

# Heinrich Scholz als Metaphysiker\*

Volker Peckhaus

Universität Paderborn

Fakultät für Kulturwissenschaften – Philosophie

Warburger Str. 100, D – 33098 Paderborn

E-mail: peckhaus@hrz.upb.de

## 1 Einleitung

Die folgenden beiden Zitate betreffen das Verhältnis von Logik und Metaphysik. Das erste Zitat lautet: „Die *Logik* fällt daher mit der Metaphysik zusammen, der Wissenschaft der *Dinge* in *Gedanken* gefaßt, welche dafür galten, die *Wesenheiten* der *Dinge* auszudrücken.“ Im zweiten Zitat heißt es: „Unsere Metaphysik ist in der Tat eine Logik, wenn sie angewendet wird auf die wirkliche Welt.“ Das erste Zitat stammt von Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Man kann es in seiner *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften* finden (Hegel 1830, 34). Das zweite Zitat stammt aber von Heinrich Scholz. Es steht im Zentrum des resümierenden Schlußteils seiner *Metaphysik als strenge Wissenschaft* (1941, 151). Die Metaphysik sei, so schreibt Scholz dort, beileibe nicht nur ein Objekt für philosophische Kontemplationen, sondern stifte auch zugleich denselben unüberschätzbaren Nutzen, den eine gute, exakte Logik in unserer Welt zu stiften vermöge (ebd.). Scholz gesteht uns unsere Irritationen zu, wenn er schreibt, daß der unvorbereitete Leser bei solchen Aussagen wohl überrascht sein werde (ebd.). Wenn dieser Leser Scholz’ *Geschichte der Logik* (1931) kennt, werden ihm nämlich dessen Urteile über Hegel noch in den Ohren klingen. Scholz hatte Hegel dort als den „Schicksalsmenschen“ bezeichnet (1931, 11 f.),

der die formale Aristotelische Logik in Grund und Boden kritisiert und dadurch sein ungeheures Lebenswerk mit einem Unheil belastet hat, das kaum zu überschätzen ist und das bei seiner kosmischen Ausbreitung die ernste Arbeit an der Logik im Aristotelischen Sinne, also an der kontrollierbaren Logik, noch heute sehr empfindlich drückt.

---

\*Vortrag, gehalten am gehalten am 23. März 2000 auf der internationalen wissenschaftlichen Tagung „Heinrich Scholz: Logiker, Philosoph, Theologe“, 23.–25. März 2000 in Münster. Überarbeitete Fassung vom 12. Dezember 2003.

Scholz sprach von der „erschütterndste[n] Umdeutung“, die der Begriff der Logik im Aristotelischen Sinne unstreitig durch Hegel erfahren habe (ebd., 18).

An anderen Stellen ist er ähnlich deutlich gegen Hegel, so z. B. in seinem Vortrag „Was ist Philosophie?“ (1940), wo er von den vielen „nicht nur zweit- und drittklassige[n], sondern auch hochberühmte[n] Philosophen nach Platon“ spricht, die das mühsam erarbeitete Wissen durch ein Wissen zu übertrumpfen versucht hätten (1940, Zit. 1961, 347),

das aus sogenannten höheren Erkenntnisquellen herausfließen oder durch Einsetzung von sogenannten höheren Erkenntnismitteln gewonnen werden soll. Den größten vorübergehenden Effekt hat Hegel mit einem solchen Übertrumpfungversuch erzielt. Es ist der Forschung, die so übertrumpft werden sollte, nicht schwer gefallen zu zeigen, daß die Hegelsche Höhenstrahlung ein Blendwerk ist, das nur den bestechen kann, dem mehrere wesentliche Tugenden fehlen, die ein Forscher nicht ungestraft überspringt.

Hegel ist Scholz in der Logik ein ähnlicher Gegenspieler wie Nietzsche in Religionsphilosophie, Ethik und Kulturkritik.<sup>1</sup>

Diese Beobachtungen sprechen für eine gewisse Dialektik in Scholzens Verhältnis zu einer Metaphysik, wie sie durch Georg Wilhelm Friedrich Hegel, ihren hervorragendsten Vertreter in der Neuzeit, repräsentiert wird. Einerseits propagiert Scholz selbst noch in seinem Spätwerk wie Hegel die Identität von Logik und Metaphysik, andererseits geht er aber zu Hegel auf eine Distanz, die weiter nicht sein könnte, wenn er auf das Unheil abhebt, das dieser durch seine Wirkung auf die Entwicklung der Logik hervorgerufen habe. Es ist ganz offensichtlich, daß Hegel und Scholz über unterschiedliche Gegenstände sprechen, wenn sie über Logik sprechen. Unterstellt, daß die Identitätsaussagen beider korrekt sind, müßten sie sich daher auch auf unterschiedliche Gegenstände beziehen, wenn sie über Metaphysik sprechen.

Ich werde im folgenden nicht den Scholzischen Metaphysikbegriff umfassend analysieren, sondern mich auf einen metaphysikrelevanten Aspekt der Entwicklungsgeschichte Scholzischen Denkens konzentrieren. Ich werde insbesondere auf den Wandel in Scholzens Verständnis von der Sprache und der Methode der Philosophie eingehen. Ich behaupte, daß sich seine Stellung zu diesen Themen unmittelbar auf den Bereich der Gegenstände auswirken mußte, der im Rahmen von metaphysischen Bemühungen sinnvoll bearbeitet werden kann. Wenn ich von Wandel spreche, impliziere ich eine diskontinuierliche Entwicklung von Scholzens Haltung zur Metaphysik. Ich widerspreche damit Eberhard Stock, der 1987 unter dem Titel *Die Konzeption einer Metaphysik im Denken von Heinrich Scholz* eine umfassende Arbeit zur Scholzischen Metaphysik vorgelegt hat. Stock ging es gerade darum, eine Kontinuität in Scholzens Denken aufzeigen.

