keinen Bruch mit der Tiefe christlichen Wesens und führte nicht zu den «blutigen Sarkasmen und Antithesen», die wir aus dem Leben Nietzsches kennen.

Basel.

Paul Burckhardt.

Deutsche Philosophie in der Nachkriegszeit.

*Im Anschluß an die
«Zeitschrift für philosophische Forschung».*

Mit Spannung und vielleicht nicht ohne eine gewisse Besorgnis haben sich wohl alle, die noch an etwas wie ein übernationales «Commonwealth of Learning» glauben, die Frage vorgelegt, welcher Natur dereinst das deutsche Nachkriegsdenken sein werde. Wird es sich, so werden sie sich gefragt haben, noch über Martin Heidegger hinaus zu einem allerschärfsten Existentialismus zuspitzen, oder wird es sich, von der Welt der Aktualitäten mehr oder weniger abgewendet, in phänomenologischer Forschung weiterhin darum bemühen, zunächst vielleicht nur «irreale» Wesenheiten und «Strukturzusammenhänge» aufzuweisen, oder aber auch möglicherweise ganz neue Bahnen einschlagen?

Heute kann diese Frage, wie wir glauben, schon als ziemlich weitgehend beantwortet gelten. Denn vor uns liegt der erste Jahrgang 1946/47 einer neugegründeten philosophischen

Zeitschrift, die den Titel: «Zeitschrift für philosophische Forschung» trägt und beim Gryphius-Verlag in Reutlingen erscheint. Es handelt sich um vier stattliche Hefte (Heft 2 und 3 zu einem Doppelheft vereinigt) von zusammen 636 Seiten, samt einem Ergänzungsband (in diesem Aufsatz künftighin kurz als E. zitiert), der zwölf Beiträge zur Leibnizforschung enthält und zur Feier der dreihundertsten Wiederkehr des Geburtstags dieses Philosophen am 21. Juni 1946 hätte erscheinen sollen. (Begreifliche Umstände haben seine Publikation etwas verzögert.)

Wir wollen im Folgenden versuchen, an Hand dieses vorliegenden Materiales auf einige Tendenzen hinzuweisen, die uns für das philosophische Denken in Deutschland seit dem Kriegsende als charakteristisch erscheinen. Wir sind uns dabei der Gewagtheit des Unternehmens voll bewußt. Denn erstens, könnte man einwenden, ist diese Basis doch wohl noch zu schmal, um zu weitgehenden Schlüssen zu berechtigen. Ueberdies, wird man, nicht ganz ohne Recht, betonen, umfaßt die genannte Publikation bei weitem nicht alle uns aus der Vorkriegszeit bekannten Namen deutscher Denker. Und drittens, könnte man hinzufügen, leben wir heute in einer Zeit des sog. «Umbruchs», in welcher rasche Wandlungen nicht ausgeschlossen sind. Wir geben diese Bedenken rückhaltlos zu. Gleichwohl möchten wir an unserm Vorhaben festhalten. Es scheint uns nämlich auf der andern Seite doch auch wiederum die bloße Tatsache, daß es einem Kreis von Gelehrten gelungen ist, in so schwieriger Zeit eine neue philosophische Zeitschrift überhaupt zu gründen und allen Widerständen zum Trotz lebendig zu erhalten und nach festen, wohlüberlegten Richtlinien weiter auszubauen, eine sichere Gewähr dafür zu bieten, daß es sich bei diesem Unternehmen um wirklich reale Kräfte handelt, mit deren Vorhandensein man in der Zukunft zu rechnen haben wird.

Es muß bei dieser Gelegenheit freilich auch noch angemerkt werden, daß diese neue «Zeitschrift für philosophische Forschung» nicht die einzige und auch nicht die erste ähnliche Publikation darstellt, die im Nachkriegsdeutschland wiederum ins Leben gerufen worden ist. Vorausgegangen ist ihr das «Philosophische Jahrbuch», eine Fortsetzung des frü-

heren «Jahrbuchs der Görresgesellschaft», das vor allem der Pflege der neuscholastischen Denkrichtung gewidmet ist; und ziemlich gleichzeitig mit ihr ist in Stuttgart auch eine andere weitere Rundschau erschienen unter dem Namen «Universitas», die mehr unter protestantischer Führung die Gebiete der Wissenschaft, der Kunst und der Literatur einander näher zu bringen sich bemühen soll. Auch die bekannten «Kantstudien» hätten unter der Leitung ihres früheren Redaktors, A. Liebert, wieder erweckt werden sollen; aber der unerwartet rasche Tod dieses unermüdlichen Organisators deutscher Philosophie hat anscheinend diesen Plan, wenigstens vorläufig, vereitelt. Ob sich der hinter diesem Unternehmen stehende Kreis früher oder später ein eigenes Organ schaffen will, oder ob er sich nun in corpore der «Zeitschrift für philosophische Forschung» anschließen wird, wissen wir zur Stunde noch nicht. Immerhin glauben wir aber schon jetzt behaupten zu dürfen, daß diese letztere heute als beste Informationsquelle über Fragen reiner, d. h. von allen Nebenabsichten unabhängiger Philosophie in Deutschland gelten darf.

Was ist es nun aber, das das neue Denken in dieser Zeitschrift besonders auszeichnet? Wir glauben es in wenigen Worten ausdrücken zu können: Seine Bezogenheit auf Leibniz als auf den «größten Denker der europäischen Kultur» (so der Herausgeber im Vorwort zum Ergänzungsband). Man könnte versucht sein, diese Hinneigung zu Leibniz als etwas Vorübergehendes betrachten zu wollen, als etwas, das nur durch das Jubiläumsjahr 1946 nahegelegt worden sei. Allein die Gründe liegen tiefer. *Kurt Huber*, der, wie es scheint, der geistige Führer der ganzen Bewegung gewesen ist, aus der die neue Zeitschrift hervorgeht, und der in tragischer Weise anlässlich des Studentenputsches in München vom Jahre 1943 ein Opfer der Gestapo wurde, war schon lange ein feinsinniger Leibnizforscher, wie aus dem aus dem Nachlaß zusammengestellten und gleichsam als programmatischen Auftakt das erste Heft eröffnenden Aufsatz: «Leibniz und wir» eindeutig hervorgeht. Auch war Huber, wie mehrere seiner Anhänger, von Hause aus Mathematiker; und die Mathematiker und theoretischen Physiker sind, wie man weiß, in den letzten Jahrzehnten immer stärker wieder in den Bannkreis der leibnizischen Ge-

