Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 30-31 (1970-1971)

Buchbesprechung: Das Werk von Hermann Gauss (1902-1966)

Autor: Lauener, H.

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

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

Rezensionsabhandlung – Etude critique

Das Werk von Hermann Gauss (1902–1966)

Kurz nach Hans Barth und Heinrich Barth hat uns nun auch Hermann Gauß verlassen, der seit 1947, während fast zwanzig Jahren, Ordinarius für Philosophie an der Universität Bern war. Der junge Schüler und Student, der seinen vielseitigen Interessen und Begabungen entsprechend sich in Basel vor allem der Musik, Mathematik und Altphilologie zugewendet hatte, verlegte bald – einem inneren Drang nach absoluter Wahrheit gehorchend – seine Haupttätigkeit auf das Gebiet der Philosophie. In ihr hoffte er, unabhängig von jeglicher Rücksicht auf Karriere und Ruhm, die Erfüllung seines Lebens zu finden, und es läßt sich von dieser Einstellung her auch die für einen Gelehrten des 20. Jahrhunderts erstaunliche Harmonie zwischen philosophischer Lehre und Lebensführung verstehen, die einer Auffassung der «philosophie engagée» – allerdings nicht im politischen, sondern im ethischen Sinne – entsprungen ist. Er selber pflegte sich so auszudrücken, daß eine in erster Linie durch Wahrheitsliebe bestimmte Philosophie nur eine «philosophia militans» nie aber eine «philosophia triumphans» sein könne, was auch den stark autobiographischen Charakter fast aller seiner Schriften nicht allein erklärt, sondern auch gewissermaßen rechtfertigt.

Uns Bernern fiel am Anfang seiner Tätigkeit als akademischer Lehrer zunächst seine grenzenlose Belesenheit und Gelehrsamkeit auf, die er zwar aus Bescheidenheit ohne jegliche Pedanterie und mit naiver Liebenswürdigkeit ausbreitete. Er war in mancher Hinsicht und im besten Sinne des Wortes ein origineller Denker – ohne Absicht, ohne mühsame Gesuchtheit und ohne Pose; er war ein Mann der plötzlichen Einfälle, der sich besser als irgend jemand darauf verstand, vielfältige, lebendige Querverbindungen herzustellen, wobei allerdings eine gewisse Schüchternheit ihn daran hinderte, gegen außen mit der nötigen Sicherheit und Kühnheit aufzutreten. Er mag deshalb vielleicht sein Bestes eher im Umgang mit den Intimen des engeren Kreises denn als öffentlicher Mann geleistet haben, und er blieb zeitlebens mit Publikationen zurückhaltend: er zeigte eine offensichtliche Abneigung gegen alles Professorale, so daß es ihm widerstrebte, Werke rein didaktischen Charakters zu veröffentlichen, was ihm ohne Zweifel leicht gefallen wäre. Es ging ihm vielmehr um das Systematische, das letztlich eine Begründung der Ethik und damit zugleich der praktischen Lebenshaltung erlauben soll. Es scheint, daß der übliche starre äußere Rahmen, in dem sich eine wissenschaftliche Arbeit den akademischen Gewohnheiten gemäß zu präsentieren hat, sein Temperament eingeengt und bedrückt habe. Hermann Gauß war

kein Professor, sondern ein Philosoph – man möchte beinahe sagen: ein moderner Sokrates. Es mußte entsprechend seine Verhaltensweise den gewöhnlichen Bürger etwas sonderbar und befremdend anmuten, was teilweise vermutlich einen gewissen Mangel an Erfolg, der seinen Schriften beschieden war, erklärt; nicht allein die Rezensenten, sondern auch viele Leser haben sich gelegentlich an der Form gestoßen, in der er sie der Öffentlichkeit vorlegte. Dafür scheint mir aber ihr Inhalt um so beachtenswerter – für denjenigen wenigstens, der herauszulesen versteht, wie wohlbedacht und tiefgründig die darin geäußerten philosophischen Überzeugungen sind. Obgleich zwar das gesamte Gefüge dieser platonisierenden Philosophie logisch nicht immer durchwegs einleuchtet, so muß man doch ihrem Verfasser den unbestreitbaren Vorzug einräumen, daß er nie aus Opportunitätsgründen den schwierigen wesentlichen Fragen ausgewichen ist, um irgend eine erfolgversprechende, luftige und genialische Lehre zu verbreiten. In bewußtem Gegensatz zu gewissen Modeströmungen hat er sich nochmals an die klassischen Probleme herangewagt.

Hermann Gauß hat sich als streng orthodoxer Platoniker gegeben. Ich glaube zwar, daß er sich darin selbst getäuscht hat, denn es muß, wie wir noch nachzuweisen versuchen werden, doch eher scheinen, daß er aus der ihm eigentümlichen Bescheidenheit heraus – nach dem französischen Sprichwort «On ne prête qu'aux riches» – die ursprüngliche platonische Lehre mit zahlreichen Motiven der modernen Philosophie sowie mit eigenem Gedankengut angereichert hat. Es wird deshalb wenig erstaunen, daß die zeitgenössischen Plato*forscher*, die nicht unbedingt auch *Philosophen* sind, die von ihm verfochtenen Thesen oft mißachtet oder z. T. oberflächlich abgefertigt haben. Für die Echtheit seines Anliegens zeugt aber gerade die Tatsache, daß er sich dadurch nicht beirren ließ.

Wenn ich nun, wie bereits angedeutet, der Ansicht bin, daß Gauß' Philosophie keine wortgetreue Wiedergabe von Platos Originallehre bedeutet, so ist das nicht als Vorwurf, sondern als positive Deutung seines Werkes aufzufassen. Denn seine Hauptleistung besteht eben darin, daß er versucht hat, die platonische Tradition weiterzuführen und für unsere Zeit fruchtbar zu machen. Daß er dabei die Ergebnisse der späteren Philosophie nicht ignorieren durfte, ist selbstverständlich, und sein systematischer Scharfsinn wie auch sein umfangreiches historisches Wissen haben es ihm erlaubt, Elemente sehr verschiedener Richtung, vor allem gewisse Ansätze Kants und Hegels, ebenfalls aber kritisch verarbeitete Teile des Christentums, der Lehren von Hume, Descartes, Fichte, Schopenhauer und sogar von Autoren des 20. Jahrhunderts in den Platonismus einzubeziehen. Als besonderes Verdienst hat man ihm dabei anzurechnen, daß sein Werk trotz der mannigfaltigen Einflüsse nie ein bloßer Eklektizismus geblieben ist, sondern zu einer tiefen, echt philosophischen Überzeugung geführt hat. Gauß hat keineswegs nur gesammelt, sondern stets verarbeitet und umgestaltet, denn eine bloße Übernahme fremder Gedanken hätte durchaus der in seinem Charakter fest verankerten kritischen Ader widersprochen; diese Seite seines Temperaments erhellt übrigens die heftigen innerlichen Kämpfe, die er während seines Lebens auszufechten und durchzustehen hatte. Sein Denken war, soweit ich

es von außen her zu beurteilen vermag, hauptsächlich durch die Anfechtungen bestimmt, denen sein Glaube an ein Absolutes durch die skeptischen Anlagen in ihm ständig ausgesetzt wurde. Dies mag der Grund sein, warum in seinen früheren Schriften immer wieder von den Widersprüchen die Rede ist, die es sowohl in der Philosophie als auch im praktischen Leben zu überwinden gilt, und es wird uns klar, warum er letztlich das Hauptgewicht auf die Einsicht legte, daß wir zwar wohl eine Gewißheit des Absoluten erlangen können, die deshalb aber nicht gleich schon eine absolute Gewißheit zu sein braucht. Wie früh diese Überzeugung in ihm erwacht war, zeigen bereits die ersten Sätze, die gedruckt vorliegen: «Alles Denken und alle praktische Handlung setzen offenbar den Glauben an ein Absolutes voraus. Denn ohne Anerkennung eines absoluten Maßstabes könnte weder das Wahre vom Falschen noch das Gute vom Schlechten unterschieden werden. Vor aller Philosophie und vor aller praktischen Tat scheint uns also ein absoluter Maßstab gegeben sein zu müssen. Wenn aber anderseits die Philosophie das Wahre erst sucht und der praktische Wille das Gute erst hervorzubringen strebt, dann kann das Absolute nicht schon gegeben sein. Die bloße Tatsache, daß es Philosophie und praktischen Willen gibt, widerlegt schon einen Glauben, der uns das Absolute, auf welche Weise es auch immer sei, schon ein für allemal gegeben sein läßt[1].»

An diesem in der Einleitung zu seiner Dissertation geäußerten Gedanken hat Hermann Gauß bis kurz vor seinem Tode festgehalten; er bildet die Voraussetzung überhaupt für das Verständnis seiner ganzen Philosophie. Dieser oberste Satz, den er gewiß nicht leichtfertig an den Anfang des Systems gesetzt hat, scheint jedoch anfechtbar, einerseits weil er nicht genügend erwiesene Tatsachen dogmatisch behauptet und anderseits, weil das Denken eines Absoluten, wie neulich Bruno Brülisauer, ein Schüler des Verstorbenen, in seiner Dissertation mit beachtlichem Scharfsinn nachweist, unvermeidlich zu Antinomien führt. Gauß selbst hat allerdings diese Schwierigkeit auch gesehen, hielt aber nichtsdestoweniger am Absoluten fest, obschon es sich weder durch eine Philosophie finden, noch durch eine menschliche praktische Tat setzen läßt, weil seiner Auffassung nach das Bedingte vom Unbedingten durch eine unüberbrückbare Kluft geschieden ist, so daß es zwischen beiden keine nur graduellen Unterschiede, also auch keinen Übergang vom einen zum andern, geben kann. Trotzdem muß nach ihm ein Absolutes logisch vorausgesetzt werden, da ohne Voraussetzung eines absoluten Maßstabes auch kein endliches Wahres vom endlichen Falschen zu unterscheiden wäre. Daraus geht hervor, daß – wie er sich selbst ausdrückt – das Absolute nie gegeben, sondern immer nur aufgegeben sein kann.

* * *

Aus der Tradition hat Gauß die Bestimmung der Philosophie als der Aufgabe, das Wahre zu suchen, übernommen. Dies setzt nun wiederum voraus, daß es Irrtum gebe, den der Philosoph zu beseitigen hat. Darin er-

[1] Über die Problematik der neueren Philosophie, Diss. Basel 1928, S. 5.

kennen wir die negativen Ausgangspunkte, die sich nicht allein für das praktische Tun im Leben, sondern ebensosehr für die theoretische Begründung des Systems ergeben: Gauß' Platonismus beruht, wie schon der Titel der Dissertation «Über die Problematik der neueren Philosophie» andeutet, nicht so sehr auf naiv gläubiger Übernahme der platonischen Lehre als vielmehr auf einer kritischen Auseinandersetzung mit den wichtigen Problemen der Philosophie überhaupt – letztlich auf einer Absetzung gegen die Widersprüche, in die sich sowohl der Empirismus und der Rationalismus als auch der deutsche Idealismus verstrickt hatten. Obgleich nun diese erste Druckschrift vorwiegend doxographisch gehalten ist, treten in ihr bereits deutlich die Hauptpunkte hervor, die Gauß in der umfangreichen und selbständigeren «Psychologie des Glaubens» geltend machen wird.