<sup>1</sup>Scholz' umfassende Abrechnung mit Nietzsche und dem Nietzsche-Kult des Nationalsozialismus findet sich in der Aphorismensammlung *Begegnung mit Nietzsche* (1948).

Im ersten Teil dieser Arbeit werde ich mich kritisch mit dieser These Stocks auseinandersetzen. Im zweiten Teil wende ich mich dann Scholz' Vorstellungen von der Methode der Philosophie zu, indem ich seine Überlegungen zum Wesen der deutschen Philosophie aus den Jahren des Ersten Weltkrieges mit seinem späteren Werben für eine philosophische Präzisionssprache, die Leibnizsprache, vergleiche. Im letzten Teil werde ich dann auf die Konsequenzen der späteren Scholz'schen Präferenz für die Leibnizsprache für sein metaphysisches Denken eingehen.

## 2 Kontinuität oder Diskontinuität?

In seinem Buch *Die Konzeption einer Metaphysik im Denken von Heinrich Scholz* (Stock 1987) spannt Stock den Bogen von Scholz' frühen theologischen Werken zu seinen späteren logischen Arbeiten, aber natürlich auch zu dessen metaphysischem Hauptwerk *Metaphysik als strenge Wissenschaft* (Scholz 1941). Stock will den Versuch abwehren, aus der zeitlichen Abfolge Scholz'scher Arbeitsschwerpunkte von Theologie und Theologiegeschichte, über Religionsphilosophie, Philosophie und Philosophiegeschichte zu Logik und Grundlagenforschung ein Phasenmodell Scholz'schen Schaffens zu konstruieren (ebd., 17–20). Stock propagiert dagegen eine Kontinuitätsthese, die er auf folgende Argumente stützt (ebd., 20):

1. Die Themenbereiche der Veröffentlichungen von Scholz sind zeitlich nicht genau voneinander zu trennen.
2. Die Biographie und der Charakter von Scholz schließen einen sprunghaften, unmotivierten Interessenwechsel aus.
3. Es gibt eine Schrift von Scholz, die als ein implizites Programm seines gesamten Philosophierens gedeutet werden muß.
4. Es gibt inhaltliche Konstanten, die sich durch das gesamte Denken von Scholz verfolgen und nachweisen lassen.

Dem Phasenmodell kann natürlich eine gewisse Suggestivität nicht abgesprochen werden, denn die aufgelisteten Themen entsprechen in der Tat Arbeitsschwerpunkten zu bestimmten Zeiten. Gleichwohl muß man mit Stock festhalten, daß sich Scholz diesen Schwerpunkten nie mit Ausschließlichkeit gewidmet hat. Die genannten Themenbereiche durchdringen sich vielmehr wechselseitig. Für die auf den ersten Blick eher abwegige Verbindung von mathematischer Grundlagenforschung und Theologie sei z. B. auf den Aufsatz „Der Gottesgedanke in der Mathematik“ aus dem Jahre 1934 (Scholz 1934/35) verwiesen. Für die erste These Stocks lassen sich also durchaus Belege finden.

Die biographischen und charakterlichen Gründe für eine Kontinuität belegt Stock u. a. mit Zitaten aus Scholzens nachgelassener akademischer Vita.<sup>2</sup> Scholz berichtet darin u. a. über den bekannten Auslöser für seine Wendung zur mathematischen Logik:

Nachdem ich hier [d. h. in Kiel] meine Religionsphilosophie [Scholz 1921] publiziert hatte, entdeckte ich 1921 durch einen Glücksfall auf der Kieler Bibliothek die „Principia Mathematica“ [Whitehead/Russell 1910–1913]. Ich sah sofort, daß ich hier das gefunden hatte, was ich so lange vergeblich gesucht hatte. Das Studium dieses Werkes ist für den weiteren Verlauf meines persönlichen Lebensganges von einer entscheidenden Bedeutung geworden.<sup>3</sup>

Stock kommentiert dies so, als werde aus der persönlichen Retrospektive deutlich, daß Scholz seine intellektuelle Entwicklung durchaus als kontinuierlich und einheitlich verstanden habe. Von Beginn der Entwicklung an sei sein Interesse an Fragen der Logik präsent gewesen. Dies gelte auch für den Zeitraum, den man von den Veröffentlichungen her als die theologische bzw. religionsphilosophische Phase in seinem Denken charakterisieren müßte (Stock 1987, 31).

Das von Stock angeführte Zitat belegt allerdings allenfalls eine Kontinuität des Forschungsinteresses, nicht aber — bei aller Vagheit des Begriffes — eine Kontinuität des Denkens. Scholz' Ausführungen legen vielmehr nahe anzunehmen, daß durch die mit der Entdeckung der *Principia Mathematica* vermittelten Einsicht seinem Denken und Forschen eine neue Richtung gegeben wurde, nicht unbedingt nur in dem Sinne, daß eine zuvor eingeschlagene Richtung umgelenkt wurde, sondern auch daß eine in bestimmten Bereichen latente Orientierungslosigkeit beendet wurde. Die Betonung, die Scholz auf dieses Ereignis legt, läßt vermuten, daß die neue Orientierung von Scholz zuvor nicht antizipiert worden war. Damit liegt es aber nahe, eher einen diskontinuierlichen Charakter von Scholzens Denken anzunehmen.