dankenwelt gezogen worden, nachdem es sich herausgestellt hat, daß der euklidische «absolute» Raum, wie ihn Newton in seiner Physik glaubte voraussetzen zu müssen, den erhöhten Ansprüchen einer Untersuchung über die letzten Voraussetzungen der mathematischen Wissenschaften nicht mehr genügen konnte. Eine analoge neue Wertschätzung leibnizischer Gedanken können wir deshalb auch in England beobachten, wo nach dem Vorbilde von Russell und Whitehead das neorealistic Denken ebenfalls stark wiederum in leibnizische Bahnen eingelenkt hat. Aus diesem Grunde wird es uns vielleicht nicht mehr sehr verwundern, wenn in dem erwähnten Aufsätze: «Leibniz und wir» geradezu die Behauptung ausgesprochen wird (S. 31), «die wissenschaftliche Sprache künftiger strenger Philosophie» müsse eine «Leibnizsprache» sein, und wenn Leibniz in noch höherem Sinne als etwa Kant oder Hegel von diesen mathematisierenden Philosophen als der eigentliche klassische Vertreter des deutschen Denkens hingestellt wird.

Nach *H. Pichler* in Greifswald, einem andern Leibnizforscher unserer Tage (nicht zu verwechseln mit A. Pichler, dem wir ein riesiges Opus von über 1000 Seiten über die «Theologie von Leibniz» aus dem Jahre 1869 verdanken), sind es vor allem drei Ideen, die uns heute Leibniz wertvoll machen können (Vorurteile gegen die Weltanschauung von Leibniz, E. S. 9—25): seine Universalität, seine methodische Klarheit und sein optimistischer Glaube an einen allgemeinen Sinnzusammenhang, der sich in der «Hypothese» der praestablierten Harmonie ausspreche. Sehen wir zu, wie jeder dieser drei Gedanken von den verschiedenen Mitarbeitern der Zeitschrift ausgelegt und gewürdigt wird!

Die Universalität des leibnizischen Denkens wird von *Kurt Huber* insofern als bisher nie wieder erreicht gepriesen, als es in gewissem Sinne sowohl die Welt des Naturgeschehens als die Geschichte gleichmäßig umspannt. In dieser Hinsicht sei es wohl noch umfassender als dasjenige von Kant oder Hegel. Denn bei Kant wird man kaum ein wahrhaft lebendiges Verständnis für das geschichtliche Leben finden können — in der Tat ist es bei ihm kaum mehr als der nie vollendete Annäherungsprozeß an ein naturrechtlich a priori aufgestelltes

Endziel —; und in der hegelschen Dialektik, die wohl wegen der Flüssigkeit der Begriffe, durch welche sie gewissermaßen gleitet, das historische Geschehen in seinem Ablauf gleichsam von innen belauschen kann, wird doch wiederum dem spezifisch Mathematischen und speziell der modernen mathematisch fundierten Naturwissenschaft kein Genüge getan. Das leibnizische Denken aber kann anscheinend beiden so weit auseinanderliegenden Disziplinen gerecht werden. Denn das metaphysisch Wirkliche sind für Leibniz die kraftbegabten, lebendigen Monaden, aus deren verschiedenartiger Organisation das Stufenreich der mannigfachen Lebewesen hervorgehen soll. So wird von ihm das Individuell-Persönliche — denn jedes Wesen in dieser kontinuierlichen Stufenleiter nimmt einen ganz bestimmten, «einmaligen» Rang für sich ein — grundsätzlich anerkannt, wenn es sich auch vom logisch-mathematischen Denken aus als ein bloßer Grenzfall erweist (Huber, S. 10, 12), dem man sich nur asymptotisch nähern kann. Auf der andern Seite kann Leibniz durch seine Auffassung von Raum und Zeit als bloßen Ordnungsprinzipien unserer Perzeptionen, im Gegensatz zum absoluten Raum und der absoluten Zeit der Newtonianer, die apodiktische Gewißheit der mathematischen und der geometrischen Sätze erklären, wenn auch auf nur subjektivem Boden und unter der Zustimmung, daß dadurch das gesamte mathematische Gebiet zur bloßen Phänomenalität herabsinkt (ib. S. 21). Das heißt nicht, daß die heutigen Denker Leibniz überall in seinen zeitbedingten Lösungsversuchen folgen wollen; worauf es ihnen vor allem ankommt, ist ihr Bestreben, auf den weitgespannten Rahmen seiner Philosophie hinzuweisen, zu dem sich auch unser Denken in der Gegenwart wieder ausdehnen sollte.

Die gleiche Haltung nehmen sie auch gegenüber der rationalen Methode von Leibniz ein. Auch hier sind die Mitarbeiter der neuen Zeitschrift keineswegs gewillt, einfach die Ergebnisse des leibnizischen Denkens passiv hinzunehmen. So versucht *R. Zocher* aus Erlangen in einer höchst instruktiven Abhandlung über den «Satz vom zureichenden Grunde. Eine Problemstellung» dieses Fundamentalprinzip einer näheren Prüfung zu unterwerfen. Gemeiniglich wird angenommen, daß der «zureichende Grund» nach Leibniz das oberste Prinzip aller