Sämtlichen Systemen der neueren Philosophie wirft er als Haupteinwand vor, daß sie die Antinomie, zu welcher die Frage nach dem Absoluten führt, nicht sauber gelöst haben; und zwar stellt sich ihm das Problem in dreifacher Hinsicht: «Theoretisch, weil ohne Glaube an das Absolute Wahr und Falsch, Gut und Schlecht nicht zu scheiden sind und so die Möglichkeit der Erkenntnis von neuem in Frage gestellt wird, praktisch insofern, als der Fortschritt im Wahren und Guten, der allein praktische Aufgabe sein kann und allein den Sinn des Lebens zu begründen scheint, illusorisch wird, religiös endlich, weil die Möglichkeit des Glaubens, der doch Realität ist, anscheinend verneint werden muß. Freilich vermag diese logisch-theoretische Aporie weder die Wissenschaft, noch die Tat, noch den Glauben in ihrer praktischen Realität anzutasten. Denn erstens ist sie selber ein Stück Wissenschaft, zweitens ist die skeptische Zurückhaltung, zu der uns die Antinomie zwingt, doch gerade auch Ausdruck des praktischen Willens, drittens endlich setzt die Anerkennung der Sinnhaftigkeit des Problems den Glauben an einen absoluten universalen Sinnzusammenhang voraus[2].»

In der Entwicklung der neueren Philosophie setzt nun Gauß die Kritik zunächst am Evidenzprinzip Descartes' an, indem er recht subtil argumentiert, daß strenge Evidenz nur dort möglich sei, wo absolute Erkenntnis herrscht. Dies kann jedoch für die Philosophie, da in ihr Erkenntnis erst gesucht wird, nicht zutreffen: «Die Evidenz ist auf keinen Fall ein untrügliches methodisches Mittel, das sichere Erkenntnis verbürgen kann. Denn entweder müßte alles evident sein, oder nichts kann für wahrhaft evident gelten[3].» Des weitern wendet er im Anschluß an die englischen Empiristen, vor allem an Hume, mit welchem Kant in diesem Punkt durchaus übereinstimmt, gegen den Rationalismus ganz allgemein ein, daß sie, mit der Identifizierung von logischem Grund und Realgrund, einen für die Philosophie äußerst verhängnisvollen Fehler begangen haben. Wenn man nun darin keine besonders originelle Leistung erblicken mag, so scheint es mir doch heute noch wichtig, immer wieder darauf hinzuweisen, daß das bloße Denken aus der Unmöglichkeit des Gegenteils kein Dasein zu setzen vermag, denn manche moderne Metaphysiker begründen letztlich ihre Systeme weiterhin auf solch einer

[2] a.a.O., S. 6f.

[3] a.a.O., S. 10.

falschen Voraussetzung. Wir pflichten Gauß deshalb bei, wenn er mit Kant nochmals daran erinnert, daß das Dasein nie logisches Prädikat sein kann, weil das Subjekt, von dem es ausgesagt wird, als schon existierend angenommen wird. Gerade diesem Irrtum verfällt jedoch Descartes, indem er die unbezweifelbare Existenz des Selbstbewußtseins und Gottes aus der Unmöglichkeit ihres Gegenteiles beweisen will. Sein «Cogito, ergo sum» enthält überdies die weitere Schwierigkeit, daß, wenn der Satz tatsächlich als letzter Ansatzpunkt der Philosophie zu gelten hätte, alle Wahrheit und objektive Existenz im endlichen Selbstbewußtsein begründet sein müßte, was aber der Idee der Vollkommenheit Gottes, auf der alles beruhen soll, widerspricht.

Mit umgekehrten Schwierigkeiten kämpfen anderseits die englischen Empiristen, die zu erklären versuchen, wie aus dem zufälligen Sein Denken entstehen soll. In klaren Zügen – obzwar seine Argumentation etwas zu allgemein ausfällt – weist Gauß nach, warum es ihnen nicht gelingen kann, allein auf Grund der Erfahrung und der Beobachtung, nach den methodischen Grundsätzen des Sensualismus, eine logische Notwendigkeit zu erfassen. Mit dem Aufgreifen des Gegensatzes Rationalismus – Empirismus hat Gauß, was die Methoden anbelangt, auf ein sehr wichtiges Problem aufmerksam gemacht, das – so weit ich sehe – bis heute noch einer sauberen Abklärung harrt; denn es scheint mir dringend, endlich einmal darüber Klarheit zu schaffen, was sich überhaupt auf Grund dieser beiden einzigen reinen Methoden leisten läßt, wenn man sie nach streng kritischem Verfahren bis zu ihren äußersten Konsequenzen durchführt. Jedenfalls dürfte es in bezug auf die Empiristen vorläufig immer noch stimmen, wenn Gauß schreibt: «Je weiter es ihnen aber gelingt, das logische Denken aus dem zufälligen Sein abzuleiten, um so mehr muß sich die logische Notwendigkeit in empirische Zufälligkeit auflösen. Die englische Erfahrungsphilosophie bewegt sich darum notwendigerweise zum Skeptizismus und Relativismus hin[4].» Dies bestätigt denn auch das System Humes, der den Empirismus am folgerichtigsten zu Ende gedacht hat.

Die Kritik, die er dann weiter an Leibniz übt, ist ebenso treffend, obschon sie wiederum, ohne auf Einzelheiten einzugehen, nur das Wesentliche berührt. Es ist völlig richtig argumentiert, wenn man Leibniz entgegenhält, daß durch die Leugnung prinzipieller Unterschiede zwischen «vérité de fait» und «vérité de raison» der menschliche Intellekt mit dem göttlichen gleichgesetzt wird, was jedoch keine Lösung, sondern bloß eine dogmatische Aufhebung des Problems herbeiführt: «Es zeigt sich vielmehr, daß so das Problem nur verwischt werden kann und zu Aporien führt, bei denen sich diese unbedenkliche Übertragung dessen, was im endlichen Falle gilt, auf das Unendliche rächen muß. Denn das Endliche und Unendliche sind nicht bloß der Art nach verschieden, sondern prinzipiell, und was vom einen gilt, kann nicht ohne weiteres auf das andere übertragen werden[5].» Noch gravierender ist aber für den Platoniker, der den Primat des Ethischen hervorhebt, die Tatsache, daß im leibnizischen Denken neben den theoretischen

[4] a.a.O., S. 14.

[5] a.a.O., S. 20.

Schwierigkeiten eine *praktische* Aporie hervortritt, indem es die Möglichkeit des sittlichen Wollens insofern zerstört, als doch in dieser Welt, wenn sie die beste aller möglichen sein soll, jegliches praktische Streben sinnlos gemacht wird.

Kants scharfsinnige Bemühungen um die Lösung dieser Gegensätze haben den jungen Denker Gauss ebensowenig befriedigt. Mit dem Verfasser der «Kritik der reinen Vernunft» stimmt er zwar dahin überein, daß Denken und Sein völlig verschiedener Natur seien, legt jedoch besonderes Gewicht auf die Grenzen einer jeden Erkenntniskritik. Er wirft Kant – allerdings auf Grund etwas zu subtiler Erwägungen und zu pointierter Formulierungen – nichts geringeres vor, als daß seine Fragestellung auf eine Tautologie hinauslaufe, nämlich auf die Frage: «Wie ist das Mögliche möglich?» Auch seine Einwände gegen dessen praktische Philosophie, gegen die apriorische Begründung einer reinen Gesinnungsethik überzeugen uns nicht ganz; man wird jedenfalls zweifeln, ob er Kant richtig interpretiert, wenn er ihm entgegenhält: «Der Glaube ist für Kant die notwendige Voraussetzung des guten Willens, der als das Unbedingte gilt. Denn der gute Wille gibt sich Gebot als Forderung des Sittengesetzes, heilig oder vollkommen zu sein; er muß also an die Heiligkeit Gottes glauben. Damit ist dieser Glaube aber die Bedingung des Unbedingten oder eine contradictio in adjecto. Es folgt daraus, daß der gute Wille nicht das Unbedingte sein kann, da das Unbedingte an keine Bedingung zu knüpfen ist, daß der Glaube nicht aus dem guten Willen hervorgehen kann als die Bedingung aus dem Bedingten, sondern umgekehrt, daß der gute Wille aus dem Glauben stammt als das Bedingte aus seiner Bedingung[6].»

Sachlich besser begründet scheint uns die weitere Kritik, die er an den verschiedenen Systemen des deutschen Idealismus übt. Gegen Fichte wendet er zu recht ein, daß sich von seinen Voraussetzungen her nicht begreifen läßt, warum das absolute Ich als Ursprung aller Dinge die Unvollkommenheit setzen muß, um sich dann erst nachträglich seiner Absolutheit anzunähern, eine Annäherung, die überdies weitgehend illusorisch bleibt. Fichtes Willensmetaphysik führt eben letztlich zu einer Dialektik, die prinzipiell ins Endlose treibt, ohne den Urwiderspruch zwischen dem Bedingten und Unbedingten zu lösen, und es muß daher als Mangel an Folgerichtigkeit auffallen, wenn er trotzdem – mit Rücksicht auf den praktischen Teil seiner Philosophie – die Dialektik abbrechen läßt: «Fichtes System ist gleichzeitig beides: Rationalismus und Willensmetaphysik. Das ist aber ein Widerspruch in sich selber; denn jenem gilt das Absolute als gegeben, dieser als aufgegeben[7].»

Um das Schellingsche System ist es nach Gauß insofern nicht besser bestellt, als Schelling die bei Fichte zurückgebliebenen Probleme nur auf andere Gebiete abschiebt. Seiner Identitätsphilosophie gemäß darf das Absolute nie allein die eine Seite eines Gegensatzpaares darstellen, da es sonst nicht allumfassend wäre. Es kann deshalb nicht das sittliche Ich im Gegen-

---

[6] a.a.O., S. 29f.

[7] a.a.O., S. 32.

satz zur Natur bedeuten, sondern gründet in der quantitativen Indifferenz des Realen und Idealen, was Schelling in dem bekannten bildlichen Vergleich mit dem Magnet und seinen beiden Polen ausdrückt. Diese Auffassung mündet jedoch nach Gauß wiederum unvermeidlich in eine Aporie ein: «Denn wenn das Absolute das Indifferente ist, wie ist dann die Welt als eine Stufenleiter zu fassen, wo der ideale Faktor im Steigen ist? ... Wäre das Absolute das Indifferente, so müßten Natur und Geist einander nur faktisch koordiniert, nicht sittlich subordiniert sein[8].»