Die im dritten Argument genannte Programmschrift ist Scholz' *Geschichte der Logik* von 1931, die erste monographische Veröffentlichung, die als Frucht seiner Beschäftigung mit Mathematik und theoretischer Physik angesehen werden kann. Programmschrift ist dieses Werk in der Tat, nämlich für seine Beschäftigung und philosophische Durchdringung von mathematischer Logik und Grundlagenforschung. Inwieweit sie aber auch ein ex-post-Programm für die vorhergehende Zeit sein könnte, und ein solches müßte sie sein, um für die Kontinuität Scholzschens Denkens stehen zu können, ist nicht einsichtig.

Für das vierte Argument bringt Stock zunächst keine Belege. Eine Existenz von inhaltlichen Konstanten ist jedoch nicht nur mit einer kontinuierlichen Ent-

<sup>2</sup>*Personalialia*, autobiographische Skizze von Heinrich Scholz, als Abschrift vorhanden im Scholz-Nachlaß, Münster, undatiert (1943).

<sup>3</sup>Zitiert nach Stock 1987, 31.

wicklung verträglich.

### 3 Deutscher und romanischer Idealismus

Ich behaupte gegen Stock, daß es in der Tat einen durch das berichtete Erlebnis vermittelten Bruch in der Kontinuität von Scholz' Denken gegeben hat, denn Scholz beantwortete die Frage „Wie sollte der Philosoph zu seiner Profession stehen und welche Methoden sollte er in Ausübung seiner Tätigkeit anwenden?“ zu unterschiedlichen Zeiten auf verschiedene Weise.

Scholz hat sich in den dreißiger und vierziger Jahren verschiedentlich zu den Anforderungen geäußert, die er an einen Wissenschaftler und an einen Philosophen, damit aber auch an sich selbst stellt. Stock hat diese Stellen als Beleg für die in Scholzens Charakter begründete Kontinuität von Grundüberzeugungen angeführt. In der Aphorismenreihe „Der Forscher“ (1942b, 19) findet sich z. B. folgende Charakterisierung:

Der Forscher fußt auf ehrlicher Arbeit. Er fußt auf der Arbeit die kontrolliert werden kann. [...] Pünktlichkeit und Treue im kleinen sind die Tugenden, in denen der Forscher auf jeder Stufe so groß sein sollte, wie irgend ein exemplarischer Mensch. [...] Der Forscher geht Schritt für Schritt voran. Wer von Natur so großzügig ist, daß er nur in Siebenmeilenstiefeln vorzuschreiten vermag, kann eine Höhensonne sein mit allen Effekten, die niemand bestreitet: zum Forschen ist er ganz ungeeignet.

Ähnlich äußert sich Scholz in dem Aufsatz „Warum Mathematik?“ (1934, Zit. nach 1961, 312f.). Dort werden „intellektuelle Charaktere“ als solche gekennzeichnet, die sich durch „pünktliches Denken“ auszeichnen. Diese Charaktere schweigen, wenn sie nichts zu sagen haben, was nachgeprüft werden könnte. Sie behaupten nur das, was jeder überhaupt möglichen Nachprüfung standhält und auch dann nur unter dem Vorbehalt der möglichen Korrektur. Sie unterscheiden strikt zwischen dem, was sie beweisen und dem, was sie nicht beweisen können. Sie unterscheiden also zwischen Voraussetzungen und dem aus den Voraussetzungen Deduzierten, aber auch zwischen Erkenntnis und Bekenntnis. Sie protestieren, wenn etwas so gesagt wird, daß es entweder überhaupt nicht oder nicht streng geprüft werden kann, oder wenn Bekenntnis und Erkenntnis nicht scharf voneinander getrennt sind. Kurz: Intellektuelle Charaktere und Forscher und damit aber auch forschend tätige Philosophen zeichnen sich durch etwas aus, was man im Wiener Kreis „wissenschaftliche Weltauffassung“ genannt hat.

Um für meine These von der Diskontinuität Scholzschen Denkens zu argumentieren, möchte ich die eben zitierten Ausführungen aus den dreißiger und vierziger Jahren mit Texten konfrontieren, die aus der Zeit des Ersten Weltkriegs stammen. Ich beziehe mich insbesondere auf seine Schrift *Das Wesen des deutschen Geistes*, erschienen 1917 bei Grote in Berlin in der Reihe *Schriften zur*

*Zeit und Geschichte.* Ich unterstelle im Folgenden, daß Scholz seine Darlegungen nicht ironisch gemeint hat, daß er sich also damals selbst als ein deutscher Denker verstanden hat, der im deutschen Geiste philosophierte.

Die Schrift gehört zum Genre jener Kriegsschriften, denen im Ersten Weltkrieg die geistige Aufrüstung oblag, nachdem der erhoffte rasche Sieg in weite Ferne gerückt war. Die Frage nach dem Wesen des deutschen Geistes ist für Scholz „vielleicht die deutscheste Frage, die durch den Weltkrieg aufgerollt worden ist,“ ja er charakterisiert den Krieg geradezu als einen „Kampf um den deutschen Geist.“ Von der Beantwortung der Frage nach dem Wesen des deutschen Geistes erhofft er sich auch die Erschließung des tiefsten erreichbaren Sinnes, nämlich der metaphysischen Bedeutung des Krieges (1917, 7). Zuvor heißt es aber, das dreiteilige „Problem der Erkenntnis des deutschen Geistes“<sup>4</sup> zu bewältigen:

- Der deutsche Geist ist unabgeschlossen, er „hat einen Zug zur Unendlichkeit, der es ihm unmöglich macht, in irgendeinem bestimmtem Augenblick mit sich selber abzuschließen“ (9). Mit der Unabgeschlossenheit hängt der Umstand zusammen, daß in der deutschen Metaphysik der Begriff des Seins gegenüber dem des Werdens, wie er z. B. in Goethes Naturphilosophie und Hegels Geschichtsphilosophie Thema ist, zurücktritt (10).
- Der deutsche Geist ist zweitens unausgeglichen. Die Unausgeglichenheit ist Ausdruck der Gegensätze, von denen Friedrich Nietzsche pointiert behauptet hat, daß derjenige Deutsche, der sich wie Dr. Faustus erdreisten wollte zu behaupten, „zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust“ sich an der Wahrheit vergriffe bzw. hinter der Wahrheit um viele Seelen zurückbliebe.<sup>5</sup> Scholz spricht beispielhaft den konfessionellen Gegensatz an, aber auch Ost-West- und Nord-Süd-Konflikte sowie ökonomische Differenzen zwischen gutherrlicher „patriarchalischer“ und industrieller „kapitalistischer“ Verfassung (12f.).
- Das dritte Problem sieht Scholz in dem, was er den „Realismus in unserer Lebensverfassung“ nennt (15). Die Deutschen seien nach Reichsgründung, politischem, technischem und wirtschaftlichem Aufschwung zu Realisten geworden, „vor deren Realismus die Welt erzittert“ (16).

Trotz aller realistischer Durchdringung der deutschen Gesellschaft seien jedoch die Idealisten „die eigentlichen Statthalter des deutschen Geistes“ (21). Das Wesen dieses deutschen Idealismus will Scholz durch Abgrenzung ermitteln, und zwar gegen (22)

- „die allgemeine Geisteshaltung der nicht- oder halbgermanischen Völker“,

<sup>4</sup>So die Überschrift des Eingangsabschnittes.

<sup>5</sup>Scholz 1917, 12. Vgl. Nietzsche 1886, § 244.

- den Geist des romanischen Idealismus,
- den Geist des Positivismus, und schließlich
- den Geist des Pragmatismus.

Die Ordnung der drei letztgenannten Positionen ist absteigend, die letzte Position, der Pragmatismus, ist also am weitesten vom deutschen Idealismus entfernt. Ich werde mich im folgenden vor allem mit dem Verhältnis zwischen deutschem und romanischem Idealismus beschäftigen.

Kennzeichen des deutschen Idealismus verglichen mit nicht- oder halbgermanischen Volksgeistern ist die größtmögliche Innerlichkeit. Diese Innerlichkeit sieht Scholz repräsentiert in Johann Georg Hamanns Erblicken des Sprechers in dem, was er sagt,<sup>6</sup> in Friedrich Nietzsches Präferenz für das mit dem Blute Geschriebene,<sup>7</sup> oder Jakob Böhmes nach spiritueller Schau notierten metaphysischen Erlebnissen (25).

Zu den Leistungen der deutschen Innerlichkeit gehört die religiöse Sphäre (34), wie sie sich in Luthers Glaubensbegriff zeigt. Es gehört dazu die Auszeichnung des Metaphysischen vor dem Historischen (35). In der Philosophie, so meint Scholz, trete die deutsche Innerlichkeit in der Kritik der Erscheinung zutage. Die Erscheinung sei das Wesenlose, dagegen liege das Wesenhafte in der Tiefe, „die sich erst jenseits der bloßen Erscheinung auftut“ (37). Die deutschen Idealisten hätten sich mit einem alle Grenzen überschreitenden Erkenntnistum um die metaphysischen Adern des Weltkörpers bemüht: „[...] so sehr sie im einzelnen geirrt haben mögen“, schreibt Scholz (37),

so erleuchtet von deutscher Geistesart ist die Wesenswelt, die sie aufgedeckt haben. Sie würden nicht das sein, was sie uns sind, Wegweiser in eine unendliche Zukunft, wenn sie entweder überhaupt nicht oder auch nur weniger geirrt hätten, als ihnen tatsächlich nachgewiesen werden kann.

Der Irrtum wird hier geradezu als Garant für Größe und Führerschaft dessen, der irrte, stilisiert. Scholz bezeichnet es (37f.) als die

Tragödie aller Erkenntnis, daß die Sicherheit des Erkennens in umgekehrtem Verhältnis steht zum Wert der erkannten Objekte. Aber es ist deutsch und durch diese Männer vollends zum deutschen Charakter geworden, an diesem Mißverhältnis nicht zu verzweifeln, sondern ihm im Gegenteil den Stachel der höchsten Anspannung aller geistigen Kräfte zu entnehmen.

---

<sup>6</sup>„Rede, daß ich Dich sehe!“ Hamann 1762/1950, 198.

<sup>7</sup>Nietzsche schrieb: „Von allem Geschriebenen liebe ich nur Das, was Einer mit seinem Blute schreibt. Schreibe mit Blut: und du wirst erfahren, dass Blut Geist ist“ (Nietzsche 1883/84, Zit. 1968, 44).

In Hinblick auf die Naturwissenschaften ruft Scholz aus (38): „Es ist deutsch, trotz aller Naturwissenschaft, die unbekümmert um die Spekulation an der Erscheinung der Dinge festhalten muß, sich mit Goethe einen Sinn für das Innere der Natur zu bewahren.“

Der Gegensatz zwischen deutschem und romanischem Idealismus spiegelt sich für Scholz im Gegensatz zwischen naturhafter und stilisierter Innerlichkeit (49). Er schreibt (50):

Die eigentümliche Rationalität, die für den romanischen Idealismus bestimmend ist, eröffnet ihr Reich mit der Beherrschung der Sprache, dieses wichtigsten Ausdrucksmittels alles inneren Lebens. Der natürliche Strom dieses Lebens, der im Deutschen so frei dahinfließen kann, ist in der französischen Kultur an einen Satzbau gebunden, der diese Freiheit in enge Grenzen schließt und durch eine strenge Grammatik beinahe erdrückt. [...] Es versteht sich ferner, daß ein Volk, das eine so rationale Sprache spricht, sich mehr oder weniger daran gewöhnen wird, grundsätzlich rationell zu empfinden. Die Rationalität des Ausdrucks wird auf das Erlebnis selbst übergehen und diesem ihre Struktur aufdrängen.