sog. Tatsachenurteile, d. h. aller Wahrheiten, die sich auf einen Gegenstand der Erfahrung beziehen, ausmache, während die «ewigen» Wahrheiten, die zeitlosen Einsichten der formalen Logik und der Mathematik, die das bloß Mögliche, noch nicht faktisch Wirkliche, zum Objekt haben, nur dem Satze des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten unterstünden. So sage auch Leibniz selber im § 32 seiner «Monadologie». Allein bei näherer Betrachtung liegen die Dinge doch nicht so einfach. Denn erstens ist Gott nach Leibniz die Quelle sowohl der logischen (oder logisch-mathematischen) als auch der faktischen Wahrheiten, da der göttliche Intellekt die gesamte Wahrheit in einem einzigen Blick in sich fasse; er ist somit die Garantie dafür, daß die faktischen Wahrheiten durch die Zurückführung auf ihren zureichenden Grund graduell in ihrer Evidenz so weit gesteigert werden können, daß sie schließlich in logische oder ewige Wahrheiten übergehen. Von hier aus gesehen könnte man deshalb wohl auch behaupten, daß letzten Endes Gott der zureichende Grund aller Wahrheiten sei. Auf der andern Seite verfißt Leibniz aber auch wiederum die These, daß Gott, und zwar nur *ein* Gott, als ihr zureichender Grund aus dem Faktum der Welt als dem Inbegriff aller möglichen Erfahrung geschlossen werden könne, da ohne Voraussetzung seiner Existenz die Möglichkeit des Daseins dieser Welt nicht begriffen werden könnte. So daß unter diesem Aspekt eher umgekehrt die Welt als der zureichende Grund für unsere Gewißheit der Existenz Gottes anzusehen wäre. Dazu kommt, drittens, daß nach Leibniz die Essenzen als kraftbegabte lebendige Substanzen sozusagen von Natur aus das Bestreben haben, sich nach Möglichkeit zu verwirklichen oder sich Existenz zu geben, da ja schließlich eine Kraft nur aus ihrer wirklichen Manifestation zu erschließen sei, und daß, viertens, bei diesem Versuch der Verwirklichung zwischen dem Rein-Möglichen und dem Rein-Wirklichen noch ein drittes Reich des «Mitmöglichen» oder «Kompossiblen» eingeschaltet werden müsse, aus dessen Fülle die am Ende tatsächlich stattfindende Verwirklichung eine Art von Auswahl darstelle. So werden aber auch zugleich bei Leibniz die Grenzen zwischen dem nur Logischen und dem faktisch Wirklichen weitgehend verwischt und auch der Geltungsbezirk und das Feld der An-

wendungsmöglichkeit für den Satz vom zureichenden Grunde unsicher und unbestimmt.

Es zeigt sich also auch hier wiederum, daß die «Zeitschrift für philosophische Forschung» nicht einfach eine Renaissance des historischen Leibniz herbeiführen will. Aber trotzdem gilt er ihren Mitarbeitern auch auf dem Gebiet der Methodik noch im großen und ganzen als wegweisend. Das wird uns wohl am leichtesten verständlich, wenn wir uns wieder daran erinnern, daß sie großenteils mathematisch interessiert sind. Für sie muß deshalb der Gedanke der Reihe und ihres Bildungsgesetzes, ein Gedanke, der ja auch seiner Entdeckung und Begründung der Infinitesimalrechnung zu Grunde liegt, nach welcher es bekanntlich möglich ist, in einer einzigen mathematischen Formel das Zuordnungsgesetz in der Hand zu haben, das sich für den Funktionszusammenhang zweier Größen auf eine unendliche Reihe beliebiger Situationen anwenden läßt, etwas Faszinierendes haben, scheint es doch, daß auf diese verhältnismäßig einfache Weise eine unabsehbare Zahl konkreter Beziehungen mit einem Schlag logisch zu bewältigen ist. Nicht ohne Grund interessieren sich daher diese heutigen Mathematiker-Philosophen auch wieder lebhaft für das Jugendprogramm von Leibniz einer allgemeinen Charakteristik, in welcher auf Grund einer fundamentalen Analyse die Begriffe aus allen Wissenschaften auf ihre einfachsten Elemente zurückgeführt werden sollten, damit man mit ihnen vermittelt der Kunst der Kombinatorik alle möglichen Arten potentieller Beziehung von voraus errechnen könne, die dann wiederum auf die konkreten Fälle der empirischen Forschung gleichsam als apriorisches Bezugssystem anzuwenden wären. *Kurt Huber* sieht in diesem leibnizischen Gedanken der Charakteristik und Kombinatorik den Ursprung aller Kategorialforschung (S. 26) und in der Forderung, dieses Kategorialsystem dann aber auch immer durch seine Anwendung auf das empirische Geschehen fruchtbar werden zu lassen, eine Vorwegnahme der kantischen Warnung, daß «Begriffe ohne Anschauungen» «leer», «Anschauungen ohne Begriffe» aber «blind» seien. Gewiß ist der spätere Leibniz von diesem seinem Jugendtraum ziemlich weit abgerückt, wahrscheinlich weil er einsah, daß die apriorischen Voraussetzungen unseres Erken-

nens uns immer nur bei Anlaß der empirischen Forschung ins helle Bewußtsein treten können und so uns nie völlig bekannt sein können, solange wir uns noch auf dem Wege der Erfahrung befinden; aber nichts dürfte doch uns daran hindern, zu versuchen, diese apriorischen Grundsätze, soweit wir sie bis jetzt kennen, systematisch darzustellen und für weitere Forschungen dienstbar zu machen. Dies ist wohl auch der Berührungspunkt zwischen diesem leibnizischen Jugendunternehmen und der heutigen «Logistik», die wenigstens für das Gebiet des Mathematischen und der exakten theoretischen Physik das Programm einer solchen systematischen Axiomatik wieder aufgenommen hat. Es scheint demnach, daß man nur das Forschungsgebiet und die Methodik dieser mathematischen Logistik gebührend verallgemeinern und mit der notwendigen kritischen Behutsamkeit bearbeiten müsse, um wieder zu einer Grundlagentheorie zu kommen, die dem Stande unseres heutigen philosophischen Erkennens entspricht.

Zu welchen Ergebnissen ein derartiger Versuch führt, kann aus zwei Beiträgen an die Zeitschrift ersehen werden, aus einer Abhandlung des schon erwähnten *R. Zocher*: «Zum Problem der philosophischen Grundlehre» (S. 100—117) und in einem längern Aufsatz aus der Feder des Herausgebers, *Georgi Schischkoff*, mit dem Titel: «Zum Problem einer exakten Symbolik des philosophischen Denkens» (S. 314—355). *Zocher* will von den einzelnen empirischen Wissenschaften ausgehen, die nach der materialen Seite aller umfassenden Erkenntnis zu Grunde liegen sollen. Ueber den Geltungsanspruch dieser Wissenschaften wird sodann eine kritische Disziplin, eine «Ontologik» mehr oder weniger im kantischen Sinne, zu entscheiden haben, aber nicht als eine Disziplin, die nun an sich schon die abschließende Instanz wäre, und die nur die reinen Formen des apriorischen Wissens enthielte — sie soll ja immer auf die verschiedenen Einzelwissenschaften bezogen bleiben und könnte nur Anspruch auf Vollständigkeit erheben, wenn diese Einzelwissenschaften schon zu ihrem Abschluß gebracht worden wären —, sondern als etwas, das seinerseits durch ein höheres Drittes «umgriffen» werden müsse (hier glauben wir einen Nachklang jasperschen Denkens heraushören zu dürfen), das erst die wahre Grundwissenschaft darstelle. Das Re-