Von all den Denkern, mit denen sich Gauß schon sehr jung auseinandergesetzt hat, scheint ihn nun Hegel am längsten beschäftigt und am tiefsten beeinflußt zu haben, was allerdings nicht heißt, daß er dessen Grundannahme, nämlich die Identität von Denken und Sein, die hier zwar nicht mehr einfach als gegeben, sondern als durch die Vermittlung des Widerspruchs hervorgebracht, betrachtet wird, akzeptiert. Es bleibt aber immerhin die Dialektik für ihn während seiner ganzen Schaffenszeit ein eminent wichtiges Anliegen, dem er selbst noch im Platokommentar einen Vorzugsplatz einräumt. Es machen sich jedoch auch gegen Hegel schon früh Bedenken bemerkbar, indem er ihm vor allem vorwirft, daß er den einzelnen Menschen zum bloßen Werkzeug des absoluten Geistes degradiert, ihn letztlich also der eigenen sittlichen Verantwortung beraubt, weil er dadurch den eigenen Ausgangspunkt, die praktische Selbstbestimmung, d. h. die praktische Freiheit aufhebt: «Dieser Widerspruch geht offenbar daraus hervor, daß Hegel das Verhältnis zwischen Denken und Sein oder zwischen dem dialektischen und dem allgemein praktischen Prozeß gerade umgekehrt bestimmt hat, als sich aus seinen Voraussetzungen erwarten ließ. Nach Hegels System müßte das Denken das Allgemeine sein und die praktische Tat sein Spezialfall. Es scheint, daß Hegel übersehen hat, daß alles Sein aus der praktischen Tat hervorgeht, auch das Sein der Logik, und daß auch die spekulative Logik nicht vom Sein zu trennen ist, da sie ja selber ein Stück Sein ist[9].»

Die Untersuchung über die Grundprinzipien der Systeme in der neueren Philosophie, die Gauß in seiner Dissertation unternommen hat, endet mit Schopenhauer, dem er das Verdienst zugesteht, die Erkenntnis richtig als ein Produkt des Willens erkannt zu haben. Hingegen lehnt er schroff dessen Theorie der notwendigen Abtötung des Willens zur Beseitigung der Qual in dieser Welt ab, weil sie schon insofern einen Widerspruch enthält, als sich schlechterdings nicht einsehen läßt, wie sich der Wille selbst aufheben soll: «Was uns aber wichtig ist, ist dies, daß Schopenhauer auch mit dem bloßen Willen nicht auskommt, sondern ebensosehr wie seine Gegner, die deutschen Idealisten ... die Welt an einem absoluten Maßstab mißt, an den sie alle glauben, ... Auch in (Schopenhauers) negativer Kehrseite der Willensmetaphysik werden wir auf den Glauben geführt, der letztlich jede praktische Tat begründet und ohne den kein praktisches System erklärlich ist[10].»

Die Einwände, die hier gegen die besprochenen Systeme vorgetragen

---

[8] a.a.O., S. 33.
[9] a.a.O., S. 37.
[10] a.a.O., S. 38.

worden sind, dienen letztlich dem Nachweis, daß ein praktischer Einsatz in der Philosophie ohne Voraussetzung eines Glaubens gar nicht möglich ist, denn das Wissen bleibt stets durch Beweise vermittelt und kann deshalb nie unbedingt sein. Wenn wir uns bei dieser Jugendschrift länger aufgehalten haben, so taten wir es nicht deshalb, weil sie zu den markantesten Veröffentlichungen des Verstorbenen gehört, sondern weil sie biographisch betrachtet in dreifacher Hinsicht bedeutsam bleibt: erstens zeigt sie, in welchem geistigen Klima der junge Denker aufgewachsen ist; anderseits beweist sie, daß der damals schon innerlich bezogene Standpunkt, die Lehre Platos, nicht einfach auf gutgläubig hingenommener Buchstabentreue beruht, sondern in kritischer Auseinandersetzung mit zahlreichen Richtungen der Philosophie entstanden ist; und endlich zeugt sie für ein in der Geisteswelt doch recht seltenes Phänomen, die Tatsache nämlich, daß Gauß während seines ganzen Lebens insofern keine grundsätzliche Wandlung durchgemacht hat, als alle Hauptanliegen seiner Philosophie bereits derart in der Frühperiode endgültig festgelegt waren, daß von einer Entwicklung nur im Sinne einer systematischen Verbesserung der Ausführung und Begründung, nicht aber in bezug auf die Prinzipien, gesprochen werden darf. Denn für ihn stand von Anfang an unerschütterlich fest, daß jegliches Denken letztlich in der Voraussetzung eines Absoluten gründet, das allein auf platonische Art zu erfassen oder symbolisch anzudeuten sei. Dieser Überzeugung gibt er nochmals mit knappen und klaren Worten in der anläßlich der öffentlichen Promotion in Basel gehaltenen Ansprache über das Thema «De Veritate» Ausdruck, wo er erklärt, daß die Aufgabe, das Gute zu tun, als absolute Forderung zu gelten habe, auch wenn wir die Gründe dafür nicht einsehen, denn wohl sei zwar das Absolute nicht begrifflich faßbar, aber trotzdem müssen wir die Gewißheit des Vollkommenen als Maßstab, an dem wir Gut und Böse messen, voraussetzen, weil dadurch der Unterschied zwischen beiden allererst begründet wird. Und allein dieser Glaube an das Absolute berechtigt uns, den letzten Sinnzusammenhang zur praktischen Gewißheit zu erheben. Da es nun aber dem Menschen nicht möglich ist, diesen Sinn begrifflich einzufangen, bleiben wir auf eine symbolische Ausdrucksform angewiesen, die darauf hindeuten soll, daß er der logischen Forderung, universaler Sinnzusammenhang für alles Geschehen zu sein, gerecht wird. Das geschieht nach Gauß' Ansicht am adäquatesten durch den Ausdruck der christlichen Liebe – und zwar in der Form etwa, die ihr Spinoza verliehen hat, dem «Amor Dei intellectualis»: «Denn dieser ‚amor Dei' erweist sich tatsächlich als das Prinzip, das einen allgemeinen, universalen Sinnzusammenhang garantiert und doch den Unterschied zwischen Gut und Böse, das Fundament aller Sittlichkeit, unangetastet läßt. Er bejaht eben das Gute, indem er es tun will; er bejaht auch das Schlechte als die Möglichkeit, sich durch seine Überwindung zum Guten allererst zu manifestieren und zu bewähren. Gäbe es nämlich kein Schlechtes in der Welt, dann könnte sich diese Liebe eben gar nicht als solche offenbaren.[11]» Und in dieser Form erblickt Gauß einen symbolischen Ausdruck für den Sinn, der den Vorteil mit sich bringt, daß

[11] «De Veritate», Manuskript, S. 12 (Basel 1928).

er sich jeweils den Ansprüchen der Zeit und der Entwicklung sowohl des Denkens als auch der Wissenschaften anpassen läßt.

* * *

Im Jahre 1929 hat Hermann Gauß zwei längere Schriften verfaßt, die bisher noch nicht veröffentlicht wurden; einerseits die Habilitationsschrift mit dem Titel «Grundriß der Metaphysik», und anderseits die als Beitrag zu einem Preisausschreiben der Kantgesellschaft gedachte «Psychologie des Glaubens», die nie eingereicht wurde. Da sich beide inhaltlich weitgehend decken und die letztere mir in mancher Hinsicht – besonders was den etwas dogmatischen, pfarrherrlichen Ton betrifft – mangelhaft erscheint, werde ich mich darauf beschränken, die in der zweiten zu einem System zusammengefügten Hauptgedanken kurz zu skizzieren. Die äußerliche Aufmachung dieses Grundrisses der Metaphysik erinnert entfernt an die Enzyklopädie Hegels, obgleich die Entwicklung und Ableitung der jeweils erreichten Momente nicht durchwegs dialektisch erfolgt. Dies rührt vor allem von der streng logischen Durchführung und der äußerlich straffen Einteilung der Grundprinzipien her. Im ersten Teil findet sich gleich am Anfang die Definition der Metaphysik: «Metaphysik ist die erkannte Wahrheit.[12]» Wahrheit jedoch darf nicht einfach als Begriff an den Anfang der Philosophie gesetzt werden, denn sie stellt immer erst deren Ergebnis dar. Wenn sie aber «Resultat ist, dann kann sie offenbar nichts anderes sein als das System der Metaphysik selber, oder mit andern Worten, die Darstellung der philosophischen Probleme und ihre Lösungen in ihrem systematischen Zusammenhange»[13]. Das Wahre erweist sich daher, wie auch für Hegel, als das Ganze, und da die Philosophie letztlich in der Erkenntnis der Wahrheit besteht, so beginnt der 1. Teil des Grundrisses der Metaphysik mit dem Kapitel über die *Erkenntnis*.

Der erste Ansatzpunkt gleicht zunächst durchaus demjenigen von Descartes, indem Gauß von der unmittelbaren Erkenntnis der Existenz des relativen Wesens ausgeht, die aber nie eine absolute, sondern nur eine relative Erkenntnis sein kann. Die Gewißheit von der Existenz des endlichen Wesens impliziert nun zugleich die Gewißheit, daß auch ein anderes, das Absolute, existieren muß, denn nur dadurch, daß wir das Absolute suchen als die Wahrheit, erkennen wir uns als endlich; «die Erkenntnis des Endlichen ist ... vermittelt durch die Gewißheit eines Absoluten, da das Endliche seinem Wesen nach zu etwas in Beziehung steht, das nicht sein kann, was es selber ist, also nicht als das Relative gedacht werden kann, sondern als das Absolute zu bestimmen ist»[14]. Die Bestimmung des Absoluten geschieht somit durch die Aufhebung der Schranken unserer eigenen Begrenztheit, und wir gewinnen den positiven Begriff des Vollkommenen nur auf Grund der Negation einer Negation, so daß prinzipiell der gemeinte Inhalt und die Form der Bestimmung immer auseinanderfallen. Aus der Tatsache, daß sich

---

[12] Grundriß der Metaphysik, I. Teil, S. 1 (Manuskript, Basel 1929).

[13] a.a.O., S. 4.

[14] a.a.O.

das Absolute nur widerspruchsvoll erfassen läßt, geht weiter hervor, daß auch das Relative nie ganz adäquat erkannt werden kann, weil es doch allein in Beziehung zu jenem überhaupt als Relatives denkbar ist. Die unmittelbare Erkenntnis erweist sich auf diese Art als ein durchgehender Widerspruch.