In sprachlicher Hinsicht steht das Ausdrucksvolle des deutschen Idealismus dem wirkungsvollen Gepränge des romanischen Idealismus gegenüber. Der deutsche Idealismus richtet sich nicht nach den Forderungen des Wirkungsvollen, sondern folgt seiner eigenen Gesetzlichkeit (60).

Kennzeichen des romanischen Idealismus sei die Klarheit, so meint Scholz, die in der Philosophie des Descartes zum untrüglichen Kriterium für die Wahrheit erhoben worden sei (66). Der Klarheit korrespondiere die perfekte Beherrschung der Form (67), denn Klarheit und Form gehörten zusammen. Voraussetzung für Klarheit sei die Form (ebd.). Wo aber Form dem Ausdruck der Klarheit diene, heiße das Ergebnis Deutlichkeit, für Scholz die vielleicht konzentrierteste Qualitätsforderung des romanischen Idealismus (68).

Durch das Deutlichkeitsideal wird alles, was nicht an sich schon klar ist, von der Behandlung ausgeschlossen, und umgekehrt alles, was unter dieser Voraussetzung durch formale Kultur gesteigert werden kann, in die Sphäre der Höchstwerte emporgehoben. Und zwar ohne Rücksicht auf „Gehalt“. Diese Bemerkung ist deshalb wichtig, weil sie die Schranke aufzeigt, die wir Deutschen an dieser Art von Idealismus besonders stark und nachdrücklich empfinden. Wir kommen nicht von dem Eindruck los, daß dieser Idealismus die Deutlichkeit auf Kosten der Bedeutung erstrebt, daß er Bedeutung und Deutlichkeit vielfach miteinander verwechselt und darum oft unbedeutend werden muß, um deutlich um jeden Preis zu sein.<sup>8</sup>

Der deutsche Idealismus schätzt also andere Qualitäten. Er ist zwar der Klarheit nicht abgeneigt, wo aber die Wahl zwischen Klarheit und Tiefe besteht, wird er

<sup>8</sup>Ebd., 69.

der Tiefe den Vorzug geben und dies selbst dann, wenn er die Tiefe nur um des Opfers der Klarheit erlangen kann. Diesen Gedanken vertieft Scholz, indem er ausgerechnet die beiden Denker vergleicht, „in denen sich die Metaphysik des romanischen und germanischen Idealismus ihren ersten klassischen Ausdruck gegeben hat“ (70), gemeint sind der französische Rationalist René Descartes und der unorthodoxe lutherische Mystiker Jakob Böhme. Zu Descartes sagt Scholz, daß diesem wohl niemand die Tiefe absprechen würde, aber es sei „eine durchsichtige Tiefe, eine Tiefe, die so durch Klarheit erhellt ist, daß man ihr bis auf den Grund sehen kann. Man kann sie eine logische Tiefe nennen“ (ebd.). Anders bei Jakob Böhme: „Hier wirkt die Tiefe wie ein mystischer Abgrund, aus welchem schwer und geheimnisvoll Nebelmassen von Gedanken aufsteigen, die nur selten von einem erleuchtenden Sonnenstrahl durchbrochen werden“ (71 f.). Böhmes Tiefe „ist zu ‚tief‘, um ‚klar‘ werden zu können“ (72).

Die romanischen Ideale seien zwar durch die weltgeschichtliche Bewegung der Aufklärung auch in Deutschland eingebürgert worden, aber der deutsche Idealismus habe die Aufklärung überwunden. „Er hat die eigentümlich deutschen Ideale der Aufklärung gegenüber durchgesetzt“ (73).

Auf Scholz' Abgrenzung des deutschen Idealismus von Positivismus und Pragmatismus will ich hier nicht mehr eingehen. Sie stehen dem deutschen Geist noch ferner als der romanische Idealismus.

Der deutsche Idealismus, wie er von Scholz charakterisiert wird, und der, wie ich hier unterstellen möchte, 1917 auch das Denken von Scholz bestimmte, zeichnet sich durch folgende Eigenschaften aus:

- einen latenten Anti-Szientismus,
- einen Anti-Katholizismus,
- eine Ablehnung der Aufklärung,
- einen Irrationalismus.

Diese Charakteristika Scholz'scher Analyse sind nun in keiner Weise originell. Scholz verwendete Stereotype der Mainstream-Philosophie des beginnenden 20. Jahrhunderts, einer Philosophie, die auf der Suche nach dem spezifisch Philosophischen ein vielfältiges Frontensystem aufgebaut hatte und sich in Reaktion auf die wissenschaftliche, soziale und politische Dynamik jener Zeit in Kulturpessimismus gefiel. Diesen Kulturpessimismus teilte Scholz allerdings nicht. Dem Prediger des *Untergangs des Abendlandes*, Oswald Spengler (vgl. Spengler 1918–1922/1950, erteilte er eine im Ton konziliante, in der Sache aber unerbittliche Abfuhr (vgl. Scholz 1921b).

Der Anti-Szientismus der akademischen Philosophie jener Zeit ergab sich aus der Opposition gegenüber positivistischen Bestrebungen, die Naturwissenschaften an die Stelle der Philosophie zu setzen, auch in der Hinsicht, daß philoso-

phische Probleme naturwissenschaftlich gelöst werden sollten. Scholz begegnet diesem Ansinnen mit dem Argument, daß der eigentümliche Gegenstandsbereich der Philosophie im nicht-anschaulichen Bereich der Ideen zu suchen sei, während die Wissenschaften dem Anschaulichen verpflichtet seien.