sultat wird von Zocher folgendermaßen formuliert (S. 114 f.): «Es bedeutet den Bruch mit der Alternative: entweder Vermengung von Empirie und Logik in einer Pseudoontologie (Vorkantianismus) oder Einordnung der Seinsvoraussetzungen der Empirie in die Logik unter der Form der transzendentalen Logik (Kantianismus), es heißt, ein Drittes annehmen: es heißt, Seinsvoraussetzungen der Empirie annehmen, die unbeschadet der Existenz einer Ontologik, d. h. einer prinzipiell im Sinne der wenn auch noch so stark modernisierenden transzendentalen Logik Kants aufzufassenden Disziplin, auf die «Seite» der Empirie selbst gehören, also den Gegenstand einer nichtlogikartigen Ontologie ausmachen, die durch diese Beziehung nun erst ihre begrifflich prägnante Bestimmung erhält.»

Zocher selbst, gleichsam als ein Moses, glaubt nur bis an die Grenze dieses gelobten Landes führen zu dürfen; die Rolle des Josua gestattet er sich nicht mehr. Immerhin kann man seinen Ausführungen zweierlei entnehmen. Erstens: Von seinem Standpunkt aus muß die Phänomenologie als ebenso überlebt angesehen werden wie weiland der bloße Kritizismus neukantianischer Observanz. Ja er scheint diesem eher wieder näher treten zu wollen als jener. Denn wenn er auch keine Erkenntniskritik als erste philosophische Disziplin anerkennen kann, die allem Herantreten an die Wirklichkeit selber vorausgehen müsse, so verfißt er doch einen Kritizismus als ein Verfahren, das alle Wirklichkeitserkenntnis immerfort begleiten müsse, und es ist nicht ohne Grund, daß er seine Abhandlung mit den Worten schließt: «Der Kritizismus ist tot; es lebe der Kritizismus» (S. 117). Nicht dasselbe könnte er von der Phänomenologie sagen; denn ihre Behauptung, in «originärer» Schau zu einer unmittelbaren Einsicht in gewisse «Wesenheiten» und deren wesentliche Beziehungen kommen zu können, und auf diese Weise über ein prinzipiell höheres Wissen zu verfügen als die empirischen Wissenschaften, steht seiner These diametral gegenüber, wonach alle apriorischen Schemata immer auf die empirischen Gegenstände ausgerichtet bleiben müssen, weil sie, sobald sie sich aus dieser Bindung lösen wollen, sogleich der abstrakten Leere und einer fruchtlosen Wirklichkeitsfremdheit verfallen.

Und das führt uns unmittelbar zum zweiten Punkt, nämlich zum Gewicht, das auf die Forderung gelegt wird, die Philosophie solle im engsten Kontakt mit den Fachdisziplinen stehen, ohne sich doch direkt von ihnen abhängig zu machen. Als Grundwissenschaft ist sie eben gewissermaßen das Fundament aller und das Produkt keiner; und da sie kein besonderes Gegenstandsgebiet für sich beanspruchen kann, läßt sie sich nicht «lokalisieren»; sie ist überall da, wo versucht wird, konsequent zu Ende zu denken; aber da sie nur wirklich wird in Beziehung auf Realitäten, die ihrerseits restlos unter die Einzelwissenschaften aufgeteilt sind, könnte man vielleicht mit Porphyry die Behauptung wagen, sie sei πανταχού και μηδαμού, und daß gerade in dieser scheinbaren Paradoxie ihre große Fruchtbarkeit liege. Jedenfalls werden durch diese Konzeption von Zocher interessante Perspektiven eröffnet, wenn man bei ihm auch noch nicht genau sieht, wohinaus sein Denken letztlich treibt.

Einen Schritt weiter als er geht der Herausgeber der Zeitschrift, *Schischkoff*. Er, ursprünglich bulgarischer Herkunft und seines Zeichens Mathematiker, hat in Deutschland studiert und sich ganz ins deutsche Geistesleben hineingearbeitet, und ist sodann unter der Leitung von Kurt Huber zur Philosophie übergegangen, wo er nun seine logistischen Vorkenntnisse im Sinne der leibnizischen Logik und Methodik weiter ausbildet und vertieft. Nach seiner Auffassung gibt es drei Gebiete des Wissens: das physikalische Wissen, das psychologische Wissen (durch welches wie bei Kant auch das erstere vermittelt wird, da es keinen Gegenstand unabhängig vom perzipierenden Subjekt geben kann) und endlich das logisch-philosophische Wissen, das sich mit den Grundlagen und Voraussetzungen des übrigen und seines eigenen Wissens befaßt. Wenn die Philosophie streng wissenschaftlich werden soll, dann muß es ihr gelingen, meint er, diese drei Gebiete und ihr wechselseitiges Verhältnis in einer eindeutigen Symbolsprache zu fassen, weil die gewöhnliche Sprache, durch ihre Anwendung in der Empirie des Alltagslebens getrübt, zu wenig exakt ist, um den strengen Anforderungen der strikten Wissenschaftlichkeit genügen zu können. Schischkoff glaubt, daß diese Symbolsprache am besten durch sog. Modelle, vermitteltst natürlicher und, wo