Nichtsdestoweniger muß die absolute Erkenntnis als Ziel relativ gegeben sein, denn, um ein solches überhaupt aufzustellen, bedarf es irgend einer Ahnung davon. *Unsere* Begriffe vom Absoluten jedoch fallen unvermeidlich ins Endliche zurück, so daß das menschliche Wissen nie zu einem Abschluß gelangt, also immer unvollendet bleibt. Es drängt sich folglich die Einsicht auf, «daß die Erkenntnis als solche zu etwas relativ sein muß, das sie prinzipiell übersteigt, da alle Erkenntnis in diesem Prozesse befangen bleibt, dieser Prozeß aber selber nie über Relativitäten hinauskommt»[15]. Tatsachenerkenntnis bleibt demnach immer relativ wahr und zugleich relativ falsch, so daß sie zu keinem eindeutigen Begriff von Wahrheit führt. Die Erkenntnis transzendiert sich m.a.W. selbst, so daß wir gezwungen sind, ein höheres, überrationales Prinzip zu suchen, das wiederum relativ kennbar und relativ unkennbar sein wird. Welches aber ist der Grund, warum der Erkenntnisprozeß als solcher im Relativen befangen bleibt? Er liegt in der Existenz des Endlichen und kann nur durch die Einsicht überwunden werden, daß das Sein weiter reicht als die bloße Relativität des Erkennens. Und dieses Prinzip zur Überwindung des Endlichen findet Gauß in ausdrücklicher Anlehnung an Kant im Willen, der uns in einen Bereich führt, wo unsere Annahmen nicht mehr rein logisch aber doch aus praktischen Gründen gerechtfertigt werden.

Der *Wille* bestimmt sich folglich – ähnlich wie bei Fichte – als das Prinzip, das Sein setzt. Die Erkenntnis bezieht sich nur auf das Wie der Dinge, und als solche ist sie ein Produkt des Willens, denn von ihm hängt es ab, *daß* überhaupt Erkenntnis ist. Daraus geht auch weiter hervor, daß Wahrheit nicht ein bloß Gegebenes bedeuten kann, sondern als praktisch zu lösende Aufgabe für den Willen zu gelten hat, der das Endliche als Sein überwinden soll. Nach Gauß bleibt es demnach eine durchaus hoffnungsloses Unterfangen, *die Wahrheit* auf Grund des bloßen logischen Denkens ergründen zu wollen.

Im weiteren definiert er das, was der Wille bejaht, als das Gute und das, was er verneint, als das Schlechte; das Endliche ist charakterisiert durch den Gegensatz von Gut und Schlecht, wobei in seinem Bereich die Aufhebung des Schlechten zugleich die Schaffung des Guten bedeutet; und gerade in dieser Überwindung besteht die sittliche Tat als Aufgabe. Fehlte jedoch dieses Gegensatzpaar, so würde der Wille als zielgerichtete Aktivität selbst aufgehoben, und es zeigt sich deshalb, daß der Widerspruch relativ der Natur des Willens anhaftet, so daß nie eine endgültige Lösung aller Widersprüche zu erwarten ist.

Es wird dann ausgeführt, daß jede Tat durch Erkenntnis motiviert ist; der Widerspruch ist also zunächst in letzterer zu beheben, d. h. wir müssen vorerst das Wahre, das Widerspruchslose vom Falschen, dem Widerspruchs-

---

[15] a.a.O., S. 19.

vollen, unterscheiden, bevor der Wille sich an seine Aufgabe heranmachen kann. Nach dieser Theorie gibt es somit kein radikal Böses, sondern nur ein relativ zu überwindendes Schlechtes: «Theoretisch bestimmt sich also das wahre Gute als das Gute, das den Widerspruch als solchen überwinden soll, mit Einschluß jedoch des relativen Guten, das im Widerspruch Bestandteil hat. Das ist logisch das Letzte, was von diesem wahren Guten ausgesagt werden kann[16].»

Und im beständigen Fortschritt des Willens zum Besseren liegt der Sinn der Tat; der Wille wird sich daher des Absoluten gewiß, selbst wenn er es nicht aus sich heraus erzeugt, sondern bloß relative Ergebnisse erzielt, d. h. die Gewißheit des Absoluten bleibt allein praktisch realisierbar und bedeutet stets zugleich die Gewißheit des Relativen. Der erste Teil der Habilitationsschrift, in welchem die Grundprinzipien der Metaphysik entwickelt werden, gipfelt also in der Einsicht, daß der Glaube an ein Vollkommenes sich im Suchen des Wahren und im Tun des Guten äußert, wodurch der Mensch als Instrument dieses Unbedingten erst seinen Sinn erhält.

Den zweiten Teil des Werkes bildet der *Grundriß der Logik*, wobei Gauß zunächst die Logik als die Erkenntnis des Sinnes von Denken oder vom Sein, soweit es gedacht wird, definiert. Logik als bloße Erkenntniskritik würde nach seiner Auffassung insofern ungenügend bleiben, als sie die Wahrheit als selbstverständliches Ziel der Philosophie schon voraussetzt. Er scheidet nun das Gebiet entsprechend in drei Teile: 1. Die ontologische Logik, die über das Wesen der Wahrheit handelt, 2. die pragmatische Logik, in der nachgewiesen wird, wie die Wahrheit praktisch gefunden werden kann, und 3. die noetische Logik, die über die Frage nach dem Sinn der Wahrheit entscheidet.

Das *Denken*, sofern es bloße *Erkenntnis des Seins* oder des Tatsächlichen ist, erlangt den Grad der sog. unmittelbaren Wahrheit, die aber keineswegs die wahre Erkenntnis bedeutet, weil die Wahrheit als solche nicht in der Empfindung bereits gegeben sein kann: «Gegenstand der *Empfindung* ist . . . nie das Sein als Ganzes, das Sein schlechthin, sondern immer nur ein Teil, ein Etwas, eine bestimmte Sache, ein begrenztes, endliches Gebiet. Sein Inhalt ist immer als Seiendes gedacht, ist aber immer zugleich mit dem Nicht-Sein behaftet. Jede Bestimmung ist Begrenztheit, omnis determinatio est negatio. Daß wir nur bestimmtes Sein erkennen, nicht das Sein schlechthin, kommt daher, daß die Erkenntnis aus dem Willen hervorgeht, der Wille aber auf Einzelheiten gerichtet ist, weil er, wenn er das Ganze erreicht haben sollte, selbst überflüssig geworden sein müßte, sich selber aber nicht aufheben wollen kann[17].» Es läßt sich daher auch verstehen, warum letztlich jede Empfindung vage und diffus bleibt.

Die *Anschauung* als nächstes bedeutet nicht mehr eine bloße Gegebenheit, sondern die praktische Aufgabe, daß über die jeweils aktualisierten Empfindungen hinaus neue Empfindungen gesucht werden sollen. Es muß dabei ein Substrat vorausgesetzt werden, das alle Anschauungen trägt und sie zu einer Einheit verbindet; wir nennen dies das Bewußtsein: «Wenn das Werden

---

[16] a.a.O., S. 50.

[17] a.a.O., II. Teil, S. 7f.

Tatsache ist, dann muß es offenbar etwas geben, das wird. Dieses Substrat ist nun das *Bewußtsein;* es ist die Substanz, die die Attribute, die Anschauungen trägt . . . Das Bewußtsein als Träger der Anschauungen muß also anerkannt werden, wenn die Anschauungen selber möglich sein sollen . . . Aber da der Werdeprozeß an sich endlos ist, und da er nie zu einem Ziele kommt, so ist auch das Bewußtsein, die Substanz, als seine Grundlage nie zu erkennen möglich[18].» Die Anschauung erhält also dieser Auffassung gemäß ihre Bestimmtheit durch jene Substanz; das Bewußtsein liefert m.a.W. die Gesetzlichkeit der Anschauung. Es muß des weiteren in ihm selbst ein Prinzip der Systematik geben, wodurch die Anschauungen relativ bedingt oder fixiert werden und nicht einfach blind herumtreiben: die Substanz erhebt sich zum *Subjekt*, und wir gelangen zum einheitlichen Prinzip des *Selbstbewußtseins* als eines Bezugszentrums.

Wir haben damit den Punkt erreicht, wo die Aufgabe, das Verhältnis der Tatsachen unter sich festzulegen, näher erläutert wird. Dies geschieht, wie Gauß darlegt, vermittelst der *Zahl*, die keine Empfindung, d. h. nichts Unmittelbares mehr ist, sondern eine Reflexion auf das bestehende Sein: «Mit der Zahl reflektiert das Subjekt über seine ihm selber nicht durchsichtige Tätigkeit, nämlich wie es dazu komme, als Einheit sich in eine ins Endlose gehende Reihe von Selbstbestimmungen oder Attributen auseinanderzulegen[19].» Unser Wissen reicht genau so weit, als eine Bestimmung der Tatsachenverhältnisse durch Zahlen möglich ist, und niemals weiter. Denn, da jede Zahl eine Einheit in der Vielheit bedeutet, wird jede Qualität, die durch eine Ordinalzahl festgelegt wird, zu einer Einheit zusammengeschlossen, aus der sie nicht herausfallen kann. «Sie ist darum geeignet, im kontinuierlichen Werden der Anschauungen die einzelnen Anschauungen zu fixieren und sie als diskrete Größen aus dem Strome des Werdens herauszuheben, ohne sie deswegen aus dem Werden herauszulösen, sondern um sie gerade *in* der Kontinuation des Werdens als diskrete Qualitäten fassen zu können. Wir wissen nämlich, daß das Kontinuierliche als solches der Erkenntnis entgeht. Wenn sich aber das Kontinuierliche selber in einer Reihe von faßbaren Einheiten bestimmt, dann scheint es erkennbar zu werden[20].» Aber auch dieses Wissen bleibt letztlich bloß relativ, weil alle mathematischen Gleichungen sich gegenseitig bestimmen, so daß keine als unbedingt zu gelten hat. Selbst vermittelst der genialsten Erfindung des Verstandes, der Integralrechnung, vermögen wir nicht vom Endlichen ins Unendliche überzugreifen, da die Infinitesimalrechnung doch nur eine Methode zur Lösung einer endlosen Aufgabe bleibt und nie zu deren praktischer Realisierung führt.

Wir fallen somit in die Relativität des Seins zurück, die im *Maß* ihren Ausdruck hat: «Aber jedes Maß, wenn es auch in seiner unmittelbaren Gegebenheit ein Relatives ist, ist doch aus dem Willen zur Erkenntnis hervorgegangen; denn daß wir überhaupt messen, ist nur möglich, weil wir zuvor den Zusammenhang der Dinge und ihr Hervorgehen aus dem Urgrund haben er-

---

[18] a.a.O., S. 12.

[19] a.a.O., S. 19.

[20] a.a.O., S. 20f.

kennen wollen. Das Maß ist darum nie ursprüngliche Empfindung, sondern es ist immer Resultat des Denkens, als Resultat aber wieder ein unmittelbares Sein[21].» Gauß vertritt also hier die recht moderne Ansicht, daß jedes Ding allein auf Grund seiner Relationen zu andern erkennbar ist und daß demnach alle denkbare Wirklichkeit eine unendliche Reihe von zufälligen Dingen darstellt, die zueinander in bestimmten Beziehungen stehen. Trotz des Anscheins aber, daß sich letztlich alles in Relativität auflöst, müssen wir ein Urmaß annehmen, ohne dessen Voraussetzung wir gar nicht um die Relativität des Seins wissen könnten. Dieses nun kann allerdings nicht in der Wirklichkeit gegeben sein, sondern ist allein als übersinnliche Norm für sämtliche relativen Messungen zu verstehen. Gauß findet sie in der *absoluten logischen Identität*, die jedoch nie faktisch verwirklicht und daher von keinem Ding je völlig erreicht wird.