Der Anti-Katholizismus wird deutlich, wenn Scholz den lutherischen Glaubensbegriff als Ausdruck germanischer Innerlichkeit präsentiert. Scholz bezog hier Position in dem seit dem Kulturkampf anhaltenden „Kampf“ zwischen Katholizismus und Protestantismus, der durch den antimodernistischen Feldzug von Papst Pius X gegen Kantianismus und Agnostizismus im beginnenden 20. Jahrhundert reiche Nahrung bekommen hatte.<sup>9</sup>

Die Ablehnung, die die deutschen Denker jener Zeit der Aufklärung entgegenbrachten, war wohl vor allem politisch motiviert. In der andauernden Opposition des Deutschen Reiches gegen Frankreich war alles Französische suspekt, insbesondere, wenn es mit den politischen Idealen der französischen Revolution verbunden war.

Der Scholzische Irrationalismus liegt in der Vorstellung, daß es dem Wesen des deutschen Geistes entspreche, zu tief zu sein, um noch klar werden zu können. Klarheit und Deutlichkeit sind aber Kennzeichen des Rationalismus. Irrationalismus war dagegen ein Kernstück der damals wirkmächtigen Lebensphilosophie in der Nachfolge Wilhelm Diltheys, nach dessen Lehre das Leben irrational ist, insofern es sich der rationalen Analyse versperrt und nur durch eigenes Erleben und hermeneutisches Verstehen zugänglich ist.

Selbst der Vergleich deutschen und romanischen Geistes war nichts Neues, hatte er doch ein Pendant in den populären Erörterungen über Nationalcharaktere und war zudem wissenschaftlich gerechtfertigt durch die von den Herbartianern Moritz Lazarus (1824–1903) und Heymann Steinthal (1823–1899) begründete Völkerpsychologie,<sup>10</sup> die in jener Zeit in einem zehnbändigen Werk diesen Titels des Leipziger Psychologen Wilhelm Wundt (Wundt 1910–1920) eine umfassende Darstellung fand.

Im Geiste der hier diskutierten Arbeit *Das Wesen des deutschen Geistes* hat Scholz schon 1915 die antipazifistische Schrift *Der Idealismus als Träger des Kriegsgedankens* (1915a) verfaßt, die Grundlage der beiden weiteren beim Perthes-Verlag erschienenen Kriegsschriften *Politik und Moral* (1915b) und *Der Krieg und das Christentum* (1915c) war. Der Geist der hier besprochenen Arbeit wirkt auch noch in Arbeiten des Jahres 1921 nach. Ich möchte hinweisen auf Scholzens Beitrag zum 150. Geburtstag Hegels mit dem Titel *Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für das philosophische Denken der Gegenwart* (Scholz 1921c). In einer dialektischen Meisterleistung sieht Scholz die Bedeutung der Hegelschen Philosophie nicht etwa in der dialektischen Methode oder im Systemdenken, die

<sup>9</sup>Vgl. zur Antimodernismus-Kampagne Padinger 1988.

<sup>10</sup>Lazarus und Steinthal hatten 1860 die *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* begründet. Vgl. die programmatischen Schriften Lazarus 1851 und Steinthal 1887.

beide mit der Zurückweisung von Hegels Naturphilosophie fallen müssen (41), sondern in Hegels Gesinnung, die sich für Scholz in von der verfolgten Methode unabhängigen Grundüberzeugungen äußert. Zu diesen Grundüberzeugungen gehört für Scholz insbesondere Hegels Charakterisierung der Philosophie als in Gedanken gefaßtes Bewußtsein ihrer Zeit (44).<sup>11</sup> Daraus leitet Scholz rational rekonstruierend den temporären Charakter der Philosophie ab, allerdings nicht im Sinne eines Relativismus der Philosophie, sondern in dem normativen Sinn, „daß jedes Geschlecht die Aufgabe des Philosophierens mit neuen Kräften in Angriff nehmen muß“ (45).

#### 4 Neue Metaphysik

Nachdem ich Ihnen den, wie ich denke, unbekanntem Scholz präsentiert habe, will ich zum Abschluß wenigstens schlagwortartig die Umorientierung betrachten, die durch das Erlebnis des Jahres 1921 provoziert worden war. In dem Aufsatz „Was ist Philosophie?“ von 1940 nimmt Scholz die 1921 noch als bleibendes Verdienst Hegels gehandelte Definition der Philosophie als in Gedanken gefaßtes Bewußtsein eines Zeitalters wieder auf. Scholz beansprucht aber nun, fragen zu dürfen (1940, Zit. 1961, 355): „Was ist das? Denn ich weiß es wirklich nicht. Aber auch dann, wenn ich es wüßte, würde ich noch auf ernste neue Schwierigkeiten stoßen.“ Er führt dann Hegels Definition am Beispiel der griechischen Philosophie wie folgt *ad absurdum*:

Denn was ist nun z. B. die griechische Philosophie? Ich will versuchen, es so gut zu sagen, wie ich vermag. Dann kommt heraus: Die griechische Philosophie ist das im Schrifttum der Griechen anzutreffende, in Gedanken gefaßte Bewußtsein eines Zeitalters. Es scheint mir, daß ich in bester Absicht jetzt etwas gesagt habe, was überhaupt keinen Sinn hat. Es scheint mir, daß es wenigstens heißen müßte: Die griechische Philosophie ist der Inbegriff der in Gedanken gefaßten Bewußtwerden eines Zeitalters, die im Schrifttum der Griechen angetroffen werden. Dies kommt aber ohne phantasievolle Ergänzungen, für die ich auf keine Art feststellen kann, ob sie zulässig sind oder nicht, auf der Hegelschen Basis nie heraus. Man sage nicht: „So genau darf man nicht sein wollen. Das ist die Pedanterie eines Mathematikers. Wir sind in der Philosophie und nicht in der Mathematik.“ Hierauf würde ich erwidern müssen: „Nein! So rettet man sich *nicht*. Sondern mit dieser Sache steht es so: Man braucht das Wort ‚Philosophie‘ nicht zu definieren; aber *wenn* man es definiert, so muß man es unter allen Umständen