diese nicht erhältlich sind, künstlicher Zuordnungen der Elemente dieser drei Gebiete, zu erreichen ist, und daß sich zur Erfassung des Psychischen und des darüber hinaus liegenden Logischen am besten ein physiologisches Modell eigne, weil ein solches äußerlich als im Raum befindlich angeschaut und mit naturwissenschaftlicher Akribie beschrieben werden könne. Die Verhältnisse der Elemente untereinander in diesem Modell, glaubt Schischkoff, würden wohl am ehesten mit Hilfe der Atomphysik eruiert; und wenn auch ihre Beziehungen zu einander komplizierte Infinitesimalberechnungen nötig machen würden, so ist er doch so zuversichtlich, daß er die Meinung vertritt, selbst so subtile Probleme wie die Willensfreiheit ließen sich durch Phänomene wie eine «akausale» Gabelung im Bewegungstrajekt der physikalischen Atome im Modell darstellen. Natürlich würde eine solche Modellerforschung eine gewaltige Zusammenarbeit zwischen Philosophen, Mathematikern und Physikern erfordern; allein Schischkoff denkt, daß die allgemeinen Grundlagen dieser neuen Wissenschaft in wenigen Dezennien wenigstens dem Prinzip nach gelegt werden könnten. Wir glauben, daß hier Schischkoff die Tragweite seiner Anregung etwas über- und die Schwierigkeiten in ihrer Ausführung etwas unterschätzt, und daß ein eindeutiger Gebrauch der Begriffe in der Mitteilung philosophischer Gedanken immer den guten Willen der Gesprächspartner voraussetzen muß und nie durch ein bloß technisches Hilfsmittel ersetzt werden kann; aber wir zweifeln nicht daran, daß ein solcher Versuch der Schaffung einer Modellsprache viel zur Bereicherung sowohl philosophischer als auch einzelwissenschaftlicher Einsichten beitragen könnte, wie, um nur ein Beispiel zu nennen, in das Zwingende der Dreidimensionalität der Rauman-schauung aus allgemeinen philosophischen Voraussetzungen. Auf jeden Fall ist die Kühnheit des Vorstoßes von Schischkoff nicht verkennbar.

Aus dem Gesagten dürfte hervorgehen, daß alle diese Denker von einem starken Glauben an die Ratio beseelt sind. Ihre Kraft scheinen sie aus der Mathematik und der exakten Naturforschung zu schöpfen; die Geschichte steht ihnen ferner. Man ist vielleicht versucht, diese Wendung zum streng Verstandesmäßigen als einen begreiflichen Pendelschlag des menschli-

chen Geistes auszulegen, der fast notgedrungen auf eine lange Periode abstrusester irrationaler Mythenbildung folgen mußte. Wie dem auch sei, jedenfalls empfindet man sie im deutschen Denken nach der großen Schwüle romantisch-verantwortungsloser Gefühlsspekulation und einer fast beispiellosen Verrenkung aller logischen Artikulationen als eine frische, wenngleich auch mitunter etwas scharfe Bise, die ohne Zweifel reinigend wirken wird.

Im übrigen ist dieser neue Rationalismus aber auch an Leibniz orientiert und deshalb nicht so intransigent, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte. Denn auch er anerkennt das Irrationale als eine Vorstufe der geistigen Klarheit und als etwas, das künstlerische Anregung zu gewähren vermag, wenn auch betont wird, daß schließlich seine relative Verworfenheit und Dunkelheit in das ungetrübte Licht begrifflicher Einsicht erhoben werden sollte, um wahrhaft sinnvoll zu sein.

Und so wird uns zum Schluß vielleicht auch begreiflich, wie diese neuen Nachfolger von Leibniz neben der Universalität seiner geistigen Interessen und neben der elastischen Methode seines Denkens zuletzt auch gewillt sind, seinen mehr stimmungsgemäßen Optimismus zu bejahen. Dieser Optimismus ist eben, wie *Kurt Huber* sagt, im letzten Ende nichts anderes als der Glaube an einen allgemeinen Sinnzusammenhang (S. 30) oder, wie *H. Pichler* schreibt (E. S. 12), auch durchaus verträglich mit vielen faktischen Einzeldisharmonien und einem reichen Maß von individueller Tragik. Er hat genauer besehen nichts mit dem oberflächlichen Utilitarismus der Aufklärungszeit zu tun. (Beiläufig erfahren wir auch aus dem Ergänzungsband, S. 221 f., aus der Studie über «Leibniz und Schopenhauer» von *A. Hübscher*, daß der Ausdruck «Optimismus» zuerst vom Logiker La Crousaz als Scherz- und Hohnwort geprägt und erst durch Voltaires «Candide» in weltweiten Umlauf gebracht worden ist, wie der entsprechende gegensätzliche Begriff «Pessimismus» zuerst von S. T. Coleridge eingeführt wurde, um dann durch Schopenhauer zur allgemeinen Anerkennung gebracht zu werden.) Auch ist eine engere persönliche Verbundenheit zu Leibniz heute aus geschichtlichen Parallelerscheinungen heraus in Deutschland durchaus naheliegend. «Als Leibniz geboren wurde», meint *H. Pichler* (E. S.

11), «ging der Dreißigjährige Krieg seinem Ende entgegen. Damals war Deutschland zerstört und leidvoll wie heute. In schwerer Zeit lassen die Tüchtigen den Mut nicht sinken . . . Es gehört zur Vorbildlichkeit von Leibniz . . ., daß er dem Sinnvollen der Weltgeschichte vertraute, wie er auch trotz allem Elend und trotz der deutschen Ohnmacht an Deutschlands Zukunft glaubte und für sie wirkte.» —

So weit die Denker, die, wie es scheint, der Schriftleitung der neuen Zeitschrift am nächsten stehen. Ihnen schließen sich etwa noch an der Mathematiker *K. Reidemeister* in Marburg, *F. Linke* in Jena und *W. Bröcker* in Rostock, die im vorliegenden Jahrgang auch jeder mit einem Beitrag vertreten sind. Ihr Denken ist streng szientifisch; für sie ist Philosophie im Wesen eine Wissenschaft. Trotz dieser entschiedenen eigenen Auffassung will jedoch die Redaktion keineswegs ihre Spalten andersgearteten philosophischen Richtungen verschließen, vorausgesetzt daß die Zusendungen eigener persönlicher Denkarbeit entspringen und sachlich begründet sind. Im Gegenteil: alle philosophisch interessierten Kräfte sind eingeladen, an der Diskussion teilzunehmen. Beim Herausgeber ist diese liberale Haltung insofern motiviert, als er ja durchaus neuen Entwicklungen im Felde der logischen Begründung aller Erkenntnis offensteht und nur für die Mitteilbarkeit der Gedanken seine exakte Symbolsprache eingeführt sehen möchte. Was schließlich durch sie symbolisiert werden soll, ist nicht von vornherein festgelegt. Auch sind sich diese «Neuleibnizianer», wie wir gesehen haben, alle darüber klar, daß man heute nicht einfach zum historischen Leibniz zurückkehren könnte. Seine Philosophie muß im Lichte der späteren Kritik verstanden werden. So geht es z. B. heute nicht mehr an, durch die Hypothese vom göttlichen Verstand die Kluft zwischen den *vérités éternelles* und den *vérités de fait* überbrücken zu wollen; wie schon Kant bemerkt hat, wäre dies die Einführung eines *Deus ex machina* in die Philosophie. Auch wird man die Allgemeingültigkeit des Kontinuitätsgesetzes, wie sie Leibniz behauptete, heute nicht mehr anerkennen können (Huber, S. 15 f.); denn es gibt in der Tat diskontinuierliche Entwicklungen in der Natur (man denke nur etwa an den Siedepunkt oder den Gefrierpunkt des Was-