Diese Norm drückt die Einsicht aus, daß alle Anschauung eindeutig bestimmt werden müsse, – was im Denken geschieht. Gauß räumt dabei Kant ein, daß Anschauungen ohne kategoriale Bestimmung blind und daß Begriffe ohne ihnen entsprechende Anschauung leer bleiben: «Diese gedachte Anschauung oder dieses in der Anschaulichkeit sich offenbarende Denken ist Resultat der Tätigkeit des Denkens oder diese Tätigkeit selber. Die durch das Denken bestimmte Anschauung ist das Ziel, die Aufgabe dieser Tätigkeit. Man nennt diese durch das Denken bestimmte Anschauung, die ihre Proteusnatur abgelegt hat und eindeutig geworden ist, den *Begriff*. Der Begriff schließt wohl das Sein, die Anschaulichkeit in sich, aber er ist mehr als sie; er ist eben die Forderung, daß das Sein eindeutig angeschaut werde oder daß die Anschauung auch gedacht werden könne. Der Begriff ist also nicht eine ontologische Gegebenheit, sondern über sie hinaus eine praktische Forderung[22].»

Die Probleme, die diese praktische Forderung mit sich bringt, behandelt Gauß in der sog. *pragmatischen Logik* – genauer zunächst in der *formalen oder normativen Logik*. Im Begriff soll nun die Sache an sich, d. h. in ihrer Eindeutigkeit, die sich hinter der Anschauung und den in ihr gegebenen Relationen verbirgt, erkannt werden. Diese Aufgabe hat dann als erfüllt zu gelten, wenn sämtliche Anschauungen eines Dinges, soweit sie uns zugänglich sind, unter ihrem Begriffe eindeutig subsumiert worden sind. Da uns allerdings nie alle Anschauungen gegeben sein können, so bleibt der Begriff selbst immer unvollkommen und bedarf einer ständigen Korrektur. Der Begriff einer Sache impliziert des weitern sein eigenes Gegenteil: das Schöne z. B. wird nur zugleich mit dem Häßlichen begrifflich erfaßt. Die Begriffswissenschaft hat es also unvermeidlich mit Gegensatzpaaren in der Anschauung zu tun: «Es zeigt sich somit, daß ein Gegenstand der Anschauung nicht bloß durch einen Begriff bestimmbar ist, sondern eine Reihe von Begriffen voraussetzt, die miteinander verknüpft sind. Die Begriffe müssen von einander ausgesagt werden können. Diese begriffliche Aussage ist das *Urteil*[23].»

Jede Bestimmung eines Gegenstandes der Anschauung führt somit in der Sphäre des Begrifflichen zum kontradiktorischen Gegensatz, der allerdings

---

[21] a. a. O., S. 33f. [22] a. a. O., S. 41. [23] a. a. O., S. 47.

in der Anschauung selbst nicht vorhanden ist, weil es in ihr gar keine eindeutige Bestimmung gibt. Der konträre, d. h. der relative, durch graduelle Übergänge charakterisierte Gegensatz in der Anschauung, läßt sich jedoch allein auf Grund des kontradiktorischen erkennen: «So urteilt der Begriff immer schärfer über die Anschauung als die Anschauung selber ist; aber (diese) ist andererseits auch nie so einfach (wie jener); der Begriff erschöpft die Anschauung nicht[24].»

Daraus geht hervor, daß das Ziel der Logik in der durchgängigen, allgemeinen und eindeutigen Bestimmung des einzelnen Gegenstandes bestehen muß; und der Sinn der Urteilsketten liegt darin, daß wir vom begrifflich besser Bestimmten ausgehen, um nach und nach das noch zu sehr in der Anschauung Behaftete in den höheren Bereich des begrifflich Eindeutigen zu erheben: es wird vermittels eines Schlusses ein relativ Unbekanntes durch ein relativ Bekannteres ersetzt. Es ist aber dabei zu beachten, daß Schlüsse allein, weil sie aus sich heraus nicht Neues schaffen, unfruchtbar bleiben; nur der Wille als überrationales Prinzip hat eigentlich produktive Tätigkeit, indem er rein logisch nicht mehr deduzierbare Hypothesen aufstellt: «Die formale Logik hat eben nur als Mittel einen Sinn; als Selbstzweck ist sie ein ödes Gerippe», wie Gauß richtig gegen gewisse extreme moderne Tendenzen einwendet. Dies führt uns nun zu den Fragen der Induktion oder in die *Logik des empirischen Denkens.*

Durch die *Induktion* nämlich, in deren Dienst sich die Deduktion zu stellen hat, entsteht der praktische Denkprozeß – das also, was wir die Erfahrung nennen und was der wissenschaftlich Denkende logisch-methodisch in einem System zusammenfassen will. Er tut es nun in der Form einer sog. *Theorie,* die nichts anderes als eine durch das Experiment vertiefte und geläuterte Hypothese bedeutet, woraus auch hervorgeht, daß, da die Erfahrung in einem ständigen Werden begriffen ist, das empirische Denken nie zu einem Abschluß kommen kann: «Das Denken wird dialektisch. Diese *Dialektik* ist aber nicht als bloß intern-logische Angelegenheit zu betrachten, sondern sie schließt das Praktische, Überlogische in sich ein. (Sie) ist nicht ein bloßes Hirn- oder Gedankengespinst, sondern . . . Realdialektik, (d. h.) Denken in der praktischen Auseinandersetzung mit der anschaulichen Wirklichkeit. (Sie) ist . . . die Erfahrung, das empirische Denken selbst[25].»

Und das Ziel einer derartigen Dialektik erblickt Gauß – zunächst noch im rein logischen Bereich – in der Aufgabe, den jeweiligen Stand der Erfahrung aus der bloßen Anschaulichkeit in das begriffliche Denken umzusetzen. Damit schafft sie zwar selbst wiederum nichts Neues, indem sie nur gegebene Inhalte rein logisch darstellt, wobei sie nun allerdings nicht mehr von der Anschauung ausgeht, sondern gleich den Begriff an den Anfang stellt. Die Gauß'sche Dialektik erweist sich somit als der lückenlose begriffliche Fortschritt in der Bearbeitung der Erfahrung durch das Denken; sie ist nicht bloß logisch, sondern zugleich praktisch.

Die Frage nach dem Sinn der Dialektik lenkt in die *noetische Logik* ein, wo die am Anfang bezogene Stellung näher ausgeführt wird: Der

---

[24] a.a.O., S. 50.

[25] a.a.O., S. 70.

Sinn als ein vom praktischen, zeitlich bedingten Denkprozeß Unabhängiges muß auch für uns eine zeitlos ewige Gewißheit sein. Die Erkenntnis erhält erst dadurch ihre wahrhafte Bedeutung, daß wir einen Sinn in sie hineinlegen, der als Voraussetzung des Ganzen zu gelten hat: «Der Sinn ist also wesentlich Zusammenhang, eindeutige Beziehung der einzelnen Dinge, und er ist wesentlich die Tat, den Dingen diesen Zusammenhang zu geben[26].» Und in diesem praktisch realisierten Sinnzusammenhang findet nun Gauß endlich das, was die Wahrheit im eigentlichen Sinne ausmacht. Da jener aber vom Menschen nie ganz zu verwirklichen ist, bleibt diese letztlich als eine unerreichbare Sehnsucht für uns *transzendent*, also nur noch intuitiv faßbar: «Die *Intuition* ist also eine höhere Art der Erkenntnis als das bloß logische Denken; sie ist Wirklichkeitserkenntnis, nicht nur Erkenntnis des Gedankens selber. Freilich wird in der Intuition das Logische nicht ausgeschlossen; es motiviert die Intuition; aber die Intuition geht prinzipiell über das Logische hinaus[27].» Sie ist nicht irrational, sondern überrational.

Der dritte und letzte Teil des hier besprochenen Werkes liefert den *Grundriß des Systems der Wissenschaften:* um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, begnügen wir uns damit, die wichtigsten Einteilungsprinzipien kurz anzudeuten: Gauß unterscheidet den bisherigen Ausführungen entsprechend drei grundsätzlich andersartige Wissenschaften, nämlich 1. die ontologischen, 2. die pragmatischen und 3. die noetischen; zu den ersten rechnet er Naturwissenschaft, Mathematik und Psychologie, zu den zweiten Rechtsphilosophie, Wissenschaft der Politik und Geschichtsphilosophie, zu den dritten endlich Ästhetik, Ethik und Religionsphilosophie. Dieses Einteilungsverfahren weist wenig originelle Züge auf und bedarf, da es ohne weiteres aus den früheren Darlegungen folgt, keines besonderen Kommentars. Wir schließen ab, indem wir noch einige typische Sätze herausgreifen, die für die Lebenseinstellung und Weisheit des Verstorbenen charakteristisch sind: «Es gehört mit zur Gesundheit, vorübergehenden Mangel und Strapazen ertragen zu können und auch volle Befriedigung der Bedürfnisse vorübergehend genießen zu dürfen» (a.a.O., III. Teil, S. 8). «Das Leben soll nicht leichter, aber es soll größer und voller werden» (a.a.O., S. 10). «Auf dem Kampffeld der juristischen Debatten wird nämlich nicht so viel entschieden, als der Aufwand an Geist und Intelligenz manchmal erwarten ließe» (a.a.O., S. 39). «Wenn z. B. ein Börsenspekulant oder ein Verwaltungsratspräsident in einem Tag durch bloßen Schacher mit Geld, als dem Äquivalent menschlicher Arbeit, mehr verdienen oder besser erraffen kann als ein ehrbarer Arbeiter mit seiner eigenen Arbeit im Schweiße seines Angesichts während einiger Jahre, so ist dies eine Disproportion, die durch ihr groteskes Übermaß auf die Dauer die Bodenständigkeit und die Sittlichkeit eines Volkes untergraben muß.» (a.a.O., S. 47)

* * *

Nach der Habilitation kamen für den jungen Dozenten recht schwierige Zeiten, die er zum größten Teil in England unter den führenden englischen

[26] a.a.O., S. 89.

[27] a.a.O., S. 102.

Platonikern um Dean Inge, Erzbischof Temple, Professor A. E. Tay or und Professor Clement Webb herum verbracht hat; in diesem für ihn höchst anregenden Kreis, der die platonische Tradition lebendig erhalten hat, scheint er sich besonders glücklich gefühlt zu haben. Zur Zeit dieses freiwilligen Exils trat er auch der anglikanischen Kirche bei, zu welcher er sich bis vor der letzten, schweren physischen und psychischen Krise, die seinen Tod herbeiführte, «ex animo» bekannt hat, weil sie in seinen Augen dem eigenen Anliegen gemäß eher ein ethisches als ein dogmatisches Christentum vertritt. In dieser neuen geistigen Umwelt ist das 1937 bei Macmillan in englischer Sprache erschienene Buch «Plato's Conception of Philosophy» entstanden, das meines Erachtens zu unrecht oft für sein bestes Werk ausgegeben wird, da es eine zwar stilistisch glänzend geschliffene, aber vielleicht doch zu vulgarisierende Darstellung sowohl seiner kritischen Auseinandersetzung mit den erwähnten Systemen als auch seiner platonisierenden Überzeugungen liefert.