<sup>11</sup>Eine entsprechende Stelle findet sich in Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*: „Das was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das was ist, ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein *Sohn seiner Zeit*, so ist auch die Philosophie *ihre Zeit in Gedanken erfaßt*“ (Hegel 1821, XXI f.). Sie wird aus Hegels berühmtem Satz „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“ (ebd., XIX) abgeleitet.

so erklären, daß man nicht schon in einem so elementaren Falle auf phantasievolle Vermutungen angewiesen ist, für welche jede Möglichkeit einer Kontrolle fehlt.“

Das zentrale Wort ist „Kontrolle“. Auch philosophische Erkenntnisse müssen kontrollierbar sein. Paradigmatisch wird für Scholz nun der Philosophiebegriff der als universell angesehenen, aber der Mathematik abgerungenen Grundlagenforschung, wie er meint, die letzte wesentliche Antwort auf die Frage „Was ist Philosophie?“ in der abendländischen Welt (1940, Zit. 1961, 359).

Diese neue Philosophie ist gekennzeichnet durch den Gebrauch der rationalen, durchsymbolisierten Sprache der Logik, die Scholz, Leibniz zu Ehren, „Leibnizsprache“ nennt (372). Die sich dieser Sprache bedienende exakte Grundlagenforschung kann als Metaphysik interpretiert werden, wenn sie im Bereich der theoretischen Physik eingesetzt wird. Sie steht im Dienste der Logik, wenn sie mit der Gesamtheit der theoretisierbaren Wissenschaften konfrontiert wird (373). Die neue Philosophie ist eine mathematisierte Philosophie im Sinne der Descartes-Leibnizschen *Mathesis universalis* (373).<sup>12</sup>

Scholz gesteht zu, daß durch diesen neuen Philosophiebegriff der Bereich philosophischen Forschens sehr stark eingeengt wird: „vom Philosophen auf einer sehr hohen Stufe wird immer wieder einmal erwartet, daß er auf eine gewisse faustische Art den ganzen Kurs der Schöpfung auszuschreiten vermag. Man denke von diesen Philosophen so hoch wie man will“, schreibt Scholz (ebd., 379), aber man verlange eine solche Art der Weltdurchschreitung nicht vom Grundlagenforscher. Scholz schreibt von der Empfindlichkeit des in Leibnizsprachen Eingeeübten gegenüber „jeder Art von Geschwätz, das sich mit Anmaßung auch noch als Tiefsinn gebärdet“ (ebd.). Diese Unduldsamkeit bekommen Scholzens philosophische Kollegen zu spüren, z. B. Nicolai Hartmann mit seiner These von der Undenkbarkeit des Widerspruchs<sup>13</sup> oder Benedetto Croce, dessen *Logik als Wissenschaft vom reinen Begriff* (1930) Scholz als neueste Hegelsche Logik bezeichnet, die „der Arroganz eines unkontrollierten ‚hochstehenden‘ Denkens“ nichts schuldig bleibe (Scholz 1931, 73, Fußnote).

Was ist also nach 1921 geschehen? Scholz ist mit wehenden Fahnen zum romanischen Idealismus übergelaufen, zwar nicht in der Cartesischen Urfassung, aber in der Leibnizschen Variante. Er bleibt Metaphysiker, doch die neue Metaphysik ist eine Metaphysik des Sagbaren, des mittels einer rationalen Sprache Kontrollierbaren, keine Metaphysik der tiefsinnigen Meditation über das Wesen der Dinge. Die neue Metaphysik wird zur Grundlagenwissenschaft der theoretischen Physik. Sie kann zur Logik generalisiert werden, wenn sie auf alle theoretisierbaren Wissenschaften bezogen wird. In diesem Sinne, aber nur in diesem

<sup>12</sup>Vgl. zur Leibnizschen Konzeption einer *Mathesis universalis* und ihre Aufnahme Peckhaus 1997.

<sup>13</sup>Scholz 1944, Zit. 1961, 406–408, Anm. 5, mit Bezug auf Hartmann 1940, 319–329.

Sinne fallen Logik und Metaphysik zusammen. Diese Metaphysik ist Bestandteil wissenschaftlicher Philosophie. Scholz und seine Schule von Münster werden so trotz der Skepsis von Otto Neurath und anderer logischer Empiristen zu legitimen Mitstreitern in der Bewegung für eine wissenschaftliche Weltauffassung, wie sie von der logisch-empiristischen Bewegung in den zwanziger und dreißiger Jahren propagiert worden ist.