sers), so gut als es auch in der Mathematik diskontinuierliche Kurven gibt. Leibniz bedeutet also für diese Denker nur allgemeine Grundlage; was spätere Denker darauf aufgebaut haben, soll in keiner Weise vernachlässigt werden. Das gilt wohl in erster Linie für Kant und Hegel, die beiden andern großen philosophischen Repräsentanten Deutschlands. Es liegt uns deshalb ob, nun auch noch einen Blick zu werfen auf diejenigen Abhandlungen in der Zeitschrift, die von solchen Standpunkten aus geschrieben sind. Wir beginnen mit den Beiträgen, die anscheinend von Kant inspiriert sind.

Hier ist zunächst der Aufsatz von *G. Siewerth* aus Aachen zu nennen über «Wesen und Geschichte der menschlichen Vernunft nach I. Kant» (S. 250—265). In ihm wird die beständige Notwendigkeit einer alles Denken begleitenden Kritik unterstrichen, ähnlich wie bei Zocher. Jede Philosophie, heißt es da, tritt nur dann auf, wenn sie einen Schein abzuwehren hat, der aus früherem Denken selber entstanden ist. Ohne diesen Anlaß würde sie gar nicht in Erscheinung treten. Jede philosophische Neuleistung bedeutet also so etwas wie die Aufdeckung eines «transzendentalen Scheins» auf Grund einer adaequateren Wesenseinsicht. Der transzendente Schein begleitet somit die Geschichte der Philosophie wie den Wanderer sein Schatten, und der Versuch einer Sicherung des menschlichen Wissens durch seine Begrenzung auf das Unanfechtbare ist deshalb ein Charakteristikum aller echten Philosophie. Nun fragt es sich nur, ob diese Sicherung, wie Kant offenbar noch meinte, ein für allemal durch Aufstellung dauernd gültiger Schranken bewerkstelligt werden kann, wodurch das «Land der Wahrheit» gleichsam als kleine Insel innerhalb des unermesslichen Ozeans des transzendentalen Scheins definitiv abgegrenzt würde, oder ob diese Sicherung nicht vielmehr, im Sinne Heideggers, keinen festen «Ort» mehr zuläßt, sondern rein existentiell in jedem Jetzt und Hier wieder neu zu vollziehen ist. Wie man leicht sehen kann, werden hier Vernunftkritik und Existentialphilosophie aufs engste miteinander verschmolzen.

Wohl noch einschneidender sind die Ausführungen von *Hinrich Knittermeyer* über den «Uebergang zur Philosophie der Gegenwart» (S. 266—287 und 521—540). Knittermeyer unter-

sucht hier ein Thema des spätern Kant, nämlich die Frage der μετάβασις εἰς ἄλλο γένος die nach logischen Gesichtspunkten legitim einer Regel gemäß vollzogen werden kann und nicht auf einen «Sprung» oder einen «salto mortale der reinen Vernunft» angewiesen ist. Dieses Problem des Ueberganges habe Kant in steigendem Maße beschäftigt. Es zeigt sich schon in der «Kritik der reinen Vernunft» im Schematismus als einer Methodik des Ueberganges vom reinen Verstandesbegriff zum sinnlichen Objekt, das durch ihn bestimmt werden soll, oder in der «Kritik der praktischen Vernunft» in der «Typik der reinen praktischen Urteilskraft», in der durch eine Versinnbildlichung des menschlichen Ideales ein Uebergang für unsere Vorstellung vom sittlichen Imperativ zu den zeitlichen Umständen, in denen er Anwendung finden soll, bewerkstelligt werden könne. Im größeren Maßstabe werde dann das Problem des Uebergangs in der «Kritik der Urteilskraft» akut, wo sich die aesthetische Welt als ein Verbindungsglied zwischen der sinnlichen und der sittlichen Welt einschiebt, gleichsam als eine Propädeutik auf die letztere hin — ein Gedanke, der ja dann bei Schiller volle Bedeutung gewinnt —, und in der «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft», wo der Uebergang von der schlechten zur guten Gesinnung innerlich als eine plötzliche Revolution, als eine Art von Wiedergeburt gedacht werden müsse, auch wenn nach außen hin die Entwicklung des Menschen durchaus graduell und kontinuierlich zu verlaufen scheine. Im *Opus posthumum* endlich, meint Knittermeyer, werde sodann für Kant das Problem des Uebergangs fast zum Zentralproblem; denn hier werde nicht nur nach dem Uebergang von der Metaphysik zur Physik gefragt, wie Kant immer und immer wieder betone, sondern nach dem Uebergang von allen Kritiken Kants in einander, so daß nun erst seine Philosophie einmal als Ganzes könnte dargestellt werden. Wir glauben, daß Knittermeyer mit dieser Behauptung recht hat; denn auch Kant hat das, was im *Opus posthumum* geplant war, als den krönenden Abschluß seines Lebenswerkes angesehen, zu dem die einzelnen Kritiken bloß Vorarbeiten darstellen sollten.