Nach dem Zweiten Weltkrieg, den Gauß von Basel aus als eifriger Anhänger der Alliierten miterlebt hat, folgen einige höchst aufschlußreiche Aufsätze, in denen sich z. T. schon wörtlich das abzeichnet, was er während seines Berner Aufenthalts für den Handkommentar zu den Dialogen Platos mit einem großen Aufwand von systematischem Scharfsinn bis in die letzten Einzelheiten durcharbeiten wird. Sie bieten deshalb wohl die beste Gelegenheit, sich in seine Denkweise hineinzulesen. Ich erlaube mir, den Artikel «Von Kant über Hegel zu Plato», der in den «Studia philosophica» (Vol. VII, Basel 1947) veröffentlicht wurde, und denjenigen «Über die Bedeutung und Grenzen des dialektischen Prinzips in der Philosophie», der in der «Zeitschrift für philosophische Forschung» (Bd. V, H. 3, 1951) erschienen ist, hervorzuheben. Im ersten schildert Gauß in einer knappen aber eindrücklichen Autobiographie seinen philosophischen Werdegang, der ihn, wie er sich selbst ausdrückt, «nach langen Irrfahrten aus den Gefahren der kantischen Scylla und der hegelschen Charybdis wieder (an den) sicheren Strand der platonischen philosophia perennis» geführt hat. Dieser Beitrag scheint noch um so interessanter, als der Verfasser hier nicht allein mit Kant und Hegel endgültig abrechnet, sondern sich auch grundsätzlich von den modernen Strömungen der phänomenologischen Philosophie Husserls und des Existentialismus distanziert. Dasselbe gilt für den Aufsatz über das Prinzip der Dialektik, wo er sich gegen die Neukantinaner, Phänomenologen und Existenzphilosophen in Auseinandersetzung sowohl mit Kant und Hegel als auch mit dialektischen Denkern wie Benedetto Croce, Octave Hamelin und F. H. Bradley darum bemüht, die Dialektik von Plato her für das eigene System fruchtbar zu machen. Da jedoch all die darin entwickelten Gedanken im Platokommentar wiederkehren, können wir darauf verzichten, sie hier näher auszuführen.

Wir gelangen zum Hauptwerk, dem sechsbändigen «Handkommentar zu den Dialogen Platos»[28], in welchem Hermann Gauß mit zäher Geduld und uneigennütziger Liebe zur Sache, während zahllosen frühen Morgenstunden,

[28] Verlag Herbert Lang, Bern 1952–1961.

Punkt für Punkt seine Philosophie durchgearbeitet hat. Es ist daher nicht erstaunlich, daß dieses Werk eine unversiegbare Quelle philosophisch relevanter Probleme und entsprechender Lösungsversuche darstellt, an denen das systematische Denken gründlich geschult wird.

Der erste Band, als allgemeine Einleitung in die platonische Philosophie konzipiert, gibt einen systematischen Überblick über die Hauptfragen, die der Verfasser seinen Grundüberzeugungen gemäß entwickelt; die fünf weiteren Bände liefern einen detaillierten Kommentar zu den einzelnen Dialogen, wobei Gauss die Akzente auf das Spätwerk Platos verlagert. Es ist inzwischen der letzte Teil in Form eines ausführlichen Registerbandes erschienen, während die als Krönung des Ganzen geplanten Bände über den sog. christlichen Platonismus der langwierigen und mühsamen Krankheit und des verfrühten Todes wegen nicht mehr geschrieben werden konnten.

Nach einer knappen Schilderung des historischen Schicksals der platonischen Philosophie bis in die Neuzeit beginnt Gauß seinen Abriß mit der Darstellung seiner Idee einer «philosophia perennis», indem er zunächst nochmals deutlich hervorhebt, daß, obgleich jegliche Form einer definitiven Erkenntnis unser menschliches Vermögen übersteigt, wir trotzdem nicht auf die Möglichkeit objektiver Wahrheit zu verzichten brauchen, denn subjektive Wahrhaftigkeit und objektive Wahrheit bilden nach Plato keinen Gegensatz, sondern ergänzen sich gegenseitig: «Nach Plato stehen also (beide) nicht in einem Gegensatz, wie unser existentialistisches Zeitalter es uns so oft glaubhaft machen will, sondern sie sind im striktesten Sinne zueinander komplementär. Es ist vielleicht nicht ganz überflüssig, das zu unterscheiden in einer Epoche, von der es dereinst möglicherweise einmal heißen wird, daß sie ebenso «mundstark» wie «denkschwach» gewesen sei»[29].

Eine wahre Einsicht entsteht also nach Gauß nie allein aus dem reinen Verstand, dem «intellectus sibi permissus», sondern aus dem praktischen Willen als dem entscheidenden Prinzip aller Tätigkeit. Diese Grundeinstellung bedeutet eine Abwehr gegen den einseitigen Rationalismus, denn nach ihm sind die Thesen einer echt verstandenen Philosophie zwar wohl verstandesmäßig motiviert, nicht aber durch den Verstand hervorgebracht.

Gegen die Möglichkeit eines absoluten Wissens trägt er in Anlehnung an Plato folgende Argumente vor: 1. Von dem, was ständig im Werden begriffen ist, kann es kein adäquates Wissen geben. 2. Wir können nur das wirklich wissen, was wir selbst aktiv aus spontanem Entschluß hervorbringen, nämlich den – auf Grund von sich identisch bleibenden Sinngehalten gebildeten – praktischen Imperativ. 3. Der Begriff des Selbstbewußtseins, der jedem Wissen vorausgesetzt werden muß, ist äußerst schwierig zu begreifen und zu rechtfertigen, weil ein Wissen, das keiner möglichen Täuschung unterworfen sein soll, verlangt, daß die sachlich-inhaltliche Einsicht von der formalen Einsicht begleitet werde, daß ich auch wisse, daß ich weiß, was ich weiß. Überdies muß ich zugleich auch immer auf irgend eine Art um das wissen, was ich nicht weiß. Diesen Schwierigkeiten begegnet Plato mit seiner Lehre von der Wiedererinnerung, die er im «Meno» entwickelt und wo er

[29] Handkommentar zu den Dialogen Platos, 1 T., 1. H., S. 36.

nachweist, daß Philosophie sich nicht zwischen absolutem Wissen und völligem Nicht-Wissen, sondern allein zwischen Zweifel und logisch motivierter Überzeugung bewegen kann. Das Lernen muß entsprechend auf einer Art von Wieder-erinnert-werden beruhen.

Aus dem Gesagten geht notwendig der Primat des Ethischen hervor, dem Gauß mit besonderem Nachdruck beipflichtet. Denn nach ihm stellt im Leben der Widerspruch das treibende Motiv dar, und es gilt ihm allein das ethische Denken als das Prinzip, das bestimmt, welche Widersprüche überwunden und welche vorläufig belassen werden sollen, da es doch im Endlichen nie gelingen wird, sämtliche von ihnen zu beseitigen.

Der Verstand steht somit im Dienste der Idee des Wahren; ihm kommt bloß das kritische, nicht aber das schöpferische Geschäft zu. Des weitern ist für uns Menschen allein das relativ Gute zu verwirklichen, dies jedoch nur auf Grund der Voraussetzung eines letzten, höchstens Guts als des obersten Prinzips schlechthin. Es kommt dabei nicht so sehr auf das «Was» als vielmehr auf das «Wie» des Handlens an; Gauß vertritt also ähnlich wie Kant – allerdings von andern Gesichtspunkten her – eine Gesinnungsethik, indem er lehrt, daß der Mensch sich nur durch die Art und Weise, wie er die praktische Aufgabe ins Werk setzt, über das Endliche erheben und mit dem Göttlichen in Übereinstimmung gelangen kann. Er hält damit den Ausblick auf das Tranzendente und Religiöse offen, ohne sie aber – wie er glaubt – dogmatisch vorauszuschicken.

Was weiter die platonische Logik und Erkenntnislehre betrifft, so müssen wir uns ihrem Kernstück, der Ideenlehre, zuwenden. Hinsichtlich aller Gegenstände der Erfahrung lehrt Plato insofern einen durchgängigen Phänomenalismus und Relativismus, als für ihn das äußere Sein der gegenständlichen Welt ein stets nur werdendes Geschehen darstellt, weshalb wir davon auch kein adäquates Wissen durch starre Begriffe erlangen können. Das Sein ist allein in Gedanken zu erfassen; um aber überhaupt diese Werdewelt einfangen zu können, ist es notwendig, daß sich das Denken in uns selbst beweglich oder flüssig, d. h. dialektisch macht. Es bleibt zwar unser Wissen um die Wirklichkeit, das ein System von mehr oder weniger zufälligen Relationen ist, immer auf einen Ausschnitt des Ganzen beschränkt; adäquat erkannt wird aber nur das, was *ist*, d. h. sich nicht verändert. Die Werdewelt darf trotzdem nicht zum bloßen Schein degradiert werden, denn als Erscheinung bedeutet sie doch die relative Manifestation eines an sich Seienden. Und unsere Erkenntnisaufgabe bestimmt sich dahin, daß wir nach Möglichkeit die veränderliche Werdewelt zu überwinden haben, indem wir wenigstens in Gedanken das reine Sein erreichen, das zwar denkbar, nicht aber gegenständlich erkennbar ist. Denn erkennbar ist die praktisch-gegenständliche Wirklichkeit allein zum Zwecke der praktischen Erfüllung unserer Pflichten, was nur vermittelst des gedachten Seins oder der Idee, die selbst nicht mehr anschaulich gegeben ist, sondern durch einen Akt des Denkens erzeugt wird, geschehen kann. Daraus geht hervor, daß der Sinngehalt nicht etwa *ist;* wir können nur sagen, daß er *gilt*, und deshalb der Werdewelt gegenüber transzendent bleibt. Die Erscheinung erweist sich also als relative, nicht vollgültige Wirklichkeit, und jede einzelne Erscheinung muss, damit

wir sie überhaupt von andern unterscheiden können, mit diesen andern relativ gleich und relativ ungleich sein. Die relativen Grade der Identität sind wiederum allein an einer absoluten Gleich- und Ungleichheit zu messen, also an Ideen, denen nichts in der Anschauung entspricht, die jedoch als Voraussetzung denknotwendig sind. Man sieht schon hier, daß Plato im Gegensatz zu den Eleaten eine Mehrzahl von Ideen annimmt, nämlich so viele als für die Erklärung der sinnlichen Wirklichkeit erforderlich sind.