## Literaturverzeichnis

- CROCE, Benedetto 1930 *Logik als Wissenschaft vom reinen Begriff*, nach der vierten Auflage übersetzt von Felix Noeggerath, Mohr: Tübingen (Croce, *Gesammelte Schriften in deutscher Übertragung*, hg. v. Hans Feist, Reihe 1, Bd. 2).
- HAMANN, Johann Georg 1762/1950 „Aesthetica in nuce. Eine Rhapsodie in Kabbalistischer Prose“ (1762), in: Ders., *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, hg. v. Josef Nadler, Bd. 2: *Schriften über Philosophie, Philologie, Kritik*, Wien 1950, 195–217.
- HARTMANN, Nicolai 1940 *Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre*, Walter de Gruyter: Berlin, <sup>2</sup>1949.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 1821 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Nicolaische Buchhandlung: Berlin 1821; benutzte Ausgabe: G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke. Neue kritische Ausgabe*, hg. v. Johannes Hofmeister, Felix Meiner: Hamburg 1955, Nachdruck 1967.
- 1830 *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen. Dritte Ausgabe*, Oßwald'scher Verlag: Heidelberg; kritische Ausgabe: Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, unter Mitarbeit von Udo Rameil hg. v. Wolfgang Bonsiepen/Hans-Christian Lucas, Felix Meiner: Hamburg 1992 (= Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 20).
- LAZARUS, Moritz 1851 „Begriff und Möglichkeit einer Völkerpsychologie“, *Deutsches Museum* 1, 112–126.
- NIETZSCHE, Friedrich 1883/84 *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Ernst Schmeitzner: Chemnitz; benutzte Ausgabe: Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Bd. 6.1, Walter de Gruyter: Berlin 1968.
- 1886 *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, C. G. Naumann: Leipzig; benutzte Ausgabe: Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Bd. 6.2, Walter de Gruyter: Berlin 1972.
- PADINGER, Franz 1988 „Die Enzyklika ‚Pascendi‘ und der Antimodernismus“: in *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, hg. v. Emerich Coreth SJ/Walter M. Neidl/Georg Pfligersdorffer, Bd. 2: *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Styria: Graz/Wien/Köln, 349–361.

- PECKHAUS, Volker 1997 *Logik, Mathesis universalis und allgemeine Wissenschaft. Leibniz und die Wiederentdeckung der formalen Logik im 19. Jahrhundert*, Akademie-Verlag: Berlin (= *Logica Nova*).
- SCHOLZ, Heinrich 1915a *Der Idealismus als Träger des Kriegsgedankens*, Friedrich Andreas Perthes: Gotha (= *Perthes' Schriften zum Weltkrieg*; 3).
- 1915b *Politik und Moral. Eine Untersuchung über den sittlichen Charakter der modernen Realpolitik*, Friedrich Andreas Perthes: Gotha (= *Perthes' Schriften zum Weltkrieg*; 6).
- 1915c *Der Krieg und das Christentum*, Friedrich Andreas Perthes: Gotha (= *Perthes' Schriften zum Weltkrieg*; 7).
- 1917 *Das Wesen des deutschen Geistes*, Grote'sche Verlagsbuchhandlung: Berlin (= *Schriften zur Zeit und Geschichte*; 5).
- 1921a *Religionsphilosophie*, Reuther & Reichard: Berlin; 2., neuverfaßte Ausgabe Berlin 1922.
- 1921b *Zum „Untergang des Abendlandes“*. Eine Auseinandersetzung mit Oswald Spengler, 2. neubearb. und erg. Aufl., Reuther & Reichard: Berlin.
- 1921c *Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für das philosophische Denken der Gegenwart*, Reuther & Reichard: Berlin (*Philosophische Vorträge veröffentlicht von der Kant-Gesellschaft*; 26).
- 1931 *Geschichte der Logik*, Junker und Dünhaupt: Berlin (= *Geschichte der Philosophie in Längsschnitten*; 4), unveränderte Neuauflage unter dem Titel *Abriß der Geschichte der Logik*, Alber: Freiburg i. Br. <sup>2</sup>1959, <sup>3</sup>1967.
- 1934 „Warum Mathematik?“, *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung* **10**, 458–469; wieder in Scholz 1961, 312–323.
- 1934/35 „Der Gottesgedanke in der Mathematik“, *Blätter für deutsche Philosophie* **8**, 318–338; wieder in Scholz 1961, 293–311.
- 1940 „Was ist Philosophie? Der erste und der letzte Schritt auf dem Wege zu ihrer Selbstbestimmung“, in: *Frege-Studien. Schriften zur Grundlagenforschung und zur Geschichte der Logik*, hg. v. J. von Kempster; wieder in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* **33** (1939/40), 1–55, sowie Scholz 1961, 341–387.
- 1941 *Metaphysik als strenge Wissenschaft*, Staufen: Köln.
- 1942a „Leibniz“, *Jahrbuch der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften* 1942, 205–249; geringfügig verändert als Scholz 1943; wieder in Scholz 1961, 128–151.
- 1942b „Der Forscher“, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* **35**, 1–33.
- 1943 „Leibniz und die mathematische Grundlagenforschung“, *Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung* **52**, 217–244.
- 1944 „Logik, Grammatik, Metaphysik“, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* **36** (1943/44), 393–433; wieder in Scholz 1961, 399–436.

- 
- 1948 *Begegnung mit Nietzsche*, Furche Verlag: Tübingen.
- 1961 *Mathesis Universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft*, hg. v. Hans Hermes/Friedrich Kambartel/Joachim Ritter, Wiss. Buchgesellschaft: Darmstadt.
- SPENGLER, Oswald 1918–1922/1950 *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie des Abendlandes*, Bd. 1: *Gestalt und Wirklichkeit* (1918), 76.–81. Auflage, Bd. 2: *Welthistorische Perspektiven* (1922), 63.–68. Auflage, C. H. Beck: München 1950, Taschenbuchausgabe Deutscher Taschenbuch Verlag: München 1972, <sup>14</sup>1999.
- STEINTHAL, Heymann 1887 „Begriff der Völkerpsychologie“, *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* **17**, 233–264.
- STOCK, Eberhard 1987 *Die Konzeption einer Metaphysik im Denken von Heinrich Scholz*, Walter de Gruyter: Berlin/New York (= *Theologische Bibliothek Töpelmann*; 44).
- WHITEHEAD, Alfred North/RUSSELL, Bertrand 1910–1913 *Principia Mathematica*, 3 Bde., Cambridge University Press: Cambridge, England.
- WUNDT, Wilhelm 1900–1920 *Völkerpsychologie. Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, 10 Bde., Engelmann und Kröner: Leipzig.