In seinen weitern Ausführungen versucht nun Knittermeyer zu zeigen, wie dieses Uebergangsproblem auch in der

nachkantischen Philosophie seinen Vorzugsplatz behauptet hat, um so zugleich auch den Uebergang von Kants Denken zum Denken unserer gegenwärtigen Zeit zu gewinnen. Wir können aus seinen reichhaltigen und wahrhaft spannenden Darbietungen hier nur einige besonders markante Punkte herausgreifen. Bei Fichte scheint der Uebergang wieder durch den «Sprung» ersetzt, wenn er in Hinsicht auf die Wahl zwischen Dogmatismus und Idealismus einfach erklärt, daß die Tatsache, welche Philosophie man wähle, letzten Endes davon abhängen, was für ein Charakter man sei. Bei Hegel scheint der «Sprung» wiederum vermieden zu sein, insofern als sich bei ihm alles Wissen als vermittelt erweisen soll. Aber wenn sich so innerhalb des hegelschen Systemes alle Uebergänge dialektisch-spekulativ und somit kontinuierlich fließend vollziehen, so bleibt doch noch die Frage übrig, ob man anders als durch einen Sprung vom gewöhnlichen Reflexionsstandpunkt der Welt gegenüber in das spekulative Denken als solches gelangen könne. Hegels Philosophie ist religiöses Denken, und zur Religion kommt man, wie dann vor allem Kierkegaard betont hat, nur durch einen Sprung, ein Gedanke, der in unserer Zeit von Jaspers wiederholt worden ist. Knittermeyer beleuchtet ebenfalls die Haltung Schleiermachers, Diltheys und Heideggers zu diesem Problem, nach unserer Ansicht mit gleichem Scharfsinn und innerem Verständnis; allein wir glauben, wir müssen dem Leser einige hübsche Ueberraschungen für die Lektüre des Knittermeyerschen Aufsatzes selber aufsparen, und wollen deshalb hier abbrechen.

Von seiten der Hegelianer ist in dieser Zeitschrift die Diskussion bis jetzt noch nicht eröffnet worden. Hier bleibt darum eine philosophische Unbekannte in der deutschen Gegenwartphilosophie unaufgelöst weiterbestehen. Wir können deshalb nur wieder unser «Ceterum censeo» anbringen, die Behauptung nämlich, daß das deutsche Denken einmal, um in Hegels eigenen Worten zu reden, mit diesem «letzten unverdauten Klotz im Magen» ins reine kommen sollte, bevor es sich dazu anschicken darf, mit gutem Gewissen und begründeter Zuversicht in die Zukunft zu schreiten.

Aber wenn so mit Hegel noch eine empfindliche Lücke

klafft, so bringt die Zeitschrift dafür einen längern Beitrag aus der Feder von *N. von Bubnoff* über «Goethe und die Philosophie seiner Zeit» (S. 288—307 und 541—558). Nun glauben wir freilich nicht, daß Goethes persönlicher Beitrag zur Philosophie so bedeutend ist — er wird sich hierin mit Schiller schwerlich messen können —; aber da er die ganze Periode von 1750—1830, eine der größten, wenn nicht die größte überhaupt der deutschen Geistesgeschichte, durchlebt und sich innerlich doch irgendwie mit allen bedeutenden Zeitgenossen auseinandergesetzt hat, so lassen sich im Spiegel seiner großen Persönlichkeit immer höchst wertvolle Rückschlüsse auf die geistige Konstitution dieser Zeitgenossen ziehen. Wir glauben allerdings nicht, daß v. Bubnoff in seinen Darstellungen etwas wesentlich Neues bringt; aber daß er ein reiches und mit vielen Zitaten ausgeschmücktes Material hier einmal übersichtlich zusammengestellt hat, ist zweifelsohne verdienstlich.

Etwas länger verweilen möchten wir bei den beiden Beiträgen von *Willy Hellpach* über «Leibniz zwischen Luther und Lessing» (E. S. 96—137) und «Numen und Ethos» (S. 47—74), einerseits wegen der ungemainen Frische, mit der dieser «viel-dimensionale» Gelehrte und Praktiker, der am 26. Februar dieses Jahres seinen siebzigsten Geburtstag feiern konnte, seine Ansichten vertritt, und andererseits, weil uns seine Gedanken speziell für Theologen nicht uninteressant zu sein scheinen. In der erstgenannten Studie sucht Hellpach Leibnizens Religiosität näher zu beleuchten. Er weist darauf hin, daß Leibniz wohl auf Grund unauslöschlicher Jugendeindrücke zeitlebens dem Luthertum treu geblieben ist und sich trotz lockender Angebote nie dazu hat entschließen können, entweder dem römisch-katholischen oder dem reformierten Bekenntnis beizutreten. Nicht, meint Hellpach, daß Leibniz eine solche Konversion allzu große innere Mühe gekostet hätte — er bewegte sich eigentlich immer ziemlich freischwebend in einer Religion oberhalb aller formulierten oder formulierbaren Glaubenssätze —; aber sein historischer Sinn war offenbar zu stark, als daß er je seine Vergangenheit hätte desavouieren können. Mit Lessing zu reden: Den Ring wechseln, hätte er wohl über sich gebracht; aber er hätte nicht den «abgezogenen Ring auf den Kehrichthaufen der Entwertung werfen können» (E. S. 116).

Von der sog. leibnizischen «Christosophie», wie er sie zu nennen beliebt, hat Hellpach im übrigen keine allzu hohe Meinung. Gegenüber Luthers kraftvollem persönlichem Glaubenseinsatz und Lessings großem Gedankenwurf einer allgemeinen religiösen Erziehung des Menschengeschlechts wirke Leibnizens Theodizee eher matt und wenig überzeugend. Sie sei eher eine jener «Weltanschauungsbedürfnisbefriedigungsweisen», die wohl Rücksicht auf wahrhafte Anliegen der Menschenseele nehmen, sie aber mit ungenügenden Mitteln besänftigen wollen. Besonders seine Verteidigung der Ewigkeit der Höllenstrafen passe wenig in sein sonst optimistisches Weltbild — und fast noch unbegreiflicher sei es, daß Lessing gerade diesen besonders schwachen Punkt in Leibnizens Theologie habe «retten» wollen auf Grund des noch schwächeren Argumentes, daß alles Vergehen in der Zeit eine immerfort dauernde äußere Wirkung habe, als ob nicht verschiedene menschliche Handlungen in dieser äußeren Wirkung sich gegenseitig neutralisieren könnten und als ob die zeitliche Kausalität eine Form der Ewigkeit wäre! Seine Beurteilung der Theodizee faßt Hellpach schließlich in den Worten zusammen, sie könne angesehen werden als «ein Beschwichtigungsmanuskript für eine gekrönte Frau (gemeint ist die Königin Sophie Charlotte von Preußen, die Großmutter Friedrichs des Großen), die solcher Mohntränkchen für ihren außerordentlichen, in ihrem Enkel wiedergeborenen ingenüosen Geist gar nicht einmal bedurfte» (E. S. 137).