Wenn nun der praktisch-ethische Plato als Idealist zu bezeichnen ist, da doch die Werte des Wahren, Guten und Schönen nicht fertig in der Empirie vorliegen, sondern als Aufgabe aufzufassen sind, so ist er, wie Gauß meint, in erkenntnistheoretischer Hinsicht unter die Realisten zu reihen, weil für ihn immer die sinnliche Anschauung den Anstoß zum Denken liefert, obschon sie nicht als konstitutives Element der Erkenntnis zu gelten hat. Erkenntnis besteht ja nicht im Abbilden der empirischen Wirklichkeit, sondern in der gedanklichen Bearbeitung, wodurch diese logisch symbolisiert wird. Der Gedanke in seiner logischen Bedeutung steht zwar gänzlich außerhalb des Werdeprozesses; dialektisch zu andern bewegt er sich nur in uns, sofern wir gedanklich das Mannigfaltige der empirischen Erscheinungswelt zu erfassen versuchen. Die Bewegung und Veränderung im Werden kann aber nie eine absolute sein; sie muß immer auch an der Idee der Ruhe Anteil haben; Gauß argumentiert deshalb im Anschluß an den «Timäus»: «Wenn nämlich die empirische Wirklichkeit beides enthalten soll, Ruhe sowohl als auch Bewegung, so heißt das in der Sprache der Ideenlehre, daß alles empirische Werden zugleich an der Idee der wahrhaften, absoluten Bewegung (der spontanen Schöpfertätigkeit . . .) und an der Idee der absoluten (und ebenso unvorstellbaren) Ruhe Anteil hat. Nun sollen die Ideen das wahrhaft Seiende darstellen. Die Idee der Ruhe und die Idee der Bewegung schließen sich aber gegenseitig aus. Die erstere kann nur ‚sein' kraft des ‚Nichtseins' der letzteren und umgekehrt. Wenn demnach die empirische Welt des Geschehens an beiden Ideen gleicherweise Anteil hat, so kann das nur heißen, daß sie nicht bloß am ‚Sein' partizipieren, sondern ebensosehr am ‚Nicht-Sein', da das Sein der einen gegensätzlichen Idee nur durch das Nichtsein der andern gedacht werden kann. Die empirische Wirklichkeit ist somit nicht mehr mit dem ‚Seienden' zu identifizieren, sondern sie ist aus Sein und Nicht-Sein ‚gemischt'. Das heißt: Sie ist nicht mehr weiterhin als ursprüngliche Wirklichkeit anzusehen, sondern als abgeleitete oder derivative Wirklichkeit[30].» Daraus ergibt sich die von Gauß immer wieder hervorgehobene Auffassung der *empirischen Wirklichkeit als eines Werdens zum Sein hin*, denn das Werden kann nur dann als sinnvoll ausgelegt werden, wenn es nach dem Sein ausgerichtet ist, das es allerdings nie völlig erreicht.

Die Frage, wie denn überhaupt die Wirklichkeit durch Ideen auch nur relativ erkannt werden könne, wenn sie doch ständig im Werden begriffen ist, beantwortet die *Dialektik*. Wirklichkeitserkenntnis würde völlig illusorisch bleiben, wenn die Ideen in ihrem Sein beziehungslos nebeneinander ständen; sie müssen vielmehr ihre Starrheit gewissermaßen aufgeben, um

[30] a.a.O., S. 75f.

zur Erklärung der Empirie zu taugen. Die Dialektik hat sonach zwar keinen objektiven Grund in den Ideen, aber einen subjektiven in uns, und führt daher auch nicht zu einer Ontologie; sie ist lediglich ein logisch-formales Prinzip, wodurch gewissermaßen jeder Begriff mit einem Index behaftet wird, der sich aus der jeweiligen Erkenntnissituation ergibt. Die platonische Dialektik offenbart sich letztlich, wie Gauß es ausdrückt, als eine «via media» zwischen der cartesianischen «mathesis universalis» und der hegelschen Dialektik.

In der Dialektik des Werdens findet erst die eleatische, qualitative Seite der platonischen Erkenntnislehre ihren Ausdruck, und es bleibt noch ihr quantitativer oder pythagoreeischer Aspekt zu behandeln. Das Mathematische spielt darin insofern eine wichtige Rolle, als jedes Symbol für die Wirklichkeitsgehalte auch noch durch ein quantitatives Maß charakterisiert werden muß: «Wie Kant verlangt darum auch Plato, daß in einer Aussage über empirisch Wirkliches sowohl das logische Subjekt als auch das logische Prädikat nach seiner Intension oder nach seinem Grad quantitativ bestimmt werde, und er behauptet wie jener, daß exakte Naturerkenntnis nur so weit reiche, als sie sich mathematisch darstellen lasse[31].» Bei Plato erhält die Mathematik allerdings über die rein szientifische hinaus noch eine existentielle Bedeutung: gewisse mathematische Proportionen haben nämlich auch als die conditio sine qua non für die Existenz empirischer Dinge zu gelten, wodurch die Zahl zu einem konstitutiven Prinzip für die empirische Welt erhoben wird. Sie ist wesentlich Vielheit in der Einheit, wobei die Eins selbst keine Zahl bedeutet, vielmehr aber das Prinzip aller Zahlen, das weder sinnlich gegeben ist noch einer Abstraktion von empirisch zählbaren Dingen entspringt, sondern dem Gedanken. Die Zahl hebt sich zwar also vom empirischen Werden ab, behält jedoch trotzdem die Fähigkeit, das empirische Werden symbolisch auszudrücken. Es scheint demnach, daß Plato das Mathematische gewissermaßen als Eigenbereich zwischen die Ideen und die sinnlichen Einzeldinge einschiebt, indem durch die Zahlenordnung – nun nicht mehr dialektisch, sondern statisch – die Größenverhältnisse in mathematischen Proportionen festgelegt werden: «Die Zahlen streben also nicht mehr darnach, ein ideales ‚Sein' abzubilden; sie haben auch nicht zugleich an einander widersprechenden Ideen Anteil; sondern in der Zahlenwelt sind der Gedanke und sein Objekt einander angepaßt oder adäquat. Daher kommt es auch, daß wir in der Mathematik von gewissen gegebenen Axiomen aus weitere Zahlenverhältnisse rein verstandesmäßig deduzieren können, ohne je an die Erfahrung rekurrieren zu müssen. Auch steht an sich der Entwicklung einer solchen reinen Verstandesdeduktion im Reiche der Mathematik keine Schranke gegenüber. Daß wir endliche denkenden Wesen diese Deduktion aber überhaupt nach einer Richtung vorantreiben und nach einer Richtung eher als nach einer andern, das freilich muß seinen Grund letzten Endes in einer praktischen empirischen Veranlassung haben. Es zeigt sich somit, daß, nach Plato, angewandte Mathematik nur möglich ist auf Grund einer ihr vorausliegenden ‚reinen' Mathematik, daß aber in uns

[31] a.a.O., S. 85.

diese ‚reine' Mathematik doch auch tatsächlich nur dann entwickelt und ins Bewußtsein erhoben wird, wenn dazu ein praktisch-empirischer Anlaß vorliegt[32].» Die Mathematik findet aber zugleich darin ihre Grenzen, daß sie immer nur zu formalen Relationsschemata führt, nicht aber zur Erkenntnis der konkreten Wirklichkeit. Diese Schranke überwindet die *Logik* insofern, als sie völlig voraussetzungslos verfährt, ohne dabei aber im Leeren zu bleiben, da sie doch vom Mathematischen her, das sie zu erfüllen hat, ihren Ausgangspunkt bezieht. Daraus ergibt sich die Definition der Logik, wie sie Gauß von Plato her auslegt: sie gilt ihm als diejenige Disziplin, «die an Hand der Erfahrung ... die Denkgesetze ins Bewußtsein ruft, durch welche allein die Erfahrung ermöglicht wird, und von denen anzunehmen ist, daß sie auch schon dann Gültigkeit besaßen, bevor wir ihrer bewußt geworden sind»[33]. Ähnlich wie Kant hält also Gauß dafür, daß die konstitutiven Elemente der Erkenntnis allein aus dem Denken stammen. Und als logisches Grundgesetz erscheint nun der Satz der Identität, der bei Plato die Form annimmt, daß jede Idee an sich eine mit sich identische Bedeutung hat. Der nächste Satz, der Satz des Widerspruchs, tritt erst bei der Ideenverknüpfung hervor, indem er aussagt, daß Ideen, die sich gegenseitig ausschließen, sich nicht zugleich und in gleicher Bedeutung miteinander verbinden lassen, weil sonst ein logischer Widerspruch entstände. Im «Sophist» formuliert Plato im Zusammenhang mit dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten die These, daß sich nicht alle Begriffe mit allen andern beliebig verknüpfen lassen, daß anderseits aber auch kein Begriff mit keinem andern zusammenzubringen sei. Es können eben alle Begriffe mit einander in Berührung treten, die keine direkte «contradictio in adjecto» ivolvieren. Der Satz müßte also kurz gefaßt lauten, daß es kein Drittes gibt zwischen einer an sich möglichen und einer an sich unmöglichen Ideenverbindung. Und den Satz vom zureichenden Grunde endlich formuliert Gauß dahin, daß ein Problem dann genügend begründet sei, wenn alle zu seiner Erklärung notwendigen Ideen in ihrem dialektischen Verhältnis bestimmt sind. «Wenn wir Platos Theorie über die vier herkömmlichen obersten logischen Prinzipien ... überblicken, so zeigt sich uns, daß sie nach ihm gar nicht auf ein und derselben logischen Linie liegen. Der Satz von der Identität, der nach ihm, umgekehrt als wie bei Aristoteles, an die Spitze gestellt werden muß, bezieht sich auf jede einzelne Idee als solche vor aller Verbindung mit andern Ideen; der Satz vom Widerspruch stellt die conditio sine qua non dieser Ideenverbindung auf; der Satz vom ausgeschlossenen Dritten zeigt das Gesetz, das befolgt werden muß, wenn die mit einander verbundenen Ideen auf die empirische Wirklichkeit angewandt werden: nämlich, daß all das, was sich nicht widerspricht, sowohl in der Ideenverbindung als in der durch sie ausgedrückten empirischen Wirklichkeit als möglich angesehen werden muß; und der Satz vom zureichenden Grunde bedeutet schließlich, daß eine solche bloße Möglichkeit zur Faktizität gesteigert wird, wenn an Stelle einer Verbindung einer an sich möglichen endlosen Zahl von Ideen die Ver-

[32] a.a.O., S. 92.

[33] a.a.O., S. 95.

bindung einer im Prinzip beschränkten und zählbaren Menge von bestimmten Ideen tritt.[34]»

Anders als Descartes und vor allem als Kant will aber Plato kein Inventar unserer Vernunft aufnehmen, da seiner Auffassung gemäß Erkenntniskritik der Sachkritik weder vorausgehen noch ihr folgen kann, sondern sie ständig begleiten muß. Plato lehnt sich gegen jegliche Art philosophischer Systeme auf, weil sie als abgeschlossene den notwendigen philosophischen Fortschritt hemmen; daher läßt er die Logik als ein der ständigen Verbesserung fähiges Gebiet durchaus offen.