In «Numen und Ethos» betont Hellpach, daß zum wahrhaft Religiösen sowohl das «Numinose» als auch das Ethische gehöre. Die Religion definiert er als die «gläubige Ueberzeugung vom Dasein übersinnlicher Mächte, welche unserm irdischen Geschehen ein Ziel setzen und sittliche Forderungen an uns Menschen stellen, durch welche dieses Ziel *miterreich*t werden soll». (Im Leibnizaufsatz charakterisiert er den Unterschied der verschiedenen evangelischen Konfessionen wie folgt [E. S. 115]: «Denen die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen, das ist Luthertum und Pietismus; denen, die Gott liebt, müssen alle Dinge zum Besten dienen, das ist Calvinismus, Methodismus, Puritanismus.») Aus diesem Grunde lobt er Kants oft zitierten Ausspruch von der Religion als der «Erkenntnis

aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote», und er rechnet es ihm als ein besonderes Verdienst an, daß er kein religiöses Apriori gesucht habe wie etwa Schleiermacher, weil er so in den Stand gesetzt worden sei, beiden, Numen und Ethos, in der Religion gerecht zu werden. Gegen Rudolf Otto wendet er ein, daß sein «Numinoses» eigentlich bloß «das Religiöse minus das Sittliche» darstelle; es könne für sich allein noch keine Religion begründen. Es sei erst die gefühlsmäßige Grundlage, die sich durch Aufnahme des Ethischen entwicklungsgeschichtlich noch zur Religion erweitern müsse. «Die Numinositäten können Religion werden», schreibt er (S. 61), «aber sie sind es nicht». Oder (S. 69): «Ein Heiliger minus des Sittlichen, wenn man sich einmal *den* Heiligen ‚minus des Sittlichen‘ ausmalt, den nur numinos Vollkommenen — es käme ein Schamane, ein Mediziner, ein Visionär, ein Thaumaturg heraus, der unbeschadet alles dessen ein Ruchloser, ein Gaukler, ein Geschäftemacher, ein Betrüger sein kann.» Auf der andern Seite lehnt Hellpach freilich ebenso kategorisch den reinen Moralismus ab. Er kommt zu folgendem Schluß (S. 57): «Kant hat recht, und Otto hat recht, um es schlagwortartig zu sagen; erkenntnistheoretisch ist das Moralische das Primäre und wird aufs Numinose bezogen; entwicklungs empirisch aber ist das Numinose das Primäre und wird aufs Moralische ausgelehnt.» —

Damit hätten wir, wie wir glauben, die charakteristischsten Beiträge an diese neue «Zeitschrift für philosophische Forschung» kurz skizziert und zu zeigen versucht, wie sie das gegenwärtige philosophische Denken in Deutschland an frühere Traditionen anzuknüpfen sich bemühen. Daneben bestrebt sich die Zeitschrift, auch hier wiederum dem leibnizischen *συμφιλοσοφείν* getreu auch den lebendigen Anschluß an das Denken des Auslandes zu finden, besonders an dasjenige Frankreichs und Englands. Dabei zeigt sich die paradoxe Erscheinung, daß das philosophische Denken in England heutzutage, wenigstens was die «akademische» Philosophie betrifft, fast ausschließlich wissenschaftstheoretisch orientiert ist, während in Frankreich gerade umgekehrt das Irrationale zur Stunde zu dominieren scheint: in beiden Ländern steht das Denken der Gegenwart damit in einem merkwürdigen Kon-

trast zur traditionellen geschichtlichen Haltung. Immerhin dürfte in diesem Umstand auch eine Erleichterung für die Annäherung der verschiedenen nationalen Standpunkte zu sehen sein. Erwähnen wir noch kurz, daß England in der neuen Zeitschrift durch einen direkten Beitrag von *Lord Bertrand Russell* über «Physik und Erfahrung» (S. 445—464) vertreten ist und Frankreich durch eine Besprechung des schönen Buches von *Louis Lavelle* über «La Parole et l'Écriture» (Paris 1942) von *Hermann Noack* aus Hamburg.

Aktuelle Tagesfragen werden nicht mit Vorliebe berührt. Die Beiträge von *Karl Jaspers*, *Julius Ebbinghaus* und *Heinrich Scholz* zur «Kriegsschuldfrage» werden allerdings ausführlich referiert (S. 168 ff., 429 ff. und 167 f.), aber im allgemeinen zieht man es vor, sich den bleibenden großen und allgemeinen Menschheitsfragen zuzuwenden. Und wie wir glauben mit Recht. Diejenigen Denker, die sich in ihrer Haltung keine «trahison des clercs» haben zu Schulden kommen lassen, sind nicht verpflichtet, einen apologetischen Ton anzuschlagen. Begrüßen wir es deshalb, daß es in Deutschland noch Gelehrte gibt, die nicht nur für ein Mitspracherecht, sondern auch für eine Mitsprachepflicht der deutschen Philosophie im europäischen Geistesleben eintreten, und heißen wir sie willkommen in der freien «Republik des Gedankens», in der alle ein gleiches Heimatrecht haben, insofern sie Menschen guten Willens sind!

Basel.

Hermann Gauß.

Zum Gedächtnis an Rudolf Liechtenhan.

Ansprache bei der Bestattungsfeier am 1. Dezember 1947.

Vir magnifice! Hochansehnliche Trauerversammlung! Sehr verehrte Leidtragende! Unser Kollege Rudolf Liechtenhan, der kurz vor der Vollendung seines 72. Lebensjahres von uns gegangen ist, hat im Dienst der Universität Basel und insonderheit ihrer Theologischen Fakultät eine Jahrzehnte währende akademische Wirksamkeit entfaltet. Seine Basler Lehrer waren vor allem Bernhard Duhm und sein späterer Schwager Paul Wernle, weniger Franz Overbeck als Rudolf Staehelin. In Marburg zogen ihn Wilhelm Herrmann, Adolf Jülicher und