Von der Logik unterscheidet sich die *ethische Prinzipienlehre* Platos dadurch, daß sie nicht mehr nach allen Seiten hin offen bleibt, sondern im Guten an sich, das Voraussetzung und Ursprung aller zeitlich bedingten Güter ist, ihre oberste Instanz findet.

Wir kommen damit zur Darstellung der metaphysischen Prinzipien der platonischen Lehre. Plato erklärt die Welt als Ganzes von ihrer transzendenten Ursache her, wobei er allerdings den Begriff der *αἰτία* nicht für ein Faktum unter andern Fakta ausgibt, sondern ihn eher als ein Postulat aufgefaßt haben will. Die oberste Ursache muß für uns unkennbar bleiben; wir wissen nur, *daß* sie ist, nicht aber, *was* sie ist. Nach Plato gibt es des weitern immer nur einen Schluß von der Wirkung auf die Ursache, nie jedoch umgekehrt einen solchen von der Ursache auf die Wirkung: «Die Ursache gibt eben nur an, warum etwas eher existiert als nicht existiert oder warum es eher als solches extistiert als ein anderes, wenn es schon existiert; aber aus der Ursache kann nie abgeleitet werden, welche qualitativen Wirkungen aus ihr hervorgehen. Ursache und Wirkung sind dementsprechend für Plato nicht Wechselbegriffe oder zueinander in einem symmetrischen Verhältnis. Zur Ursache kommen wir nur, wenn wir für eine faktisch vorliegende Wirkung einen Grund suchen müssen; aber daß eine Ursache nur die eine Wirkung haben könnte und keine andere, ist für Plato weder erwiesen noch erweisbar. Die Ursache soll eben nur erklären, wieso etwas sein kann, wenn es schon ist; aber *wie* aus der Ursache etwas hervorgehen könne, das werden wir nie einsehen, da die Ursache nach Plato kein innerweltliches Faktum ist[35].» Die Ursache ist eben der Wirkung gegenüber stets transzendent.

Wie aber gelangen wir von der einen obersten Ursache zu einer Pluralität von Einzelursachen? Auf jene ist zurückzuführen, daß überhaupt etwas existiert, und wir nennen sie deshalb auch die «causa prima» oder mit Plato das Gute. Die sekundären Ursachen oder die Seelen bewirken, daß die empirisch kontingenten Dinge jeweils so sind, wie sie sind. Die erste, die als qualitative Einheit über jeden quantitativen Gegensatz hinausreicht und sich also jeder mathematischen Bestimmung entzieht, hat als Grund der Ordnung zu gelten und bildet daher die notwendige Voraussetzung für das existierende Mannigfaltige. Daß die einzelnen Seelen in ihrem endlichen Bereich danach streben sollen, das relativ Gute zu schaffen, liegt daran, daß das Weltganze nie in einem gegebenen Augenblick schon nach allen Seiten

---

[34] a.a.O., S. 99.

[35] a.a.O., S. 115.

hin vollkommen ist, sondern die ständige Möglichkeit einer Verbesserung und Vervollkommnung in sich trägt. Die Welt ist also nur insofern gut, als in ihr alles sogenannte Übel in ein Gut verwandelt werden kann. Gesucht wird demnach diejenige Ordnung, in der jedes Ding den ihm zukommenden Platz erhält, und die Aufgabe der Philosophie besteht entsprechend nicht darin zu erkennen, wie Dinge ein für allemal sind, sondern – nach der gauß'schen Formel – wie es für die Dinge gut wäre zu sein. Dies ist aber nur möglich auf Grund der Voraussetzung des Absoluten – oder symbolisch ausgedrückt des absoluten Einen, das, wie Plato im «Parmenides» nachgewiesen haben soll, theoretisch unkennbar bleibt, aber nichtsdestoweniger als denknotwendig angenommen werden muß.

Nach dieser Erklärungsart sind die einzelnen Seelen oder sekundären Ursachen nicht kausal determiniert, sondern verfügen frei über die Wahl, richtig oder falsch zu handeln. Und zwar bedeutet für sie das Gute stets nur die Überwindung eines besonderen Übels. Damit löst Plato das Freiheitsproblem nicht etwa durch die Behauptung auf, daß wir entweder frei oder unfrei sind; denn Freiheit bedeutet kein bloßes Faktum, sondern allein die sittliche Aufgabe, frei zu werden: «Freiheit gibt es nicht im Sein, sondern nur im Werden, aber nur wiederum in einem Werden, das nicht ein bloß natürliches Geschehen ist, sondern uns in einer bewußten sittlichen Aufgabe entgegentritt[36].»

Es bleibt uns noch die Raum- und Zeitlehre, wie sie im Kommentar dargelegt wird, kurz zu berühren. Nach Plato bedeutet nämlich, wie im «Timäus» mehr angedeutet als ausgeführt wird, die Kontinuität des empirischen Geschehens nichts anderes als die zeitliche Form, unter der wir uns dieses denken; die Dinge sind uns zwar im Raum gegeben, in der Zeit jedoch praktisch *auf*gegeben: «Die Zeit ist demnach in platonischer Auffassung das kontinuierlich homogene Milieu, in dem die Seele wirkt, während der Raum das kontinuierlich homogene Milieu ist, in dem wir uns die Dinge als nebeneinander vorhanden vorstellen. Die Zeit ist also ein unmittelbar praktisch-metaphysischer Begriff, während der Begriff des Raumes sich erst dann einstellen wird, wenn wir den Versuch machen, uns dieses praktisch gesollte Geschehen theoretisch-verstandesmäßig vorzustellen[37].» Und aus dem Primat des Ethischen geht von selbst der Vorrang des Zeitlichen gegenüber dem Räumlichen hervor.

Wir haben damit diese knappe Übersicht abgeschlossen, und ich hoffe, einigermaßen klar gemacht zu haben, wie Hermann Gauß von der platonischen Definition der Philosophie als des Entschlusses zum konsequenten Denken aus ein System aufzustellen versucht, das nicht den Zweifeln unterworfen ist, die ein vorgefaßtes Ideal des bloß theoretischen Wissens nach sich zieht. Denn ein solcher Entschluß bleibt an sich insofern unanfechtbar, als der Zweifel sich nur auf Tatsachen erstreckt, nicht aber auf Willensakte. Es folgt aus dieser Denkweise allerdings kein in sich abgeschlossenes System, sondern eine Form von «philosophia perennis», die sich sowohl vom

---

[36] a.a.O., S. 179.

[37] a.a.O., S. 167. Vgl. auch S. 170 für nähere Ausführungen über den Raum.

Skeptizismus als auch vom Dogmatismus entfernt. Philosophie ist eben nicht rein theoretische Doktrin, vielmehr aber eine praktische Haltung, die sich notgedrungen aus dem Primat des Ethischen ergibt.

* * *

Es bleibt noch einer ganz anderen Seite des philosophischen Temperamentes von Hermann Gauß zu gedenken, die – wie ich gestehe – mich persönlich mehr beeinflußt und fasziniert hat als seine eigentliche Lehre; ich spiele auf seine außergewöhnliche Fähigkeit der scharfsinnigen Kritik und auf das unleugbare Talent für treffsichere Satire an, das er leider zu oft in sich unterdrückt hat und das sich letztlich fast ausschließlich in den sogenannten «Bierzeitungen» niedergeschlagen hat. Die Leichtigkeit im Aufdecken des Lächerlichen, die ihm eigen war, hätte ihn gewissermaßen dazu bestimmt, ein moderner Voltaire zu werden. Ich erlaube mir, um diese Seite an ihm zu illustrieren, auf die als Privatdruck veröffentlichte Broschüre über «Wissenschaft und Bildung, einige Randglossen zum heutigen Wissenschaftsbetrieb» (Bern, 1955) hinweisen, in der er gewisse Auswüchse der heutigen «Wissenschaftsfabriken» mit zügelloser Vehemenz und sichtlichem Unwillen brandmarkt. Wenn wir daraus noch einige typische Stellen anführen, so möchten wir davor warnen, die folgenden Äußerungen allzu wörtlich zu nehmen, denn es ist bekanntlich das eigentümliche Mittel der Satire, über das Ziel hinaus zu schießen. Gegen die Spezialisierung und die Verabsolutierung der Wissenschaft lehnt er sich auf, weil es ihretwegen «zu keiner Klärung der überall herumschwirrenden Modebegriffe kommt», (so) daß sich schließlich purer Unsinn allein durch ein gewisses Gewohnheitsrecht in der akademischen Welt niederlassen und daselbst Bürgerrecht gewinnen kann. ‚We know more and more about less and less', hat ein Engländer gesagt, und ein etwas abtrünniger Altphilologe hat den Ausdruck von der ‚Wissenschaft des Nichtwissenswerten' geprägt[38].» Daß aber in einem derartigen Betrieb der bloß äußerlichen Geschäftigkeit die logische Rechtfertigung des Tuns zu kurz kommen muß, scheint Gauß eine unabwendbare Folge zu sein. «Es ist klar», meint er, «daß unter dieser logischen Gehirnaufweichung auch die Sprache leiden muß. Denn wenn die Gedanken verschwommen sind, warum sollte man sich dann noch bemühen, sie klar und vernünftig auszudrücken? Ich gehöre gewiß nicht zu denen, die grammatikalische Unsauberkeiten passiv entgegennehmen, aber die Ereiferung gewisser Sprachwissenschafter über grammatikalische Solözismen bei gleichzeitiger logischer Unschärfe des Gedankens – ‚Wischiwaschi' würde es Schopenhauer getauft haben – scheint mir sehr nahe an das heranzukommen, was im Neuen Testament damit bezeichnet worden ist, daß man ‚Mücken seihe' und ‚Kamele verschlucke'»[39]. Daß Hermann Gauß mit seinen platonischen Anliegen sich in der heutigen Welt etwas unzeitgemäß vorkommen und verlassen oder einsam fühlen mußte, hat er mit bewußtem Stolz auf sich genommen, was ihn allerdings nicht gehindert hat, sich bis-

[38] Wissenschaft und Bildung, Privatdruck, Bern 1955, S. 11ff.

[39] a.a.O., S. 15f.

weilen mit Wehmut oder Bitterkeit dagegen aufzulehnen. Wir zitieren in diesem Zusammenhang zum Schluß die fast pathetischen Worte, die doch einer gewissen Grundstimmung in ihm entsprochen haben: «Kurz, wir leben heute in einer Periode, in welcher ein Mensch, dem die Wahrheitsfrage noch wichtig ist, sich ernsthaft besinnen muß, ob er sich nicht angesichts des heutigen sinnlosen ‚Wissenschaftsrummels' mit einigen Gleichgesinnten als Partisanen der Wahrheitssache in den ‚Maquis' begeben müsse, um da unterirdisch noch etwas für das zu tun, wofür ihm in der breiten Öffentlichkeit kaum mehr eine vernünftige Chance geboten wird[40].»

H. Lauener

---

[40] a.a.O., S. 16.